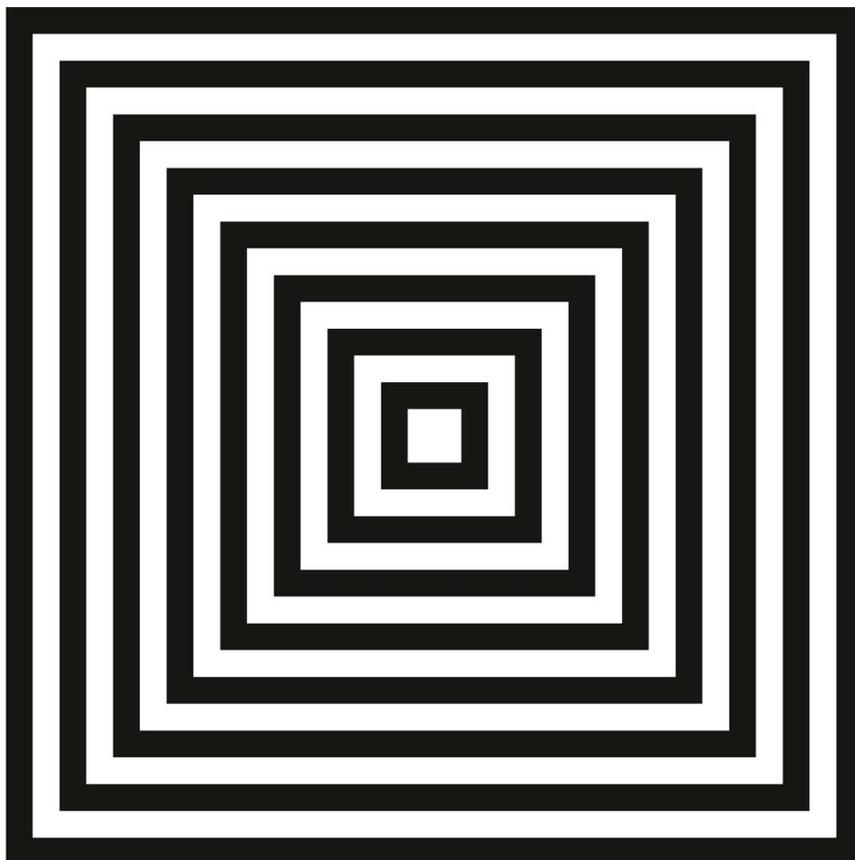


Antropologia Pubblica

5 (2) 2019



Antropologia Pubblica

vol 5 n° 2 - 2019

Antropologia, educazione
e popoli indigeni in Brasile

Corpo, salute,
impegno pubblico

Saperi e identità tra arte
e narrativa

Società Italiana
Antropologia Applicata



Antropologia Pubblica: 5 (2) 2019

In copertina: progetto grafico Rocco L. Modugno.

Il progetto grafico è stato realizzato nell'ambito del corso di Antropologia culturale per i bienni di II livello in "Design del Prodotto e Progettazione con Materiali Avanzati" e "Design della Comunicazione" dell'ISIA di Faenza, Prof. Ivan Severi.

Comitato scientifico e redazione

DIREZIONE

Mara Benadusi, Università di Catania

Antonino Colajanni, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Bruno Riccio, Università di Bologna

DIRETTORE RESPONSABILE

Antonio Luigi Palmisano, Università del Salento

COMITATO SCIENTIFICO

Marco Bassi, Università di Palermo

Angela Biscaldi, Università di Milano

Roberta Bonetti, Università di Bologna

Massimo Bressan, IRIS

Sebastiano Ceschi, Centro Studi di Politica Internazionale CeSPI

Andrea Cornwall, SOAS

Cecilia Gallotti, Università di Bologna

Maia Green, University of Manchester

Ralph David Grillo, University of Sussex

David Lagunas Arias, Universidad de Sevilla

Jean-Pierre Olivier de Sardan, École des hautes études en sciences sociales (EHESS)

Leonardo Piasere, Università di Verona

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Ivo Quaranta, Università di Bologna

Johler Reihnard, Universitat Tübingen

Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales

Richard Rottenburg, University of Halle

Paul Sillitoe, Durham University

Alessandro Simonicca, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Massimo Tommasoli, IDEA

Sabrina Tosi Cambini, Università di Firenze

COMITATO DI REDAZIONE

Roberta Altin, Università di Trieste (Caporedattrice)

Irene Falconieri, Università di Catania

Selenia Marabello, Università di Bologna

Stefania Pontrandolfo, Università di Verona

Ivan Severi, ANPIA

Carolina Vesce, Università di Siena

Indice

I. Lezioni	1
Antropologia ed educazione tra ricerca e azione sul territorio	3
II. Corpo, salute, impegno pubblico: alcune prospettive di antropologia medica (a cura di Andrea F. Ravenda)	21
Corpo, salute, impegno pubblico	23
Sessualità, riproduzione e costruzione di soggettività femminili “moderne” nelle scuole di Mekelle (Tigray-Etiopia)	33
Transgender beauty	55
Corpi "in prova"	71
III. Articoli	97
Oltre le parole	99
IV. Interventi (Premio SIAA)	117
Emidio di Treviri: un’esperienza di ricerca collettiva sul post-disastro in Appennino centrale (2016-2017)	119
V. Dibattiti	125
Dibattito: L’antropologia applicata tra “tecniche di mercato” e “pratiche politiche”	127
VI. Intervista	145
Conversazione con Angela Biscaldi	147
VII. Recensioni	153
Recensione	155
Recensione	161

Parte I. Lezioni

Antropologia ed educazione tra ricerca e azione sul territorio

Esperienze con i popoli indigeni in Brasile

Ana Maria Gomes,
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasile

Abstract. For over twenty years, indigenous students, sapiens, shamans, along with experts holding specific knowledge, and political leaders have been continuously present and active in the University. These presences gave place to (exemplary) ethnographic scenes, hereby reported in dialogue with statements of political, cosmopolitical and epistemological nature about knowledge practices that involve different people, and different cultural traditions. Focusing either on knowledge practices that occur during meeting and training in the University, or on similar interactions regularly carried out in indigenous territories, the paper explores the arrangements and adjustments of relationships between different indigenous people and communities. In addition, by looking at the training programs for indigenous teachers, it aims to highlight the core intentions of educational public policies, and to explore the conceptual shifts and suspensions of meaning that destabilize what we can assert about the manners and meanings of “our knowledge”, as produced in relation with different indigenous partners.

Keywords. Cosmopolitics; knowledge practices; indigenous people of Brazil; indigenous education; affirmative action.

Le riflessioni e questioni che saranno presentate in questo testo nascono dalla relazione tra immersione e movimento, come un tentativo di produrre ciò che Marilyn Strathern ha chiamato “momento etnografico” (Strathern 1999: 6). L'imperativo di prendere le distanze e riflettere, di produrre nuovi modi di percepire e, quindi, nuove conoscenze e nuovi discernimenti, si impone in modo particolarmente intenso a partire dagli avvenimenti politici più recenti¹. Trattasi di un momento di intensi cambiamenti politici

¹ Originariamente, il testo è stato preparato dopo un anno sabbatico in cui ero stata lontana dai posti in cui di solito vivo e lavoro, quando mi è stato possibile rivisitare le comunità di Sinti emiliani e lavorare con colleghi antropologi italiani, in particolare con Leonardo Piasere; seguito da un periodo presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università di St. Andrews (Scozia). Anche se questa versione è stata ultimata due anni dopo, per diverse ragioni, l'intento originale si è mantenuto e, per alcuni aspetti, si è persino accentuato nel

in Brasile, che si sta dirigendo verso una ripresa dell'autoritarismo in forma accentuata e veloce e che si è rivelato uno dei momenti più gravi della nostra storia, con la perdita di diritti e garanzie sociali di base. Penso che questi elementi si riflettano in ciò che ho cercato di produrre e, soprattutto, nel modo in cui ho deciso di definire le priorità del mio impegno sociale e istituzionale.

Nell'Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), il contesto istituzionale in cui lavoro, questa congiuntura storico-politica è stata segnata anche dalla chiusura di un ciclo molto intenso di attività che ci sembravano consolidate: il corso di laurea specifico, creato nel 2006, per la formazione di insegnanti indigeni; la creazione di un settore antropologico nella Facoltà di Scienze della Formazione; e l'istituzione di diverse proposte di azioni affermative all'università (in sintonia con quanto stava accadendo in Brasile), dove queste politiche avanzavano verso il raggiungimento di carattere più completo e stabile, dopo oltre 20 anni di costanti sforzi e impegni². Oggi abbiamo una struttura istituzionale che ospita regolarmente circa 140 studenti indigeni³, con un Comitato Consultivo Indigeno istituito per la gestione condivisa e paritaria con altri organi universitari. In questo scenario, ci proponiamo di accogliere nell'università, al di là delle parti istituzionali previste e con posizioni precedentemente istituite, la presenza di un gruppo più ampio di persone, che comprende esperti dei saperi tradizionali e diverse autorità della conoscenza, leader politici e rappresentanti di diversi segmenti sociali, oltre agli studenti indigeni e *quilombolas*, ai giovani dei movimenti sociali rurali e di genere, e a quelli delle periferie delle metropoli urbane. Mi concentrerò in particolare sulla partecipazione indigena all'interno di questo ampio scenario, quadro che cerco di analizzare assumendolo in quanto impegno etnografico, ossia, come sforzo per indagare possibili direzioni di senso, possibili letture dei molti scontri interni ed esterni che tale quadro inevitabilmente ci impone.

Ciò che cercherò di presentare sono alcuni *flash* riguardanti questo momento di transizione e come, insieme ad alcuni colleghi, cerchiamo di situarci al suo interno. Attraverso un dialogo continuo con Jean Lave (2011), parto dall'interpretazione preliminare della pratica etnografica come processo (o progetto) di apprendimento continuo. Intendo assumere anche l'idea di una "proposta etnografica cosmopolitica", nella forma suggerita da Marisol de La Cadena (2015), che riprende la definizione proposta da Isabelle Stengers (2005).

Un brano di Stengers mi sembra suggestivo per alludere a questo quadro nel suo insieme. In un certo senso, il passaggio ripropone ciò che stiamo vivendo oggi nell'UFMG (e in

suo carattere di testo autoriflessivo, non in senso personalistico, ma come assoluta esigenza di un esercizio di comprensione dello scenario contemporaneo.

² L'UFMG è tra le più grandi università federali brasiliane, classificata nei ranking di valutazione tra le migliori del paese. Il Pro-Rettorato per gli Affari degli Studenti è stato creato per rispondere all'implementazione del sistema di riserva di posti di carattere sociale ed etnico-razziale nei corsi di laurea, come previsto nella Legge n. 12.711/2012 per tutte le istituzioni federali, università ed istituti tecnici. Quando si tratta di istituire queste procedure, è necessario considerare il peso del meccanismo istituzionale di una grande università, installata 90 anni fa (per il Brasile, ciò vuol dire tra le più antiche) e per il quale storicamente gli studenti sono stati principalmente selezionati dai segmenti socio-economici privilegiati della popolazione, in particolare per i corsi con maggiore richiesta. Nel 2017, il Consiglio Universitario ha approvato all'unanimità l'introduzione di quote e/o posti aggiuntivi per gruppi sotto-rappresentati in tutti i programmi di master e dottorato.

³ Se consideriamo tutti gli ingressi, oltre il corso di laurea specifica per insegnanti indigeni – "Formazione Interculturale per Educatori Indigeni" (FIEI) – sono circa 200 studenti, con svariati regimi di presenza nel campus.

molte altre istituzioni, come dimostrazione su scala ridotta di ciò che sta accadendo in diversi casi in Brasile):

I have called “cosmopolitics” the kind of experimental togetherness that makes peace a challenge and not the condition for a polite conversation. “Politics” recalls that this proposition stems from our Western tradition that linked what it abstracted as “reason” with what it invented as “politics,” which has meant, since Plato, the problem of who is entitled to speak and on what grounds when the question of our common destiny is at stake. The prefix “cosmo” takes into account that the word common should not be restricted to our fellow humans, as politics since Plato has implied, but should entertain the problematic togetherness of the many concrete, heterogeneous, enduring shapes of value (SMW, 94) that compose actuality, thus including beings as disparate as “neutrinos” (a part of the physicist’s reality) and ancestors (a part of reality for those whose traditions have taught them to communicate with the dead) (Stengers 2002: 248).

C’è un ulteriore aspetto de *La proposta cosmopolitica*, che mi interessa rievocare: la produzione di un interstizio, una sorta di sospensione che trova un evocativo riferimento nell’immagine dell’“idiota” come personaggio concettuale, come qualcuno cioè che mette in dubbio le certezze, che rifiuta l'accordo immediato imponendoci di rallentare i nostri movimenti (anche mentali). In questa sospensione, l'autorità della conoscenza può essere messa in discussione: «Sappiamo, la conoscenza esiste, ma l'idiota richiede che rallentiamo, che non ci riteniamo autorizzati a credere di possedere il significato di ciò che conosciamo» (Stengers 2005: 995).

Da questa prospettiva – di un insieme problematico e sperimentale – presenterò alcune situazioni che illustrano i nostri contesti di lavoro e di vita, nell’intento di rallentare e muoverci al loro interno seguendo queste due questioni: chi ha il diritto di parlare e per quali motivi; non ci è permesso credere di possedere, o di decidere, il significato di ciò che sappiamo. Le situazioni sono organizzate seguendo due possibili diversi ordini di questioni, presentate a partire da alcune scene, o da scenari emblematici. Un primo ordine riguarda questioni più marcatamente epistemologiche e pragmatiche, o di circolazione delle conoscenze e delle persone; il secondo riguarda il livello che riferirò come istituzionale, anche per identificare come questo livello possa incidere sulle prime questioni ripartate.

La mia posizione nel produrre queste riflessioni è anche contrassegnata da recenti comprensioni su una caratteristica comune a tutti i miei *setting* di ricerca: il passaggio da una condizione di non scolarizzazione ad un massiccio coinvolgimento delle ultime generazioni in intensi processi scolastici. Ciò vale sia per i bambini delle *favelas* che ho incontrato negli anni '80 in Brasile (a Belo Horizonte/MG) per le strade e le vie comunitarie; sia per i gruppi di bambini/e, ragazzi/e Sinti e Rom che ho frequentato in Italia (a Bologna e Bolzano) negli anni '90; sia, infine, per i gruppi, ragazzi e ragazze di diversi popoli indigeni in Brasile (di Minas Gerais e Roraima) i cui spostamenti seguono dagli anni 2000.

Con la presa di distanza che il tempo ha prodotto, mi sono resa conto che il percorso che ho intrapreso in termini di esperienza sul campo mi ha portato a una doppia intersezione, nello spazio e nel tempo. Ho iniziato a praticare l'etnografia nel contesto urbano, il che implicava la conoscenza delle sue matrici nella ricerca con i cosiddetti “nativi” (a cui si riferiva Malinowski nel 1922) e, di conseguenza, la valutazione delle implicazioni e dei necessari slittamenti concettuali quando la ricerca veniva condotta in ambiente urbano,

nella società del ricercatore. In seguito, in Italia, ho vissuto un'esperienza di ricerca urbana con dei collettivi umani che mettono alla prova tutte le categorie dell'antropologia – i vari gruppi “zingari” – ma la cui esistenza è fortemente associata alla nascita e alla crescita del moderno mondo urbano europeo. In seguito, sono arrivata alla convivenza con le popolazioni indigene in Brasile – “i nativi”, nel senso stretto del termine – già nel periodo di revisione programmatica dell'antropologia riguardo la pratica dell'etnografia e, in particolare, con la forte influenza dell'etnologia indigena sudamericana nel panorama nazionale ed internazionale. Pertanto, un incrocio tra tempo e spazio, tra approcci che vanno dal più vicino al più lontano, in direzioni diverse – fino ad arrivare a confrontarmi, da quando sono arrivata all'UFMG, negli ultimi 20 anni, con un'inusitata contingenza, anch'essa in doppia direzione: trovare le scuole nei villaggi indigeni e trovare gli studenti indigeni nell'università.

Non ho intenzione di rivisitare in dettaglio, in questa sede, ciascuno di quei contesti ed esperienze vissute. Mi concentrerò sulla terza, e contemporanea, fase. Dai due contesti precedenti, riprenderò brevemente alcuni particolari che hanno influenzato tutto ciò che è stato fatto sin da allora. Come ha già sottolineato Lave (2019), un progetto etnografico può essere visto come una sorta di preambolo per il seguente, ed è questa la ragione per cui riprendo questi spunti.

Nel corso degli anni '80, mentre conducevo la ricerca sulla vita quotidiana dei bambini nelle *favelas*, ho seguito il dibattito interno all'antropologia urbana che ha insistito sul bisogno di rivedere la nostra posizione di etnografi nel contesto delle grandi metropoli, per mettere in questione i presupposti sottostanti alle forme di conoscenza che tale esperienza urbana può produrre. Abbiamo dovuto prendere le distanze da questa presunzione, al fine di conoscere la molteplicità delle vite urbane. Il lavoro sul campo mi ha mostrato che la scuola elementare era vissuta dagli stessi bambini e bambine delle *favelas* come un ambiente femminile, in cui erano evidenti le posizioni distinte tra ragazzi e ragazze. Un secondo aspetto: nonostante il lungo tempo quotidiano trascorso dai bambini a scuola (una novità per quella generazione), sono rimasta sorpresa dalla mancanza di diretti riferimenti alle esperienze scolastiche: in nove mesi di lavoro sul campo, l'argomento della scuola è emerso spontaneamente soltanto due volte nelle conversazioni e nei giochi dei bambini.

In altri termini si è resa visibile l'importanza di ciò che è accaduto fin dagli anni '80, quando l'istruzione obbligatoria è stata universalizzata in Brasile. Le scuole secondarie sono state occupate nel 2013 dagli studenti, per contrastare diverse azioni del governo federale e, in alcuni casi, statale. Questo è uno dei movimenti di resistenza più significativi contro gli enormi e autoritari cambiamenti politici che i brasiliani si trovano ad affrontare oggi (Carvalho, Medaets, Mezie 2019). Qualcosa è cambiato, potremmo anche dire, sistemicamente. Non sappiamo abbastanza di questi cambiamenti, poiché la ricerca non si è ancora occupata dalle esperienze scolastiche in quest'ottica più ampia relativa ai recenti movimenti. Qui abbiamo molte connessioni tra le politiche specifiche per la scolarizzazione degli indigeni ed esperienze e lotte all'interno delle più ampie politiche educative in Brasile, che esplorerò più avanti.

Già nel periodo italiano, negli anni '90, ho lavorato con donne, uomini e bambini “zingari”, concentrandomi sulle loro esperienze vissute nelle grandi città europee. Ciò mi ha fornito un percorso privilegiato per accedere a un punto di vista esterno riguardo alla cosiddetta “moderna società urbana”. Gli “zingari” sono descritti come coloro che

“hanno rifiutato la proletarianizzazione”; un gruppo etnico emerso nella moderna Europa esattamente in interazione con – e in reazione contro – le sue caratteristiche principali. Innanzitutto, abbiamo l'idea di proprietà e valore economico riguardo agli oggetti, alle attività e alla terra stessa. Questa “separazione nell'immersione” (Piasere 2002), questa esperienza di continua vicinanza senza arrendersi alla società dei *gagé* era un ambiente unico per (ri)conoscere la società urbana moderna, attraverso le relazioni dei vari gruppi “zingari” con i mondi e i modi dei non “zingari”. La convivenza prodotta in questo ambiente particolare mi ha reso ulteriormente consapevole della mia posizione, e mi ha portato alla scoperta scioccante in cui mi descrivevo come “un patetico esemplare del mondo del lavoro”. Mondo del lavoro in cui, secondo un'adolescente Sinti, “la scuola è obbligatoria; ma il lavoro no”⁴ (Gomes 1998).

L'etnografia arrivata in Brasile all'inizio degli anni 2000 aveva, quindi, conoscenza critica del contesto educativo brasiliano da un lato, e dall'altro, era diventata più sensibile e consapevole delle specificità della moderna società urbana, quando iniziò a lavorare con le popolazioni indigene. Il quadro giuridico creato dalla Costituzione (1988) e dalla Legge Quadro dell'Educazione Nazionale (LDB, 1996), che insieme portarono alla possibilità di una “istruzione specifica, differenziata, interculturale, bilingue”, ha generato una grande varietà di concrete esperienze di scolarizzazione. Da allora, l'intenso processo di scolarizzazione ha coinvolto praticamente tutti i gruppi indigeni, da coloro che hanno trovato in questo nuovo quadro la possibilità di sviluppare finalmente ciò che avevano già cercato di provvedere alle loro comunità (come gli *xakriabá*⁵, popolo dal quale provengono molti giovani indigeni che oggi frequentano le università, alcuni di loro già iscritti al master e dottorato); a popoli, come gli *yanomami*⁶, che nello stesso periodo hanno iniziato i primi passi per dare inizio a un progetto educativo equiparabile a una scuola elementare (secondo i loro interessi). D'altra parte, nonostante il quadro giuridico a garanzia della specificità di questa offerta scolastica, c'è una tensione permanente provocata dai dispositivi istituzionali che tendono all'omologazione ai modelli scolastici dominanti, spesso attraverso procedure normative che regolamentano gli operati amministrativi e i finanziamenti. È stato questo quadro contraddittorio che ci ha riuniti – indigeni e non indigeni; studenti, insegnanti, ricercatori e diverse figure delle comunità – sia in attività nel campus universitario, sia in quelle regolarmente sviluppate nei territori indigeni⁷, con una crescente circolazione di tutte le figure tra questi due poli. Questo è il contesto etnografico al quale rivolgo ora uno sguardo attento, nel tentativo di attivare quel rallentamento proposto da Stengers.

⁴ Si trattava allora di giustificare le sue assenze dal posto di lavoro, mentre in precedenza era conosciuta per la frequenza molto regolare della scuola, aspetto piuttosto insolito in quei tempi.

⁵ Circa 10.000 persone, che usano il Portoghese come lingua vernacolare; la loro terra sta nel nord-ovest del Minas Gerais (altopiano del Brasile centrale, all'interno del bioma definito *cerrado*), una regione conosciuta come *os gerais*, o *sertão*, che soffre per la siccità cronica.

⁶ Circa 40.000 persone, che vivono nella foresta equatoriale nella regione amazzonica (stato di Roraima, ai confini con il Venezuela), che hanno sei diverse lingue vernacolari yanomami.

⁷ L'organizzazione didattica del corso di laurea specifico prevede che gli studenti vengano spostati in città per cinque settimane ad ogni semestre e che regolarmente i docenti svolgano attività formative semestrali nei villaggi indigeni. Quindi, il movimento tra l'università ed i villaggi è diventato parte costitutiva e ordinaria delle attività di tutti.

Passi per una *experimental togetherness*

La descrizione di una prima scena accademica può offrirvi un quadro iniziale. L'episodio è avvenuto quando un insegnante indigeno, Isaac Ashaninka, partecipò ad una conferenza di Marshall Sahlins all'UFMG. Nel 2007, Sahlins è stato invitato all'UFMG, dove ha ricevuto il titolo Doctor Honoris Causa, in concomitanza con la creazione del programma di dottorato in Antropologia e Archeologia e con l'avvio delle attività del nostro corso di laurea specifico per insegnanti indigeni.

Il programma includeva l'evento ufficiale di conferimento del titolo; e una lezione magistrale per il pubblico accademico. Avevo un gruppo di studenti indigeni nel mio corso al momento della cerimonia ufficiale. Abbiamo deciso che saremmo andati tutti alla cerimonia. Il discorso di Sahlins per quel giorno è stato tradotto e fatto circolare in anticipo e, con gli studenti, ne abbiamo discusso prima della sua presentazione.

Il giorno della cerimonia ufficiale la sala era gremita di studenti indigeni, fatto di cui Sahlins era consapevole ed entusiasta al punto di farvi riferimento durante il suo discorso. Inoltre (particolare importante che esplicita una vera e propria presa di posizione/dichiarazione politica) – il testo è stato proiettato in portoghese mentre Sahlins parlava in inglese. Dopo la cerimonia, fu lui stesso a chiederci di invitare alcuni rappresentanti indigeni (studenti e anziani) a incontrarlo personalmente alla reception più tardi quella sera.

Il giorno della conferenza magistrale, le notizie su Sahlins erano circolate tra gli studenti e i rappresentanti indigeni e la maggior parte di loro intendeva partecipare. Tuttavia, a differenza di quanto accaduto per la prima comunicazione, il secondo testo di Sahlins non fu preliminarmente reso disponibile e nessuno si aspettava questa “nuova situazione”. Il titolo della conferenza era *Il re straniero*, un testo oggi abbastanza celebre (Sahlins 2008). L'argomento era complesso, cito qui dal suo abstract:

Stranger-king formations in Indonesia and Oceania are set in the larger context of similar polities the world around. Across these societies, the same structures of the potency of alterity appear in a variety of political forms – the experiential archetype of which, it is argued, is the transaction of vitality between consanguinal and affinal kindreds. The conclusion is that elementary forms of kinship and politics are one.

Nell'aula, tutti i posti in prima fila erano occupati dagli indigeni, mentre per la fruibilità dei contenuti era stata predisposta la traduzione simultanea. L'argomento fu progressivamente presentato in un denso linguaggio accademico e la traduzione, sfortunatamente, fu un disastro completo. Le persone che avrebbero dovuto seguire la conferenza in portoghese erano completamente perse, compresi molti dei nostri studenti, indigeni e non indigeni. Dopo 40 minuti di questa incomprensibile situazione molti indigeni si alzarono per andarsene, seguiti da molte altre persone tra il pubblico, il che provocò disagio e sconcerto tra studiosi e colleghi.

Ero seduta in fondo all'auditorium in compagnia di Isaac Ashaninka, un noto giovane insegnante indigeno dell'Acre (uno Stato nel nord-ovest dell'Amazzonia), che era stato invitato a lavorare all'UFMG con gli studenti indigeni in qualità di esperto e studioso

del suo popolo⁸. Isaac rimase fino alla fine della lezione, seguendo la traduzione calmo e concentrato con il suo auricolare (non sa parlare inglese). Alla fine, gli chiesi cosa ne pensasse della lezione di Sahlins. Lui sorrise e mi rispose con calma: «Ha ragione lui, il potere viene dal fuori».

La sua così netta ed immediata comprensione mi colpì. Non riuscivo a immaginare nessuno dei nostri studenti non indigeni, senza una rigorosa e precisa preparazione precedente, che potesse essere così accurato nel sintetizzare la tesi di Sahlins.

Le due scene, pur sinteticamente descritte e in mancanza di dettagli che non è possibile riferire in questa sede, evocano diversi tipi di pratiche discorsive e di regimi di enunciazione. Sarebbe necessario un deciso impegno per registrare tutti i passaggi che si sono succeduti in momenti e con articolazioni diverse, per rendere possibile soffermarsi a ripensare e chiedersi: chi è stato a parlare; quale posizione ha assunto; in quale lingua e quale statuto ha assunto il discorso pronunciato? Le mediazioni linguistiche, come ha osservato un arguto insegnante indigeno, Damazinho Maxakali, sono sempre unidirezionali. L'interculturalità, secondo lui, si rivelava come l'esercizio di fare ascoltare il portoghese, tutto il tempo, a quelli che non lo parlano. Questo rapporto disuguale da lui percepito tra le lingue indigene e non indigene si riproduce nei diversi livelli e tra le diverse lingue.

Complessivamente, la scena ci consente di ripensare i due diversi momenti: il primo, quando le interazioni sembravano sotto controllo, quando venivano fornite le "mediazioni necessarie" e ciascuno dei personaggi poteva "godersi" la situazione in modo "corretto". Niente era stato sorprendente, tutti sembravano contenti. Non era avvenuto nessun attraversamento delle frontiere. Nel corso della seconda interazione, al contrario, è emerso qualcosa di veramente importante, qualcosa ha provocato l'apertura di fratture nell'apparente accordo a supporto della scena. Mi sono resa conto che Isaac aveva seguito l'argomento da una posizione molto specifica, come ascoltatore indigeno. Lui parlava dalla posizione di esperto, a proposito di qualcosa che in qualche maniera già conosceva.

Questa percezione ci ha reso consapevoli dell'importanza di produrre altre situazioni del genere: in cui è possibile che persone diverse possano connettersi in situazioni inaspettate, anche se partono da diversi sistemi di conoscenza, da posizioni diverse rispetto ad alcune conoscenze specifiche e persino da lingue diverse.

La mia prima reazione in quel momento fu pensare che Isaac avrebbe dovuto star seduto accanto a Sahlins, nel ruolo di *discussant* della sessione – considerando quanto fosse immediata la comprensione che aveva espresso. Isaac avrebbe potuto parlare di questo stesso argomento dal suo punto di vista, in base all'esperienza del suo popolo e alle relazioni che intrattiene con i bianchi e con i loro vicini indigeni⁹. Il rapporto con gli altri, oppure "l'economia simbolica dell'alterità" (Viveiros de Castro 1996) è un tema ricorrente nelle etnografie amazzoniche e nelle narrative mitiche. E sarebbe stato molto interessante avere questo contrappunto tra conoscenze diverse che sembravano convergere a un certo

⁸ La presenza degli studenti indigeni del FIEI al campus ha una cadenza semestrale, e dura circa cinque settimane. In ogni semestre, abbiamo studiosi indigeni (anziani, esperti, sciamani, leader politici e altre autorità) che vengono a sviluppare alcuni argomenti per gli studenti indigeni in seminari specifici, aperti anche ai non indigeni.

⁹ Gli Ashaninka sono un popolo caratterizzato da intense relazioni intrattenute con i loro vicini (Gow 2011).

punto. Tuttavia, in verità, lui guardava la scena da una grande distanza. E sappiamo tutti che non è così semplice indurre/produrre questo tipo di convergenza.

Allo stesso tempo, ciò che Isaac è stato in grado di percepire nella lezione avrebbe potuto essere reso invisibile o addirittura diventare irrilevante, considerando i molteplici incroci all'interno della situazione: tra diverse lingue (inglese, portoghese e ashaninka), tra specifici luoghi di conoscenza, tra posizioni di enunciazione e potere estremamente diversificate. La scena è comunque emblematica nel descrivere le situazioni con cui abbiamo a che fare con le presenze che si sono moltiplicate nell'università e nei villaggi indigeni. Sono grandi le difficoltà di modificare le demarcazioni e gli inquadramenti degli incontri, di considerare le possibilità di interazione che consentano la visione reciproca sui processi condotti da entrambe le parti – non solo dai non indigeni e dalle loro istituzioni verso gli indigeni, ma viceversa¹⁰ – anche se non è ancora del tutto chiaro ciò che viene esplicitato. Sebbene ci sia, a livello programmatico e progettuale, un dichiarato tentativo (o una dichiarazione di intenti) di produrre possibili convergenze, o di cercare possibili articolazioni tra questi differenti processi¹¹.

«Sappiamo, la conoscenza c'è. Ma non siamo autorizzati a credere di possedere il significato».

Esperimenti di esperienza: rovesciare posizioni e riconfigurare luoghi di incontro

Le prossime due situazioni si riferiscono ad attività che sviluppiamo sulla falsariga di ciò che Leonardo Piasere, nel descrivere la pratica dell'etnografia, ha definito come un "esperimento di esperienza".

Nel 2012 ha avuto luogo un primo esperimento, un incontro sui temi della scolarizzazione e delle tradizioni indigene, o dell'educazione tradizionale indigena, occasione in cui è stata proposta un'inversione nelle posizioni e nei ruoli di enunciazione. La maggior parte dei presenti all'incontro (40 su 60) erano indigeni, di 16 differenti popoli da ogni angolo del paese, ed erano loro che guidavano le attività. Gli antropologi hanno assistito alle presentazioni e la loro presenza aveva lo scopo di facilitare le interazioni tra i partecipanti, dando priorità alle interazioni tra i rappresentanti dei 16 popoli presenti all'incontro. Gli antropologi dovevano, cioè, agire in modo secondario e complementare rispetto alle interazioni tra gli indigeni stessi, in uno scenario "seminariale", realizzato però in un piccolo albergo in montagna, un ambiente ritirato e calmo, con spazi interni per fare le riunioni, ma anche con la possibilità di riunirsi all'aperto.

Dopotutto, cos'è "educazione tradizionale" e cosa significa un suo possibile rapporto con la scuola? Sotto la spinta di quest'interrogativo sono emerse diverse risposte, molte delle quali hanno riguardato la selezione dei rappresentanti di ogni popolo autorizzati a parlare e le modalità attraverso le quali hanno deciso di parlare (quattro dei popoli hanno invitato

¹⁰ Mi riferisco qui all'idea di "pacificare i bianchi", come proposto nel volume curato da Albert e Ramos (2000) *Pacificare i bianchi: cosmologie di contatto nell'Amazzonia settentrionale*.

¹¹ In quegli anni iniziali, in seguito, abbiamo ricevuto Marilyn Strathern all'UFMG e ho avuto occasione di porle la domanda su come insegnare antropologia agli studenti indigeni, se sia come insegnare ai non indigeni. Strathern non ha risposto immediatamente, ha chiesto del tempo, e soltanto in un secondo momento, alcuni giorni dopo, mi ha riportato sua risposta: "non è la stessa cosa perché la loro ignoranza è differente della nostra ignoranza".

rappresentanti anziani, considerati alte autorità; altri hanno scelto insegnanti o persone considerate esperti sull'argomento).

Di questo evento, riferirò soltanto una scena che coinvolge due diversi popoli che vivono in regioni molto distanti: gli xerente (popolo di lingua akwen del Brasile centrale) e gli ye'kwana (popolo di lingua karib, dell'Amazzonia). E riferirò brevemente gli ulteriori svolgimenti, tra gli ye'kwana, a partire da questo primo incontro.

La scena – che colpì profondamente tutti – si riferisce al pianto rituale di *Dona Isabel xerente*, in ginocchio davanti *Seu Vicente Castro*, lo sciamano ye'kwana, una scena che ci porta a pensare alle possibili relazioni tra i diversi popoli indigeni (piuttosto che concentrare l'attenzione soltanto sulle relazioni con i non indigeni). Il discorso fortemente politico di *Dona Isabel xerente*¹² riguardo al dominio del territorio e ai pesanti cambiamenti avvertiti sempre più nella vita quotidiana del villaggio provocò forti reazioni. Alternando il portoghese e lo xerente, *Dona Isabel* sottolineò la difficoltà nel mantenere il controllo sociale tradizionale in relazione ai molti cambiamenti che hanno avuto luogo nei villaggi xerente, alle continue invasioni delle loro terre, ai problemi della conduzione della vita quotidiana e delle cure ad essa inerenti, anch'esse in parte rientranti nell'ambito dei servizi sanitari. La gravità del discorso pronunciato da *Dona Isabel* richiedeva, in consonanza con simili scene tra gli xerente, che fosse seguito da un pianto rituale. Pure in assenza di un'autorità maschile del suo stesso popolo, *Dona Isabel xerente* fece il pianto rivolgendosi all'autorità maschile presente, lo sciamano ye'kwana, *Seu Vicente Castro*. Con questo atto rituale si concluse il discorso di *Dona Isabel* e sua nipote, un'insegnante che l'aveva accompagnata alla riunione, aggiunse velocemente alcuni commenti improvvisati.

Questa scena evoca la possibilità di un processo di scambio e conoscenza reciproca tra le stesse popolazioni indigene, possibilità che sembra essere abbastanza remota eccetto per le persone che sono attiviste nei vari movimenti. La categoria "indigeno", in quanto termine giuridico diventato di uso corrente, è in costante ricostruzione e non riguarda una comune percezione stabilizzata tra quelli a cui si riferisce. Persino la dinamica delle interazioni tra le popolazioni vicine e le relazioni sociali segnate per la liminalità linguistica e culturale è ancora poco conosciuta (Gow 2014). La polarizzazione nel rapporto con i bianchi domina l'intero scenario, sia che si tratti di produzione accademica, proposte di azioni o politiche riguardanti i popoli. Come ha sottolineato M. Goldman (2014), rivolgere l'attenzione a ciò che ha chiamato "la relazione afro-indigena", nel tentativo di dare visibilità alle situazioni di contatto tra nativi americani e *quilombolas*, permette di mettere in luce come tali interazioni si diffondono nelle più svariate configurazioni in contesti regionali specifici. Questo è un argomento nuovo e poco conosciuto in Brasile, che ha anche una sua correlazione nello scenario universitario.

Inoltre, nel 2012 è stato avviato un percorso con gli ye'kwana, che ha avuto continuità attraverso un programma di produzione di materiali scritti nelle lingue indigene da fare circolare nelle comunità e nelle loro scuole. Abbiamo assistito progressivamente al riposizionamento di *Seu Vicente Castro* in relazione alla registrazione di narrazioni mitiche, soprattutto in video. Nell'incontro del 2012, *Seu Vicente* non ci permise di

¹² Gli *xerente*, auto-riferiti *ak'wen*, formano assieme agli *xavante*, auto-riferiti *a'wen*, del Mato Grosso, il ramo centrale delle società di lingua Jê. Gli *xakriabá*, attualmente situati a Minas Gerais e gli *akroá* (estinti), sono considerati anche loro un popolo ad essi collegati linguisticamente e culturalmente. Con una popolazione di circa 4.000 persone, sono abitanti del *cerrado*, negli altopiani del Brasile Centrale.

scrivere di fronte a lui. Iniziò il suo discorso, poi lo interruppe e ci interrogò sul perché stessimo scrivendo. Immediatamente posammo le penne e assumemmo una chiara posizione di ascolto, senza più produrre registrazioni scritte. Egli, però, permise che la scena fosse registrata in video, con l'impegno, controllato da suo nipote, che le registrazioni non sarebbero state rese disponibili ad un pubblico esterno senza una sua preventiva autorizzazione.

Gli ye'kwana si avvicinano alla scuola in modo singolare, perché sono guidati dalla previsione, presente nelle loro narrative mitiche, di una rinascita dell'umanità dopo una grande distruzione prodotta dal contatto con i bianchi, in particolare dall'uso della scrittura e dai libri dei bianchi (Andrade 2012). In questa rinascita, tutte le conoscenze saranno importanti per la ricostruzione del mondo.

Per quel nostro incontro, *Seu Vicente* decise di fare una presentazione insolita – ha narrato il mito della creazione, ma con un lungo preambolo in cui ha spiegato la sua presenza lì (Andrade, Yuduwana 2017). Ha chiarito che non era venuto all'evento a causa dell'invito, ma perché aveva sognato che avrebbe dovuto fare qualcosa di importante a Minas Gerais.

Se torniamo al bellissimo libro di David Guss (1990) sugli ye'kwana, vediamo quanto fosse insolita questa situazione. Guss racconta la sua sorpresa nello scoprire che nel villaggio non c'erano tempi espliciti e strutturati per la narrazione. Ha dovuto diventare un intrecciatore di cestelli per arrivare ad ascoltare la narrativa mitica che intendeva registrare. Lo storytelling è emerso come parte di un insieme articolato di attività che includevano contemporaneamente diversi aspetti, e non solo quelli discorsivi, che sono stati organizzati attorno alla produzione di oggetti artigianali dagli ye'kwana, abili produttori di artefatti tra i più sofisticati reperibili tra gli amerindi.

Il percorso intrapreso con gli ye'kwana solleva la questione di come affrontare le diverse forme di enunciazione, di cui abbiamo conoscenza sul campo e attraverso varie etnografie, ma che diventano -- irrilevanti? non appropriate? irraggiungibili? irrealizzabili? Quale aggettivo dovrebbe essere usato per caratterizzare l'assenza assoluta di queste forme di enunciazione nelle situazioni in cui ci troviamo all'interno delle università; e spesso anche quando ci incontriamo nei villaggi indigeni per affrontare argomenti relativi alle nostre attività congiunte?

Questa situazione, tuttavia, non ha impedito un accordo attorno alle attività con gli ye'kwana per quanto riguarda la produzione di materiali nella loro lingua. Sebbene a partire da presupposti diversi, entrambe le parti sono arrivate a quello che Mauro Almeida (2003) ha definito un accordo pragmatico¹³. L'intero processo di produzione di qualsiasi "artefatto" (sia un libro, oppure un video), dalla definizione dell'ortografia alle decisioni più complesse, è discusso nelle comunità sempre con un'ampia partecipazione; questa è una forte caratteristica degli ye'kwana. Così come è stata loro la decisione di avviare

¹³ «Esistono diversi sistemi cognitivi e procedurali che sono complementari o in conflitto. Ma esiste una commensurabilità pragmatica tra questi sistemi quando vengono confrontati. Ci sono nozioni di verità che sono accettabili localmente sia da coloro che credono nel caso, sia da coloro che credono nella stregoneria. La nozione di un "accordo pragmatico" significa solo che due contendenti sanno che un certo oracolo o una lotteria possono portare la morte — sebbene questa sia "ontologicamente" distinta per ognuno di loro». (Almeida 2003: 18). Nel caso della produzione di materiale scritto, ci sono questioni controverse talvolta chiare e incisive, e siamo certi che le premesse che guidano i partecipanti possono essere estremamente diverse — ed è quando siamo in procinto di "lavorare o produrre insieme" che ne siamo consapevoli.

la registrazione video di tutte le narrative mitiche – una decisione guidata dallo stesso *Vicente Castro*, che attualmente dirige le produzioni.

Il secondo esperimento di cui vorrei rendere conto ha avuto luogo nel 2015, con il seminario "Mangiare come persone" [*Comendo como Gente*]¹⁴, che abbiamo intenzionalmente caratterizzato come “un incontro di antropologia ed educazione”. L'argomento di base era il cibo e la commensalità: mangiare correttamente (al momento giusto, le pietanze giuste e con le persone giuste) per modellare corpi appropriati, dove la centralità della produzione del corpo si traduce in gran parte in ciò che potrebbe essere riconosciuto come intento educativo (se il termine può essere applicato qui) nelle diverse cosmologie amerindie.

In questo incontro, il rapporto tra antropologi e i loro partner sul campo – di solito una situazione molto intima e isolata – è stato rivisitato ed è stato, in un certo senso, esposto e reso visibile davanti agli altri casi. Nel seminario, il discorso antropologico è stato presentato dai ricercatori fianco a fianco, in una comunicazione condivisa insieme agli "indigeni/interlocutori nativi". In effetti, risultava ben chiaro che erano gli esperti indigeni che "educavano" gli antropologi, come ha affermato Dominique Gallois. Ogni presentazione avveniva in coppia, di fronte ad altre coppie di antropologi/esperti indigeni – in tutto una dozzina di presentazioni di questo genere, di dodici differenti popoli. L'evento ha prodotto una forte reazione e coinvolgimento in tutti i partecipanti, dagli antropologi senior alle generazioni intermedie di neolaureati; fino ai dottorandi e ricercatori in formazione.

Dal punto di vista degli indigeni, la grande novità dell'incontro è stata la possibilità di osservare le relazioni tra diversi antropologi e i loro interlocutori-partner indigeni. Come in una *reverse ethnography* (Wagner 1975), l'aspetto che ci hanno segnalato come più significativo è stata la possibilità di avere accesso a situazioni ed interazioni simili a quelle che vivono e che, così dispiegate in serie e rese visibili, hanno permesso loro di comprendere meglio il modo in cui le pratiche di conoscenza sono prodotte tra le università e i villaggi indigeni, nelle relazioni con antropologi e altri ricercatori o altre parti interessate. Queste pratiche sono note a loro attraverso le interazioni – uniche – che mantengono con quelli che sono i loro diretti interlocutori (a volte con più di un ricercatore, ma sempre limitati all'esperienza del proprio popolo e nei suoi villaggi). Assistere a questo complessivo insieme di coppie in azione ha prodotto un altro tipo di percezione e di effettiva conoscenza sulla natura di questi rapporti.

Nonostante tutti i cambiamenti attuali ai quali alludiamo con queste scene, è importante tenere conto che l'immersione etnografica "classica" – andare sul campo e provare l'esperienza della presenza etnografica completamente coinvolta in una determinata comunità – rimane possibile e continua ad essere attivata da studenti e ricercatori non indigeni, che hanno prodotto molte interessanti tesi e dissertazioni in questo periodo. Ciononostante, nell'altra direzione, ciò che offriamo in cambio ai nostri partner indigeni – quando sono loro che si spostano “sul campo”, ossia, vengono nelle università – è un'immersione impoverita e difficile nel nostro contesto di vita e di lavoro, se pensiamo al

¹⁴ Il titolo del seminario (*Comendo como Gente*) è lo stesso del noto libro di Aparecida Vilaça, in cui gioca con l'ambiguità del termine "como". In portoghese, il titolo potrebbe essere letto sia nel senso di "mangiare come le persone", sia come riferimento al cannibalismo "mangiare (o mangio) le persone".

modo in cui gli studenti e le persone delle varie comunità indigene vengono a conoscenza di come si organizzano e funzionano le nostre istituzioni.

Un parallelo interessante è nato dal confronto tra ciò che gli indigeni ci hanno riportato su questo incontro “all’inverso” e l’articolo di Peter Gow (2011) che nasce da una domanda posta da Daimã, una donna yudjá, in una situazione singolare verificatasi nella casa di Tânia Stolze Lima, con la quale ha una collaborazione da decenni. La domanda che Daimã propone a Gow può essere una diretta provocazione sulle osservazioni fatte dai nostri ospiti al seminario del 2015: «You are the white person of the piro indigenous people, just as Tânia is the white person of the yudjá indigenous people. I have noticed that most white people do not like us indigenous people very much. So why do you like indigenous people?¹⁵» (Gow 2009: 21).

Come osserva Gow, si trattava di una questione etnografica in cui i ruoli erano invertiti e in cui il confronto tra le relazioni degli antropologi con i loro partner serviva da sfondo per la formulazione di una domanda fatta in modo tanto diretto da destabilizzare l’interlocutore (qualcosa di simile a ciò che è stato riferito dagli altri partecipanti al seminario, potremmo dire). Ciò ha costretto l’interlocutore a prepararsi a rispondere. La prima risposta di Gow fu che gli indigeni avevano “qualcosa che noi abbiamo perso”, aggiungendo che lui non sapeva esattamente di cosa si trattasse, ma che sperava che gli indigeni lo sapessero e glielo dicessero. Inoltre, la domanda di Daimã ha evocato per lui ricordi d’infanzia dei quali, sebbene molto forti, l’antropologo non è riuscito a identificare immediatamente il motivo scatenante. L’articolo è il resoconto dettagliato della produzione della risposta, poiché impiegò molto tempo per arrivare ad una prima formulazione. L’articolo presenta anche l’analisi dell’origine della risposta (la sua ontogenesi) al fine di chiarire ciò che la domanda ha messo in moto in relazione ai suoi ricordi – ben oltre ciò che avrebbe potuto essere previsto dall’autore.

Nelle parole di Gow:

So I had Daimã’s question, my reply, a childhood memory, and the certainty that they were all in some way connected, but I had nothing concrete yet. I knew I could feel something, but I did not know what it was. I was not yet aware of what my reply to Daimã’s question meant¹⁶ (Gow 2009: 23).

«Sappiamo, la conoscenza c’è. Ma non siamo autorizzati a credere di possedere il significato...».

Percorsi accademici e inventività indigena: alla ricerca di un inquadramento etnografico in tempi di cambiamento

In questa prossima situazione, passiamo a quel livello di questioni che ho prima riferito come istituzionale, e che riguarda la nostra attività più ordinaria, cioè il corso di formazione per insegnanti indigeni. Al FIEI, come abbiamo accennato prima, la gestione

¹⁵ «Sei la persona bianca del popolo piro, proprio come Tânia è la persona bianca del popolo yudjá. Ho notato che alla maggior parte dei bianchi non piacciono molto noi indigeni. Allora perché ti piacciono gli indigeni?»

¹⁶ «Quindi, avevo la domanda di Daimã, la mia risposta, un ricordo d’infanzia e la certezza che fossero tutti in qualche modo collegati, ma non avevo ancora nulla di concreto. Sapevo di poter sentire qualcosa, ma non sapevo cosa fosse. Non ero a conoscenza di cosa significasse la mia risposta alla domanda di Daimã».

condivisa è attualmente affidata al Consiglio Consultivo Indigeno, la cui attuazione configura l'istanza direttiva più alta del corso, introducendo la rappresentanza dei leader indigeni accanto al collegio dei docenti (istanza prevista nel quadro istituzionale dell'università). La composizione mantiene la logica paritaria tra indigeni – studenti e leader politici – e non indigeni. Cioè, se dobbiamo essere attenti alla raccomandazione della Convenzione ILO 169, la consultazione con le popolazioni indigene in uno scenario di presenza continua – come è il caso dell'UFMG in questi ultimi venti anni – deve essere condotta in modo sistematico e organico in relazione alle attività sviluppate.

Questa prima digressione serve a situare un quadro che, sebbene apparentemente amministrativo-burocratico, è in realtà eminentemente politico e che è importante tenere presente per introdurre i vari scenari in cui avvengono le interazioni. In altre parole, oltre alla presenza nelle terre indigene (in particolare in alcuni villaggi e comunità in cui sono svolte delle attività di ricerca e di “terza missione”¹⁷), la convivenza con le comunità e le persone indigene è sempre stata contrassegnata da un'intensa presenza degli stessi indigeni nei luoghi e negli spazi universitari, nonché dalla nostra presenza assieme a loro in altre istituzioni, condividendo situazioni e attività con cui i programmi universitari si sono interfacciati.

Questo scenario più ampio — che riguarda le attività nei villaggi (sempre molto più gratificante — e più in linea con il repertorio di azioni e atteggiamenti che di solito vengono associati all'esperienza di ricerca sul campo) — include quindi la continua interazione con gli indigeni all'interno dell'università stessa e in situazioni correlate. Questa gamma di movimenti e situazioni, in altre parole, ci ha fatto passare da una percezione dell'incontro “nel villaggio”, con tutta l'intensità che l'immersione provoca e conduce sulle interazioni, a questa molteplicità di incontri e transiti. I miei interlocutori-partner indigeni spesso mi segnalano la rilevanza e la necessità di questa attenzione alla dimensione più ampia.

Per cercare di produrre uno sguardo che possa raccogliere il modo peculiare in cui ogni popolo (e talvolta ogni comunità) gestisce le proprie relazioni con il mondo non indigeno, attraverso questa presenza nelle attività realizzate presso l'UFMG, introduco un approccio iniziale alla produzione delle monografie di conclusione del corso FIEI.

Una breve panoramica di ciascuno popolo serve a comprendere il quadro attuale.

Il popolo Xakriabá ha compiuto intensi e enormi sviluppi nel loro processo di scolarizzazione (Gomes, Silva, Santos 2013.). In 20 anni si è assistito a un cambiamento per cui dall'aver alcuni villaggi senza una sola persona alfabetizzata al punto da poter frequentare il corso specifico per formare maestri indigeni, si è passati ad una situazione in cui ora abbiamo oltre 500 giovani che hanno finito il liceo nelle scuole di villaggio e

¹⁷ Nel contesto universitario brasiliano per indicare la terza missione si usa il termine “*extensão*” per riferirsi a tutte le attività promosse da istituzioni universitarie destinate a creare un rapporto con le comunità in cui l'università è inserita e in generale con la società in senso più ampio, per diffondere il sapere anche fuori dalle mura dell'accademia mettendolo a disposizione di differenti gruppi e collettività. Nel caso in questione, queste attività, organizzate su svariati temi, dalle questioni ambientali a quelle economiche, anche su progetti culturali e formativi, hanno avuto continua espansione lungo questi vent'anni — nel mio caso specialmente tra gli Xakriabá. Tali attività hanno contribuito a sviluppare le proprie capacità organizzative di ogni popolo indigeno e ciò, oggi, può essere accompagnato attraverso l'attuazione pubblica di due giovani leader, Edgar Xakriabá, diventato un riconosciuto fotografo indigeno e Célia Xakriabá, attivista politica all'interno dei movimenti indigeni e delle donne.

stanno cercando di essere ammessi all'università. La scala demografica delle popolazioni indigene è sempre ridotta, e un'azione continua in termini di politiche di formazione produce rapidamente cambiamenti marcati e molto espressivi. Oggi abbiamo più laureati nei villaggi che posizioni per insegnanti da assumere nelle scuole. E abbiamo la prima insegnante Xakriabá che si è diplomata al FIEI che ha appena assunto l'incarico al Liceo statale del municipio locale come insegnante di sociologia (è stata l'unica nella regione che ha vinto il concorso indetto dall'Assessorato Statale alla Pubblica Istruzione).

Il popolo xakriabá ha una tradizione di leadership centralizzata e il suo ruolo nel Consiglio Consultivo Indigeno rispecchia questa organizzazione interna, che è in grado di abbracciare le questioni del corso e presentarsi ed essere rappresentati sempre in modo unificato.

Il popolo pataxó, la cui presenza è stata progressivamente allargata ai pataxó della parte meridionale dello stato di Bahia, ha progressivamente cambiato la propria partecipazione, aumentando la presenza di studenti provenienti da molti diversi villaggi. I pataxó di Bahia hanno anche richieste per la formazione di insegnanti ancora disattese e un quadro politico-amministrativo in cui viene imposta la necessità di essere diplomati come criterio antecedente all'appartenenza indigena (il conseguimento del diploma diventa quindi più urgente). I villaggi hanno i loro *cacique*, esiste un Consiglio di *Caciques*, ma non c'è centralizzazione in una stessa leadership di questo gruppo. Questa condotta non unificata nei territori si riflette nella forma di partecipazione al Consiglio, che si trova spesso a gestire alcune questioni che sarebbero di "ordine interno" (come denunciare qualcuno che ha ottenuto impropriamente le firme dei leader nei loro protocolli per l'ammissione all'università).

Il popolo maxakali ha atteso a lungo (pazientemente) le condizioni per la sua entrata nel corso e nel 2017, finalmente, in un processo selettivo accidentato che si è rivelato in seguito molto più problematico e incurante rispetto i riferimenti interni delle loro comunità, ha visto l'ingresso di quattordici persone, di cui quattro donne. Nell'ultimo periodo, inoltre, la sovrintendenza educativa regionale ha avviato un processo di riconoscimento delle attività scolastiche indigene oltre il livello della scuola elementare, invitando gli insegnanti a presentare "i contenuti didattici specifici della scuola maxakali". Con i consulenti assunti dall'Assessorato, è in corso l'elaborazione di una formazione a livello di scuole medie specifica per maestri maxakali al fine di condurre alla conclusione gli studi che precedono l'ingresso all'università. La loro partecipazione al Consiglio Consultivo dovrebbe rispettare le caratteristiche di un'organizzazione politica prettamente locale, dispersa tra i gruppi familiari, che si sono stabiliti in connessioni regionali sparse in tutti i loro territori.

All'interno di questo insieme (sperimentale!), forse è più appropriato dire che ciò che ha permesso di innescare un'azione congiunta è stato un accordo pragmatico (Almeida 2003) al quale si può fare riferimento, come la formazione degli insegnanti a livello universitario, ma che effettivamente opera con diverse ipotesi e implicazioni che si affiancano senza necessariamente essere condivise e interagenti. Nonostante tutto ciò, dobbiamo però assumere che i nostri interlocutori-partner indigeni insistano e decidano – strategicamente – di essere presenti all'università e di portare anche lì la gestione delle relazioni che hanno sempre condotto con i non indigeni.

Ho provato a proporre una sorta di “mappa del FIEI”, una rappresentazione dei territori in disputa all’interno del corso, per provocare quel rallentamento suggerito da Stengers. Una “mappa” per cercare di afferrare o essere toccato dalla provocazione che qualcosa di più importante è sul campo, che non si tratta soltanto di ciò di cui ci occupiamo direttamente: un corso di laurea per la formazione di insegnanti, ancorché indigeni, con le sue solite dispute tra territori disciplinari e gruppi accademici aggregati dalle dinamiche interne all’istituzione (anche se questo è, senza dubbio, una decisiva componente di questa mappa). Ci siamo chiesti, dunque, questa complessa configurazione dei "territori accademici" cosa rende possibile per studenti e ricercatori indigeni? Come si muovono all'interno di quelle che appaiono per lo più come (nostre) costrizioni?

In effetti, il corso ha, in una certa misura, preservato la possibilità per gli studenti di fare proposte trans-disciplinari. Vale a dire che viene dichiarata la libera circolazione per argomenti di ricerca, a prescindere dalla specifica abilitazione per l’insegnamento in cui ognuno è iscritto (al momento, queste abilitazioni sono ancora di accento disciplinare, cioè, aggregano discipline per area di conoscenza: scienze naturali; scienze umane e sociali; lingue, arti e letterature; matematica). Tale possibilità ha i suoi vantaggi e problemi ricorrenti, ma ha indubbiamente generato una certa libertà d'azione, che rispecchia ciò che abbiamo ora riferito come gestione delle relazioni: il modo in cui gli studenti fanno le loro scelte e, quindi, stabiliscono progressivamente, lungo gli anni, la configurazione di una possibile agenda di ricerca per ciascun popolo.

Questa possibilità di circolazione si sta espandendo mentre gli studenti stessi si fanno portavoce dei loro interessi. Posso dire che abbiamo quasi invertito l'ordine delle cose: è il personale docente, o l'università stessa, che impone i suoi (lenti) tempi di apprendimento (non di insegnamento!) e i diversi popoli indigeni, nostri interlocutori, riescono a gestire le loro relazioni all'interno di questa demarcazione delimitata e/o definita internamente. In verità, loro spingono i confini e le dinamiche dei "territori accademici" per superare la rigidità dei loro limiti.

Quindi, cosa si può leggere su questa "mappa dell'accordo pragmatico"? Innanzitutto, l'asse che definisce la centralità o la priorità programmatica del corso: la lotta per il mantenimento dei territori e delle lingue indigene. Sebbene nel documento ufficiale il nodo centrale sia la formazione degli insegnanti, la successiva discussione occorsa nella fase di implementazione delle attività ha portato a questa scelta strategica, che si esprime, tra altri aspetti, nella relazione di gestione condivisa attraverso la presenza dei leader nel Consiglio Consultivo Indigeno.

Un secondo ordine di richieste riguarda il contributo che le diverse comunità indigene portano in università, a partire dalle esperienze delle scuole nei loro villaggi e dalla gestione della scolarizzazione in ogni luogo (quando si tratta di scuole comunali) o regione (quando si tratta di scuole statali), e i suoi possibili sviluppi nella discussione in corso sulla riforma del curriculum del FIEI, riforma che si protrae per oltre cinque anni senza chiara definizione.

Infine, uno sguardo alle monografie prodotte dagli studenti indigeni consente di mettere in luce l’attenzione riservata alla gestione delle relazioni basate sull’organizzazione sociale e sulla capacità inventiva di ogni popolo indigeno, attraverso temi che si impongono e che diventano più sorprendenti nella produzione delle monografie. Per quasi tutti i popoli viene proposta la revisione e, in una certa misura, la riscrittura della storia, tema che

ha portato, nel 2015, all'organizzazione di un seminario sulla "Storia dal punto di vista indigeno".

Come esempio, riportiamo la recente monografia di una delle studentesse sulla storia della delimitazione della terra indigena Barra Velha (pataxó/BA), in cui la metodologia di lavoro ha portato non solo alla registrazione delle narrazioni degli anziani riguardo ciò che è accaduto con il cosiddetto "Fuoco del 51" (episodio violento in seguito al quale i pataxó furono costretti a disperdersi in direzione a Minas Gerais), ma anche per identificare pratiche di esercizio della memoria con i bambini, che hanno realizzato diverse illustrazioni ispirate alle narrazioni ricostituite dalla studentessa/ricercatrice. Infatti, poiché a condurre la ricerca è la figlia di uno dei leader, il quale nel periodo dell'invasione violenta aveva 4 anni, abbiamo qui una catena generazionale di ricostruzione della memoria collettiva, che viene costituita attraverso i vari lavori di ricerca (la sua è una tra altre monografie), ma che deve ancora essere meglio identificata e rivelata, e presentata agli stessi Pataxó.

Allo stesso modo, gli xakriabá procedono alla produzione di un'edizione rivista ed ampliata del libro che racconta la lotta per la terra – *Il tempo passa e la storia rimane* (Xakriabá 1998). Anche qui la discussione coinvolge le generazioni più anziane, gli insegnanti nel ruolo di mediatori, e i bambini e gli adolescenti nelle scuole. La creazione di forme di esercizio collettivo della memoria, insieme al compito che questi ricercatori si sono affidati sulla riscrittura della storia, ci sembrano essere un movimento cruciale, che emerge in molti dei lavori di ricerca che vengono eseguiti con l'uso di linguaggi diversi, oltre alla scrittura propriamente detta. L'utilizzo dei mezzi audio-visivi cresce ed è uno dei temi forti di formazione che collega il corso all'università ai giovani delle scuole nei villaggi. Come ha dimostrato Célia Xakriabá nella sua tesi di master (Correa 2018), la proposizione di diversi "attivatori della memoria" è stata la strategia centrale nei workshop che sono stati condotti per la sua ricerca e che poi sono stati riproposti nelle scuole.

Se guardiamo all'insieme delle monografie, abbiamo anche temi relativi alla sostenibilità ambientale e territoriale; alle tradizioni e pratiche culturali (come eco, forse, delle politiche del patrimonio, ma anche come strumento di circolazione "dentro e fuori" di diversi aspetti come rituali, tecniche e tecnologie, produzione di artefatti ed oggetti vari); alle pratiche legate alla salute; alle lingue indigene (bilinguismo per alcuni; ricostruzione di lingue ancestrali per altri).

Commenti finali: tra sconcerti epistemici e comparazione

Le varie situazioni ed esperimenti che ho presentato, sui quali dobbiamo esercitare il rallentamento (*slow down*) proposto da Stengers, indicano la necessità per noi di esporci a (e proporci sotto) circostanze originali e innovative in relazione a ciò che sappiamo: spostare, invertire, ribaltare posizioni. In questa stessa direzione, come antidoto alle pratiche del "*same-ing*", Helen Verran ci propone di "coltivare lo sconcerto epistemico" (Verran 2012: 143). De la Cadena, seguendo Verran, afferma: «Invece del riconoscimento, lo sconcerto epistemico genera perplessità e ha il potenziale per farci pensare, sfidando cosa e come sappiamo» (De la Cadena 2015: 276).

Allo stesso modo, è importante cercare di creare circostanze originali nelle proposte che facciamo ai nostri partner, ai vari indigeni, giovani o anziani. Qui gli scenari e i contesti non hanno limiti: c'è, a nostro avviso, l'obbligo di pensare ai luoghi e alle forme in cui proporci all'interno dell'università, nonché a come frequentare i villaggi indigeni. Oltre all'università, ci sono molti spazi in cui si incontrano già diverse figure indigene e non indigene (nel caso del Brasile questo è ricorrente), molto spesso in relazione alla messa in atto di politiche e progetti che hanno implicazioni dirette sulle terre indigene e sulle loro comunità.

Fare di questo scenario un'impresa etnografica significa, come ho sottolineato, assumere l'etnografia come un "esperimento di esperienza" (Piasere 2002). Tuttavia, non si tratta più dell'etnografia sugli altri – popoli o persone, e anche altri esseri – ma dell'etnografia con gli altri, "in presenza degli altri" (Stengers 2005), in cui "l'essere là e l'essere qui" che caratterizza la forma canonica della pratica etnografica devono essere riarticolati e le interfacce (non) previste tra i diversi sistemi di conoscenza devono essere rivisitate.

Ho riferito l'espressione evocata all'inizio che illustra bene la situazione in cui ci troviamo: andare verso uno "stare insieme sperimentale" (*experimental togetherness*). Come uno slittamento semantico tra le lingue, l'idea di un insieme sperimentale può essere assunta come pratica di convivenza, le cui articolazioni non coincidono e non sono determinate esclusivamente dalle pratiche di conoscenza che assumiamo in modo più esplicito.

Vorrei concludere, con Stengers, con un riferimento alla sfida di imparare dagli altri e all'esercizio implicito della comparazione, riprendendo però il senso originale del termine comparare:

"Returning to comparativism as a method of learning, I would conclude that there is only one general rule, which may be derived from both Péguy and the experimenters, as in both cases what matters is that rapports be created between terms in their "full force," with no "foul play" weakening one and ensuring the position of the other. This is why, when those one wishes to learn from are what we call "humans," common humanity is a trap, since it defines divergence as secondary. Those you address must be empowered to evaluate the relevance of your interest, to agree or refuse to answer, and even to spit in your human, too human, face. This demands that you present yourself in terms of your own divergence — of what matters to you, and how. "Learning from" requires encountering, and encountering may indeed imply comparison, but there is no comparison if the encountered others are defined as unable to understand the point of the comparison. We are returned here to the Latin etymology of "comparison": *compar* designates those who regard each other as equals — that is, as able to agree, which means also able to disagree, object, negotiate, and contest" (Stengers 2011: 62-63).

Bibliografia

- Albert, B., Ramos, A. (eds). 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo. UNESP/Imprensa Oficial do Estado. Paris. IRD.
- Almeida, M. 2003. Relativismo Antropológico e objetividade etnográfica. *Campus: Revista de Antropologia*, 3: 9-29.
- Andrade, K. V. 2012. A vontade de saber - a escola e o mundo das profissões entre os Ye'kuana. *Revista Brasileira do Caribe*, 13 (25): 43-71.
- Andrade, K. V., Yuduwana, V. C. 2017. A origem de tudo: uma teoria ye'kwana sobre a criação do mundo. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, 22 (1-2): 160-181.

Carvalho, I. C. M., Medaets, C., Mezie, N. 2019. "Uma aula assim muito forte": aprendizagem, escola e ritual em tempos de ocupação. *Revista Psicologia Política*, 19 (45): 244-260.

Correa, C. N. 2018. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Universidade de Brasília.

De la Cadena, M. 2013. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham. Duke University Press.

Gomes, A. M. R., Silva, R. C., Santos, R. B. C. 2013. «Escola, infância e juventude entre os Xakriabá: breve retrato de um povo indígena recentemente escolarizado», in *Sujeitos da educação: diversidade, direitos e participação política*. Eiterer, C. L., Luz, I. (eds). Belo Horizonte, Mazza Edições: 152-168.

Goldman, M. 2014. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*. 23 (23): 213-222.

Gow, P. 2009. Answering Daimã's Question: The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland. *Social Analysis*, 53 (2): 19-39.

Gow, P. 2014. Lévi-Strauss's 'double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies. *Anthropology of this Century*, 10: 1-13.

Guss, D. M. 1990. *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley. University of California Press.

Lave, J. 2011. *Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice*. Chicago. University of Chicago Press.

Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari. Laterza.

Sahlins, M. 2008. The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life. *Indonesia and the Malay World*, 36 (105): 177-199.

Stengers, I. 2002. «Beyond conversation: The risk of peace», in *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*. Keller, C., Daniell, A. (eds). Albany. SUNY Press: 235-255.

Stengers, I. 2005. «The cosmopolitical proposal», in *Making things public: Atmospheres of democracy*. Latour, B., Weibel, P. (eds). Cambridge (MA). MIT Press: 994-1003.

Stengers, I. 2011. Comparison as a Matter of Concern. *Common Knowledge*, 17 (1): 48-63.

Verran, H. 2012. «Engagements between Disparate Knowledge Traditions: Toward Doing Difference Generatively and in Good Faith», in *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*. Green, L. (ed). Cape Town. HSRC Press: 141-60.

Viveiros-de-Castro, E. 1996. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.

Wagner, R. 1992 [1975]. *L'invenzione della cultura*. Milano. Ugo Mursia Editore.

Xakriabá. 1998. *O tempo passa e a história fica*. Minas Gerais. Secretaria de Estado de Educação.

Parte II. Corpo, salute, impegno pubblico:
alcune prospettive di antropologia
medica (a cura di Andrea F. Ravenda)

Corpo, salute, impegno pubblico

Alcune prospettive di antropologia medica

Andrea F. Ravenda,
Università di Bologna

Capire, agire, impegnarsi: Tullio Seppilli

«Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi». La lezione di Tullio Seppilli è il titolo del secondo convegno della Società italiana di antropologia medica (SIAM) che si è tenuto a Perugia dal 14 al 16 giugno 2018. L'evento, dedicato alla figura del fondatore della SIAM scomparso il 23 agosto del 2017, ha offerto l'occasione per un confronto di ampio raggio tra le ricerche e le prospettive teorico-metodologiche della contemporanea antropologia medica italiana¹. La salute sessuale e riproduttiva, le migrazioni transnazionali, la cittadinanza, i rapporti tra ambiente e rischio sanitario, tra corpo e stato o tra sanità pubblica e riconfigurazione delle pratiche mediche, sono stati alcuni dei temi trattati dai partecipanti nel costante riferimento alle declinazioni proprie del lavoro di Seppilli sistematicamente orientato, come recita il titolo del convegno, alla comprensione, all'azione e all'impegno per un "uso sociale" dei saperi antropologici². Questa prospettiva sull'«uso sociale della ricerca sociale» (Seppilli 2008: 113) appare, infatti, come un tratto distintivo della produzione scientifica e della prassi quotidiana dell'antropologo perugino sempre volta verso la complessa e consapevole coniugazione tra rigorose prospettive teorico-metodologiche, l'azione politica e l'impegno nei processi trasformativi dei contesti sociali. Una funzione pubblica e una forma "non-neutrale" della ricerca sociale e antropologica che «si manifesta non tanto come intrusione di distorsioni ideologiche entro l'ambito dei procedimenti di indagine, quanto a monte, nella gerarchia delle scelte dei campi su cui indagare, e a valle, nell'uso sociale dei risultati» (Seppilli 2008: 111). Ebreo, nato in una famiglia «in qualche modo diversa» (Seppilli 2014a: 67), figlio di un igienista e di un'antropologa³, con l'avanzare dei regimi nazi-fascisti in Europa il giovane Tullio fu costretto a rifugiarsi a São Paulo, in Brasile, dove visse fino alla fine degli anni Quaranta. Nella città cosmopolita ebbe i primi contatti con la militanza comunista e, allo stesso tempo, iniziò a trovare interesse per la ricerca antropologica

¹ Il convegno è stato animato dalla partecipazione di circa duecento persone registrate, tra relatori delle plenarie, delle sessioni tematiche e uditori. Il programma completo è visionabile al sito della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute <https://www.antropologiamedica.it/secondo-convegno-nazionale-della-siam/> (Sito consultato l'ultima volta il 29/10/2019).

² Una specifica sessione del convegno di Perugia è stata dedicata agli "Usi sociali dell'antropologia".

³ Il padre di Tullio Seppilli, Alessandro Seppilli è stato un importante igienista e politico italiano, sindaco di Perugia dal 1953 al 1964. Anita Schwarzkopf Seppilli è stata un'antropologa e storica.

poi continuata a praticare in Italia, grazie alla collaborazione con Ernesto de Martino, nel quadro di un marxismo gramsciano che ha sempre rappresentato il suo riferimento di ispirazione teorico e politico (Pizza 2017). Nel *case history* della sua vita (Seppilli 2014a), infatti, il rapporto tra comunismo e antropologia, sembra costituire un percorso inevitabile nel continuo interscambio tra orizzonte storico ed esperienza concreta fino al «cuore stesso della società, dei suoi problemi e delle sue ingiustizie» (Seppilli 2014a: 73). Un certo modo di “fare antropologia” che, come ricordato di recente da Massimiliano Minelli, emerge certamente dalla scrittura e dalle pubblicazioni dell’antropologo, ma ancor di più sembra esser custodito nel ricordo di uno “stile”, evocato da molti suoi allievi e colleghi (Minelli 2018; Papa *et al.* 2017; Pizza 2017) come insieme di «memorie di consuetudini e attitudini» e delle «esperienze collettive che hanno accompagnato il suo insegnamento» (Minelli 2018: 106). Rispetto a una produzione ampia e a un lavoro di ricerca diversificato, che spazia dai primi interessi su etnologia ed educazione sanitaria alla lotta anti-manicomiale, passando per l’antropologia visiva/visuale e del teatro, fino alla fondazione della SIAM e della rivista *AM*, con i più contemporanei lavori di antropologia medica (Seppilli 1996; 2014b), la postura scientifica di Seppilli si è sempre caratterizzata per la costante capacità di dialogo, di confronto istituzionale con il coinvolgimento dei giovani nella costruzione di «relazioni e progetti collettivi» (Minelli 2018: 106) in un proficuo interscambio tra luoghi, persone, ricerche, lotte e azioni comuni. Una dimensione operativa e pubblica della ricerca antropologica che si è materializzata nei frequenti passaggi e nelle intense relazioni tra accademia, istituzioni pubbliche, case del popolo, movimenti e centri sociali.

Nella sintesi di questo percorso al contempo scientifico e politico, individuale e collettivo, la scelta dei “campi su cui indagare” e l’“uso sociale” dei saperi prodotti dalla/nella ricerca ha assunto la funzione di una prospettiva teorico-pratica (Bourdieu 1972) fondante dell’antropologia medica italiana, rispetto alla consapevole «circolarità fra conoscenza e prassi come un rapporto fra due momenti correlati e tuttavia caratterizzati da un certo grado di reciproca autonomia» (Seppilli 2008: 117). Su questa gradazione, la vocazione pubblica dell’antropologia medica proposta da Tullio Seppilli ed evocata negli interventi del convegno di Perugia — alcuni dei quali ospitati in questa sezione della rivista *Antropologia Pubblica*⁴ — si è sempre orientata a partire da un posizionamento critico rispetto alle dinamiche meccanicamente “applicative” di un sapere antropologico alle volte prodotto rapidamente, con semplificazioni metodologiche rivolte, soprattutto «in quest’epoca di trionfante tardo-capitalismo e di connesso neoliberalismo, (...) ai programmi di intervento che sta ad altri volta a volta decidere» (Seppilli 2014b: 22). Questa critica che indirettamente chiama in causa il complesso dibattito sull’antropologia applicata o pubblica (Severi 2019) si riferisce a quei contributi antropologici che, in alcuni casi spinti da legittime necessità occupazionali o in altri, da mere istanze di opportunità rispetto alla risoluzione di specifici problemi (Rappaport 1993), rischiano di smarrire il rigore scientifico e lo sguardo critico. Ne consegue una eccessiva curvatura degli approcci teorico-metodologici in base alle richieste e alle tempistiche dei diversi committenti

⁴ I saggi che compongono questa sezione monografica sono l’esito di una selezione dei principali interventi del convegno di Perugia distribuiti tra le principali riviste italiane di Antropologia. Desidero ringraziare il Presidente della SIAM Alessandro Lupo, e il Direttore della rivista *AM* Giovanni Pizza per avermi dato la possibilità di selezionare i contributi dall’ampia disponibilità del convegno. Allo stesso tempo desidero ringraziare il Direttore di *Antropologia Pubblica* Bruno Riccio e la redazione della rivista per aver accettato la proposta, contribuendo in maniera determinante e con pazienza alla sistematizzazione del lavoro.

— pubblici o privati — che lascia, in questo modo, ad “altri” la determinazione di orientare sia i campi di ricerca sia gli impieghi dei dati e dei saperi prodotti. Dopotutto i presupposti applicativi nella loro apparente chiarezza presentano tratti di ambiguità tali da aver richiesto in più di una occasione profonde riflessioni critiche sulle coordinate politico-economiche e sui rapporti di forza che delincono tanto l’applicazione, quanto la definizione degli stessi problemi o dei temi sui quali si è chiamati ad intervenire (Kedia, van Willigen, 2005; Guerròn-Montero 2008). In questa direzione, un’attività di ricerca con funzione pubblica, articolata per “capire”, “agire”, “impegnarsi” si propone, come ha ricordato Seppilli fino agli ultimi anni del suo lavoro, rigorosamente critica nel dialogo con le committenze e “oggettiva” proprio perché “non neutrale”, concretamente progettata e “usata” all’interno di specifici quadri di egemonia e potere storicamente determinati con intenzioni operative tese a innescare “processi di consapevolezza e di liberazione”⁵.

Biologico/sociale

Nell’ultimo decennio una parte considerevole del dibattito antropologico si è orientato, per certi versi in linea con alcuni dei principali interessi posti fin della fase “classica” della disciplina, verso le complesse variabili — dualistiche, dialettiche — proprie delle relazioni tra natura e cultura, tra dimensioni biologica e sociale, o tra umano e non umano. Le modificazioni ambientali dovute all’invasività delle attività umane nella materiale evidenza del cambiamento climatico, delle emissioni inquinanti, della diffusione di patologie ed epidemie hanno indirizzato le ricerche verso l’esplorazione della dimensione politico-economica e conflittuale del rapporto tra uomo e natura (Ravenda 2018). In maniera connessa, il tentativo di rinnovamento teoretico proposto dalla cosiddetta svolta ontologica (Latour 2015) e dal successo politico-accademico (Swanson 2017; Bauer, Ellis 2018) del concetto di “Antropocene” (Crutzen 2005; Moore 2016), che ha definito l’essere umano e le sue attività come una “forza geofisica” (Chakrabaty 2008), hanno aperto a una grande variabilità di paradigmi analitico-interpretativi e di contesti di ricerca declinati in una prospettiva transdisciplinare. Orientamento che, nello scarto tra riflessione teorica e concreta indagine sulle problematiche (Moore 2016), ha frequentemente chiamato in causa l’esplorazione dei presunti confini e delle contrapposizioni tra le scienze definite “umane e sociali” e quelle “naturali”. Un tema, quello dell’esplorazione dei confini disciplinari e delle interconnessioni biosociali (Singer, Clair 2003) che, come detto, non appare nuovo o di “svolta” nel dibattito antropologico e, soprattutto, in quello proprio dell’antropologia medica che altresì trova, nelle differenti determinazioni storiche del panorama accademico internazionale, una specifica peculiarità fondante proprio rispetto all’inscindibilità e alla costante integrazione tra variabili biologiche e sociali nella centralità epistemologica del corpo come prodotto storico e culturale (Lock, Nguyen 2010; Pizza 2005). L’interrelazione tra dimensione biologica — corpo, salute, malattia — e dimensione sociale — condizioni storico-culturali, politico-economiche, sanitarie — nelle peculiarità caratterizzanti che si materializzano nei differenti contesti è una direttrice di analisi e riflessione che l’antropologia medica ha assunto nel suo contemporaneo paradigma interpretativo e

⁵ Come egli stesso dichiarava nei suoi curriculum.

operativo da diversi decenni. La sventura della malattia e le esperienze di salute, dunque, sono considerate ed esplorate come il risultato dell'iscrizione nei corpi di forze sociali e politiche storicamente determinate. Si tratta, in altri termini, dell'incorporazione delle disuguaglianze sociali, delle economie politiche (Foucault 2005) e morali (Thompson 1971), delle disparità nell'accesso alle risorse e ai diritti per la salute e dell'esposizione ai fattori di rischio nei luoghi di vita e lavoro. Nella specificità del panorama italiano, in linea con la tradizione storicista gramsciana e demartiniana, l'antropologia medica sin dal primo "snodo" (Seppilli 1996; 2014b)⁶ della sua genealogia ha fatto del rapporto scientifico tra biologico e socio-culturale il principale strumento di analisi e di azione poiché «quando noi studiamo l'uomo, dobbiamo considerare continuamente una intersezione di leggi sociali e di leggi biologiche nella condizione umana: non soltanto una giustapposizione dei due tipi di leggi ma un'intersezione» (Seppilli 1968: 242). Da una tale prospettiva oramai assodata, al contempo epistemologica, metodologica e politica le antropologhe e gli antropologi che si occupano di corpo, salute e malattia hanno anche definito il proprio posizionamento scientifico e operativo rispetto al lavoro dei professionisti sanitari e ai paradigmi della biomedicina esclusivamente concentrata sugli aspetti biologici, ovvero sul riduzionismo biologico del suo approccio conoscitivo e attuativo. Una critica che non si articola nei termini *new age* di una eccessiva "scientificità" biomedica, ma che tutt'altro rivendica la necessità di un maggiore rigore scientifico che tenga conto dell'«immensa area dei determinanti e dei processi sociali (economico-sociali e socio e psico-culturali)». Come ribadito, infatti, da Tullio Seppilli in occasione del primo convegno della Società italiana di antropologia medica⁷:

La nostra critica alla medicina ufficiale, in sostanza ai suoi limiti, malgrado i suoi enormi e indiscutibili successi, era, e in certa misura rimane, il suo essere scientifica solo a metà, il suo essere appunto "soltanto" bio-medicina (...). Ed è forse bene sottolineare, qui, che questa nostra critica al sostanziale biologismo della nostra medicina ufficiale si inserisce in un orizzonte più generale: il corretto rapporto fra la componente bio e la componente socio (e dunque nel socio anche gli spetti culturali e le soggettività individuali e collettive); l'ineludibile problema, in sostanza, della loro comune "necessità", della loro reciproca autonomia e, ad un tempo, della loro necessaria costante integrazione (Seppilli 2014:19-20).

"Necessità", "autonomia" e "integrazione" nell'attraversamento delle connessioni biosociali si costituiscono pertanto come i perni di un'antropologia medica che nel felice ossimoro che la definisce (Pizza 2005:15) e nell'ambiguità di essere una specializzazione sostanzialmente transdisciplinare ha da molto tempo superato le rigide contrapposizioni tra ricerca accademica, azioni operative e impegno politico verso la produzione di un sapere critico e sperimentale potenzialmente sempre buono "da usare" (Rylko-Bauer *et al.* 2005). Le etnografie condotte all'interno del campo sanitario o biomedico (Bourdieu 1972; Pizza 2005), infatti, sono da diversi anni divenute strumenti utili per la formazione di professionisti sanitari (nel campo medico, infermieristico, dell'ostetricia etc.) così come nella progettazione e valutazione di interventi di attuazione delle politiche

⁶ Nell'intervento di apertura del primo convegno della Società italiana di antropologia medica (Roma 2013) Tullio Seppilli ha definito la genealogia dell'antropologia medica italiana articolandola in tre snodi: il primo orientato alla considerazione delle componenti culturali nei processi di salute e malattia; il secondo votato ad un'antropologia critica della biomedicina; il terzo, connesso al precedente, orientato alla dimensione pubblica e operativa dell'antropologia medica (Seppilli 2014b).

⁷ Il Primo convegno della SIAM dal titolo *Antropologia medica e strategie per la salute* si è tenuto a Roma, presso la Sapienza Università di Roma dal 21 al 23 febbraio 2013.

sociosanitarie e di welfare. Un contributo cruciale, che tuttavia resta in taluni casi ancora troppo ancorato alla mera conoscenza e valutazione culturalista dei contesti lasciando, dunque, aperta la sfida di una maggiore aggregazione e convergenza tra saperi bio-medici e socio-antropologici nei programmi di salute pubblica, soprattutto nei termini di un ripensamento e di una reale riconfigurazione delle classiche combinazioni tra i modelli statistici e fattoriali dell'epidemiologia, l'epistemologia biomedica e le convenzionali pratiche cliniche (Parker, Harper 2005; Ravenda 2018).

Antropologia pubblica della salute

L'importanza dei determinanti biosociali (e bioculturali) così come il disvelamento dei processi di incorporazione in rapporto alle dinamiche di salute e malattia rappresenta un aspetto centrale non soltanto del paradigma analitico e interpretativo dell'antropologia medica, ma anche del suo carattere operativo e pubblico. Un'ampia varietà di studi e di orientamenti delle ricerche contemporanee, che spaziano dalle etnografie dell'ospedale, alla riconfigurazione delle pratiche e dei saperi medici fino all'analisi dei rapporti eziologici tra fattori di rischio — inquinamento ambientale, stile di vita, alimentazione, condizioni lavorative etc. — e diffusione di patologie (solo per citare alcune delle prospettive contemporanee dell'antropologia medica). Esplorare etnograficamente i contesti in cui i processi socioculturali e politico-economici non soltanto si «aggiungono ma si integrano e si incorporano in forme anche molto complesse con quelli biologici» (Seppilli 2014b: 20) permette di comprendere quanto e in che modo i contorni stessi della salute e della malattia, si costituiscano come esperienze fisico-politiche (Pizza, Ravenda 2012) o, in altri termini, come continua intersezione tra ambiente fisico, produzione di conoscenza scientifica, genealogia storica, dimensione socio-politica e corpi individuali (Ravenda 2018). A tale proposito, molte etnografie hanno messo in evidenza come le relazioni causali connesse alla presenza di malattia scaturiscono dalla specificità dei rapporti tra corpi e istituzioni (Pizza, Johannessen 2009), oltrepassando nella loro articolazione il superficiale (poiché evidente) dato di genesi patologica nel quadro di vere e proprie eziologie socio-bio-politiche (Fassin 2014; Hamdy 2008; Ravenda 2018). Si tratta di prospettive di ricerca e di analisi che ambiscono a coniugare sul campo le dinamiche causali con le determinanti socio-culturali, le prospettive storiche e le azioni politiche, nella misura in cui, come evidenziato da Vin-Kim Nguyen e Karine Peschard, i livelli di corruzione, di conflitto di interesse e di disuguaglianza socioeconomica sono evidentemente collegati con i più negativi indici e risultati di salute in un'intera società (Nguyen, Peschard 2003). Ad esempio nel suo studio sulla diffusione di patologie renali tra le classi sociali più povere in Egitto, l'antropologa Sherine Hamdy (2008) ha messo in evidenza le modalità attraverso le quali queste esperienze di malattia sono comprese e interpretate dalle persone che ne soffrono come metafora dei “mali più grandi” che colpiscono l'Egitto, ovvero in rapporto alle condizioni politiche e socio-economiche che permettono la presenza di acqua e aria inquinata, cibo non sicuro, cattiva gestione dei rifiuti, così come di una cattiva organizzazione e funzionamento delle strutture sanitarie pubbliche nelle quali sono prese in cura. Per Hamdy la netta sfiducia rispetto alle strutture e alle cure mediche messe a disposizione del servizio pubblico connessa alla percezione metonimica della malattia secondo la considerazione che i corpi “propri” e sofferenti rappresentino l'essenza di

uno Stato malato, mettono in evidenza quanto e come tutte le eziologie siano sempre politicamente definite e interpretate. In questo senso, la definizione di “eziologia politica” si pone in linea di continuità con un’antropologia medica che favorisce uno slittamento dei suoi principali obiettivi dalla mera contestualizzazione socioculturale della malattia e del corpo, verso una riconfigurazione dei nodi causali tra salute e malattia per una analisi delle implicazioni che i rapporti di forza hanno sulla produzione, diffusione e valutazione di specifiche patologie in determinate società (Nguyen, Peschard 2003; Parker, Harper 2005). Relazioni dinamiche e conflittuali di intimità tra i corpi e i poteri governativi e dello stato che convergono sulle diverse forme dell’esperienza connesse alla nazionalità, alla cittadinanza, alla scienza, al genere, alla violenza (Pizza, Johannessen 2009: 19) rispetto alle quali la ricerca antropologica ha la possibilità di giocare un ruolo decisivo come prassi di ricerca dialogica, localizzata e al contempo multisituata, capace di riconnettere sul campo e nello spazio pubblico fatti, discorsi, dati, persone apparentemente distanti tra loro fino al cuore dei meccanismi biopolitici di funzionamento del campo biomedico (Pizza, Ravenda 2016).

I contributi

All’interno di un tale quadro generale, brevemente tratteggiato nei paragrafi precedenti, i saggi ospitati in questa sezione di *Antropologia Pubblica*, contribuiscono ad un più ampio progetto di ricollocazione sulle principali riviste italiane di Antropologia, di alcuni degli interventi presentati al convegno SIAM di Perugia. Nella loro diversità argomentativa le autrici offrono spunti comuni rispetto alle “scelte dei campi su cui indagare” orientando lo sguardo antropologico verso l’intreccio tra corpo, salute e impegno pubblico nella specificità di due macro-aree tematiche di grande interesse contemporaneo: le questioni di genere nei processi di incorporazione e di salute (Adami e Mauriello); i nodi causali tra inquinamento, ambiente e salute in aree industriali (Falconieri)⁸. Nel saggio *Il corpo del successo. Sessualità, riproduzione e plasmazione di soggettività femminili moderne nelle scuole di Mekelle (Tigray-Etiopia)*, Désirée Adami si occupa delle retoriche e delle pratiche di soggettivazione attivate nelle scuole superiori di Mekelle rispetto al tema della gravidanza e della salute riproduttiva in un contesto pubblico dove il legame inversamente proporzionale tra istruzione e gravidanza riceve grande attenzione. Se da un lato la scuola rappresenta un percorso privilegiato per uscire dalla povertà, fornendo quella conoscenza tecnico-scientifica che trasforma le donne da “vittime della tradizione” a soggetti autonomi e razionali che partoriscono per scelta, dall’altro l’istruzione formale

⁸ Di questa sezione avrebbe anche dovuto fare parte il saggio di Francesco Bachis dal titolo: *Sano, sicuro, pulito. Dismissioni industriali e bonifiche nelle aree minerarie del Sulcis-iglesiente*. Purtroppo, per problemi organizzativi della curatela, questo contributo che avrebbe certamente equilibrato le aree tematiche della sezione rispettivamente riferite alle questioni di genere-corpo-salute e inquinamento-ambiente-salute è stato rimandato a un numero successivo della rivista. Di seguito l’abstract del contributo di Bachis utile per comprendere il modo in cui è stata pensata complessivamente la sezione monografica: «Crisi e dismissioni industriali producono interconnessioni tra lavori stabili e “visibili” e altri precari e invisibili. Ambiente e salute rappresentano il terreno di negoziazione più interessante tra queste diverse soggettività: le generazioni più giovani sembrano condividere una creta idea dell’importanza di un lavoro sano, sicuro e pulito, che contrappongono a un passato insano, rischioso e “sporco”. A partire da una pluriennale ricerca etnografica nella Sardegna meridionale, l’intervento riflette su come i progetti di bonifica dei siti industriali e minerari producano frizioni e negoziazioni tra le diverse soggettività, alimentando da un lato le promesse di una reindustrializzazione *green* e dall’altro le speranze di un futuro centrato sulle politiche di patrimonializzazione e valorizzazione turistica».

pone le donne urbane ed “educate” su un percorso di allontanamento dalle “certezze tradizionali” verso un futuro più moderno ma anche più incerto. In linea di continuità rispetto alle complesse dinamiche di relazione tra corpo e genere il saggio di Marzia Mauriello *Transgender beauty. Soggettività, genere e corpo nell'esperienza trans a Napoli* si riferisce a una ricerca condotta presso la comunità transgender mtf (da maschio a femmina) di Napoli in rapporto alla specifica esperienza dell'autrice come giudice in alcuni concorsi di bellezza per donne trans. Se le conoscenze/i poteri che hanno creato e regolato la condizione trans negli ultimi anni hanno fatto il loro percorso, nella direzione di una maggiore acquisizione di diritti per le persone transgender, il processo di autoriconoscimento per le donne trans che si iscrivono e partecipano ai concorsi di bellezza sembra essere strettamente legato alla costruzione di un organismo “normativo” conforme, ma allo stesso tempo bellissimo, spesso idealizzato in termini di una chimera estetica. In questo senso, sottolinea Mauriello, i concorsi di bellezza per le donne trans sono la cartina di tornasole per esplorare come e quanto un determinato ideale corporeo ed estetico che spesso si trasforma nei dispositivi egemoni delle classificazioni corporee, in un femminile ipertrofico e al contempo trasgressivo, sia percepito come uno strumento di riconoscimento di sé, di realizzazione e di accettazione sociale.

Anche se con un tema e contesto di ricerca differente, il saggio di Irene Falconieri *Corpi “in prova”. Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa* che conclude questa sezione resta focalizzato sulle complesse dinamiche proprie dei processi di incorporazione riflettendo sulle connessioni tra attivismo ambientalista e rischio sanitario nel perimetro industriale di Augusta, Priolo e Melilli (SR). In un'area SIN — Sito di interesse nazionale per le bonifiche — la ricerca si concentra sull'analisi di alcuni procedimenti penali avviati dalla Procura della Repubblica di Siracusa esplorando i modi in cui, a partire dagli anni Novanta, i corpi “malati di inquinamento” siano stati sottoposti a un doppio processo di socializzazione. Da un lato, immessi all'interno di inchieste giudiziarie sono stati oggettivati e valutati per diventare prove materialmente utili per dimostrare l'evidente impatto industriale sull'ambiente e la salute e, dunque le eventuali condotte illecite attribuite alle industrie petrolchimiche presenti sul territorio. Al contempo, nonostante nell'area indagata non si sia creato un attivismo di natura squisitamente giuridica, tali questioni hanno fortemente incentivato l'emersione di una coscienza pubblica sui rischi ambientali e sanitari connessi ai processi di sviluppo industriale. Secondo Falconieri, gli individui e i loro “corpi malati” si sono così metonimicamente trasformati in “corpi sociali” in grado di dar vita a nuove forme di cittadinanza e di partecipazione politica.

Le ricercatrici che hanno contribuito a questo lavoro collettivo che si compone rispetto a un'articolata eterogeneità dei contesti e dei paradigmi teorico-metodologici di riferimento, sono coinvolte nei processi indagati nella misura in cui l'indirizzo dato ai loro campi di ricerca contribuisce alla riconfigurazione dei problemi affrontati assumendo, in questo modo, una funzione pubblica e operativa rispetto alle complesse relazioni che connettono il corpo e la salute con i determinanti e le variabili socio-culturali e politico-economiche. Un'antropologia pubblica della salute, dunque, che ambisce a incontrare le istanze individuali e collettive di partecipazione politica “dal basso” e di democratizzazione dei saperi scientifici per la costruzione di nuove strategie per la salute e per la riqualificazione democratica della convivenza sociale (Pizza, Ravenda 2016). Impegnate direttamente nel processo di trasformazione, queste ricerche possono pertanto

essere “usate”, per mediare e ricongiungere le eterogeneità delle esperienze corporee in un laboratorio pubblico capace di produrre nuova conoscenza e metodologie innovative nelle relazioni così come nelle interazioni fra i diversi agenti del campo sanitario per innescare, come avrebbe detto Tullio Seppilli, “processi di consapevolezza e di liberazione”.

Bibliografia

- Bauer, M., Ellis, E. C. 2018. The Anthropocene Divide. Obscuring Understanding of Social-Environmental Change. *Current Anthropology*, 59 (2): 208-227.
- Bourdieu, P. (2003) [1972]. *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Chakrabarty, D. 2009. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35 (2): 197-222.
- Crutzen, P. 2005. *Benvenuti nell' "Antropocene"!*. Milano. Mondadori.
- Fassin, D. 2014. Cinque tesi per un' antropologia medica critica. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 33-50.
- Foucault, M. 2005 [1979]. *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano. Feltrinelli.
- Guerron-Montero, C. 2009. Introduction: Preparing Anthropologist for the 21st Century. *NAPA Bulletin*, 29: 1-13.
- Hamdy, S. F. 2008. When the State and Your Kidneys Fail: Political Etiologies in an Egyptian Dialysis Ward. *American Ethnologist*, 35 (4): 553-569.
- Kedia, S., van Willigen, J. 2005. *Applied Anthropology. Domains of Application*. Santa Barbara California. Praeger.
- Latour, B. 2015. «Telling friends from Foes in the Time of Anthropocene», in *The Anthropocene and the Global Environment Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Bonneuil, C. H., Gemenne, C. F. (eds.). London. Routledge: 145-155.
- Lock, M., Nguyen, V. K. 2010. *An Anthropology of Biomedicine*. Oxford. Wiley-Blackwell.
- Minelli, M. 2018. Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica. *L'Uomo*, 2: 105-121.
- Moore, J. W. 2016. *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland. Kairos.
- Nguyen, V. K., Peschard, K. 2003. Anthropology, Inequality, and Disease: A Review. *Annual Review of Anthropology*, 32: 447-474.
- Papa, C., Falteri, P., Pitch, T., Giacché, P., Bartoli, P., Baronti, G., Santoni, R. 2017. Per Tullio Seppilli: Un ricordo corale. *Anuac*, 6 (1): 5-22.
- Pizza, G. 2005. *Antropologia Medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma. Carocci.
- Pizza, G., Johannessen, H. 2009 «Editorial. Two or three things about Embodiment and the State», in Pizza, G., Johannessen H. (eds), *Embodiment and the State*. Health,

Biopolitics and the Intimate Life of State powers. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 27-28: 13-20.

Pizza, G., Ravenda, A. F. 2012 (a cura di). Presenze internazionali. Prospettive etnografiche sulla dimensione fisico-politica delle migrazioni in Italia. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 33-34.

Pizza, G., Ravenda, A. F. (2016) Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario – Introduzione, in Pizza G., Ravenda A.F. (a cura di), *Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario. Antropologia Pubblica. Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata*, 2 (1): 29-46.

Pizza, G. 2017. Tullio Seppilli. *Erreffe*, 72: 299-302.

Rappaport, R. A. 1993. Distinguished Lecture in General Anthropology: The Anthropology of Trouble. *American Anthropologist*, 95 (2): 295-303.

Ravenda, A. F. 2018. *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*. Milano. Meltemi.

Rylko-Bauer, B., Singer, M., van Willigen, J. 2005. Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future. *American Anthropologist*, 108 (1): 178-190.

Seppilli, T. 1968. «Intervento» in *La medicina e la società contemporanea*, AA.VV, Roma. Editori Riuniti: 240-243.

Seppilli, T. 1996. Antropologia Medica: fondamenti per una strategia. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 1-2: 7-22.

Seppilli, T. 2008 [1979]. «Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi» in *Scritti di Antropologia Culturale I. I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*. Minelli, M., Papa C. (a cura di). Firenze. Leo S. Olschki.

Seppilli, T. 2014a. Come e perché decidere di “fare l'antropologo”: una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta. *L'Uomo*, 2: 67-84.

Seppilli, T. 2014b. Antropologia medica e strategie per la salute. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 17-32.

Severi, I. 2019. *Quick and dirty. La sfida dell'antropologia pubblica e applicata*. Firenze. Editpress.

Singer, M., Clair, S. 2003. Syndemics and Public Health: Reconceptualizing Disease in Bio-Social Context. *Medical Anthropology Quarterly*, 17 (4): 423-441.

Swanson, H. A. 2017. The Banality of the Anthropocene. *Fieldsights*, <https://culanth.org/fieldsights/1074-the-banality-of-the-anthropocene>.

Thompson, E. P. 1971. The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century. *Past & Present*, 50: 76-136.

Sessualità, riproduzione e costruzione di soggettività femminili “moderne” nelle scuole di Mekelle (Tigray-Etiopia)

Désirée Adami,
Sapienza Università di Roma

Abstract. In the field of politics and development, the inversely proportional link between education and pregnancy receives great attention. Worldwide the most educated women give birth to fewer children and later than their less educated peers. The school is considered to provide that technical-scientific knowledge transforming women from “victims of tradition” to autonomous and rational subjects who give birth by choice, thus electing the school as a privileged path to exit from poverty. This article explores the rhetorical and practical processes of subjectivation activated in the high schools of Mekelle (Tigray-Ethiopia). Here the scientific rationality of books plays a marginal role with respect to the reproductive agency of those who continue in the study. Rather, educated women embody a pattern of “good femininity” focused on a normative order of events where sexual activity, marriage and motherhood (the two main institutions which guarantee(d) a passage of status and a full social recognition as mature women) must follow the educational and job career (Johnson-Hanks 2006). A corollary of the constant process of making formal education and reproductivity so closely intertwined is the fact that much of this rhetoric rests on strongly ideological grounds. It is thinking of themselves as “moral agents” in a modern state, that young female students build a sense of dignity and personal success, and it is this sense that makes lower fertility possible. The formal education puts urban and educated women on a path of distancing themselves from traditional certainties towards a more modern but also more uncertain future.

Keywords. Sexuality; reproductive agency; motherhood; girl’s education; Ethiopia.

Ovunque nel mondo, le pratiche sessuali e riproduttive hanno rappresentato una questione cruciale negli sforzi statali di riforma sociale e modernizzazione della nazione. Inoltre è possibile affermare che i corpi delle donne, nelle loro espressioni sessuali e riproduttive,

sono stati i luoghi dove storicamente si sono giocate le battaglie culturali e le decisioni statali concernenti le misure demografiche e la posizione della donna nella società.

Partendo da una ricerca¹ svolta tra un gruppo di studentesse universitarie e delle scuole superiori della città di Mekelle (Tigray-Etiopia settentrionale), questo saggio intende riflettere sui significati della maternità e delle pratiche di controllo della fertilità per come questi si dispiegano in un settore peculiare della vita sociale: la scuola. Andare a scuola e proseguire nella carriera scolastica significa acquisire un sapere razionale, scientifico e, in quanto tale, portatore di una verità ultima e indiscutibile, che dovrebbe condurre le persone secondo una progressione lineare dalla “tradizione” alla modernità, dall’arretratezza al progresso, dalla dipendenza all’autonomia. Un sentiero che, quasi sempre, nel caso delle giovani donne equivale a raggiungere una maternità contenuta (nel numero di figli) e controllata (nelle tempistiche e nelle possibilità di sostentamento dei figli stessi). Se è vero che il “paradigma della maternità” (Amadiume 1997) orienta ancora la percezione della “buona femminilità” in molti contesti africani e non solo, essendo la maternità un ruolo naturalizzato, celebrato, idealizzato e atteso, oltretutto un ruolo di “potere” (Oyewùmi 1997, 2000), è pur vero che non tutte le maternità sono valorizzate allo stesso modo sul piano sociale e politico.

Il presunto potere della scuola di trasformare le donne da “vittime della tradizione” a soggetti che partoriscono per scelta è un principio che ispira da anni il settore della politica e dello sviluppo, dove il legame causale tra educazione e gravidanza è oggetto di grande attenzione. La frequente correlazione inversa tra scolarizzazione e fertilità fu osservata già da Malthus nel suo famoso saggio del 1798² dimostrata, con rinnovata attenzione, nel corso delle passate decadi con riferimento ai paesi in via di sviluppo, dove le donne più istruite partoriscono meno figli e lo fanno in ritardo rispetto alle loro coetanee meno istruite (Adamchak, Ntseane 1992; Castro Martin 1995; Bledsoe *et al.* 1999). Nonostante la diversità nella qualità e distribuzione dell’istruzione scolastica, nei significati sociali ascritti all’educazione e alla gravidanza e nelle forme di famiglia o di contesto familiare da paese a paese, o che l’unità di analisi sia la nazione o l’individuo, la relazione statistica tra istruzione formale e riproduzione emerge come una costante (Johnson-Hanks 2006: 1). Tuttavia come riconosce l’autrice i modelli di spiegazione basati su una causalità meccanica del rapporto scuola-fertilità poco ci dicono su come tale processo avvenga. Troppo spesso, negli studi sociali che pongono al centro dei loro interessi analitici i fatti

¹ La ricerca è parte del progetto di Dottorato in Storia, Cultura, Religioni dell’Università La Sapienza di Roma, ed ha visto un impegno complessivo sul campo di sette mesi tra il 2015 e il 2016. La metodologia utilizzata è stata quella propria della ricerca antropologica: osservazione partecipante, colloqui informali e interviste in profondità semi strutturate. In totale ho realizzato 86 interviste, in inglese e in lingua tigrina o amarica – grazie all’assistenza di interpreti locali –, che sono state poi trascritte e catalogate. Gli informatori chiave sono stati individuati tra gli studenti universitari e delle scuole superiori, i leader scolastici, gli operatori sanitari statali e i responsabili di associazioni umanitarie. Nello specifico, il lavoro di campo si è concentrato in sei scuole superiori (due private, due pubbliche e due con diverso orientamento religioso) e in uno dei campus universitari della città - il cosiddetto *Business Campus*, nel quartiere residenziale di Hawelti (il secondo per grandezza e numero di studenti). L’attività di ricerca nelle scuole si è limitata all’interazione verbale con i leader delle associazioni studentesche che avessero una rilevanza peculiare rispetto ai temi da indagare (*gender club*, *reproductive health club* e *HIV/AIDS club*) senza, tuttavia, aver avuto la possibilità di assistere personalmente alle loro riunioni. Nell’università, al contrario, la frequentazione assidua e personale di alcuni studenti si è affiancata alla partecipazione agli incontri collettivi organizzati dai club studenteschi (principalmente dal *gender club* e del *reproductive health club*) e ai programmi di educazione alla salute riproduttiva gestiti dalla locale ONG *Family Guidance Association of Ethiopia*, indirizzati ai rappresentanti dei club universitari.

² Si tratta di “*An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society*”.

demografici, l'attenzione è stata posta soprattutto sul risultato anziché sul processo e l'insieme delle relazioni che modellano l'agentività riproduttiva. Il contributo di questa analisi antropologica intende ricollocare le visioni e le scelte di coloro che fanno figli all'interno del più complesso contesto della maternità (e della paternità) come pratiche sociali e come progetti politici. In questione non è solo se la fertilità e le strategie riproduttive siano «il risultato di una scelta, ma quali tipi di scelte e quali altri agenti siano coinvolti» (Cornwall 2007: 234) nel processo decisionale che porta verso una più bassa fertilità tra le giovani donne che proseguono nella carriera scolastica di alto livello. Nel dare priorità a questi aspetti, si analizzerà lo sforzo convergente (e in alcuni aspetti divergente) dello Stato e del mondo umanitario internazionale legato alla definizione della salute pubblica, e nello specifico della salute sessuale e riproduttiva, nel promuovere ciò che conta come comportamento sessuale e riproduttivo “appropriato”, e come questo si leghi inestricabilmente alla definizione di un nuovo soggetto femminile etico (Paxson 2005). In sostanza, si cercherà di rispondere alle domande: cosa significa diventare una donna etiopica matura, moderna e “dignitosa” per chi persegue la carriera scolastica? Come si conciliano le spinte governative verso l'esaltazione di soggetti femminili autonomi, autosufficienti e in grado di autoregolarsi e la contemporanea formazione di soggetti di governo (Xavier Inda 2005) “utili” al comune progetto di ammodernamento del paese, la cui prassi sembra voler riportare i vissuti e le condotte personali all'interno di collettività più ampie? E come queste spinte centripete interagiscono con le norme di genere “tradizionali” che regolavano la rispettabilità e il passaggio di status del genere femminile nel contesto locale?

Prima di dar risposta a questi interrogativi è bene specificare un dato centrale dell'analisi. Se, come vedremo a breve, l'istruzione di base e un pari accesso all'alfabetizzazione sono stati resi disponibili in tutto il paese, anche nelle zone più remote, la situazione cambia sensibilmente quando confrontiamo le diverse percentuali relative agli ultimi due anni di scuola superiore (XI e XII grado³) e ancor di più se consideriamo l'educazione universitaria. Nonostante il lancio nel 2003 dell'*Ethiopian Higher Education Proclamation*, che prevedeva tanto l'implemento dell'offerta formativa, cresciuta vertiginosamente in termini quantitativi, con la presenza di università pubbliche e college privati in tutte le principali città del paese (Mains 2012), quanto la riduzione del divario tra partecipazione maschile e femminile, la presenza delle donne nell'istituzione accademica è pari solo al 30 per cento di tutta la popolazione studentesca (FDRE-MOE 2015). Questa percentuale ci offre già un primo spunto di riflessione: le donne istruite si distanziano dal resto della popolazione femminile in quanto appartenenti e rappresentanti di un élite. Non si tratta semplicemente di numeri però. Il distanziamento, come sarà chiaro in seguito, avviene anche per un diverso riallineamento di quegli statuti sociali che localmente sanzionano una “buona femminilità”, vale a dire la condizione di moglie e di madre, che l'istruzione sembra rimpastare secondo temporalità, priorità e valori differenti rispetto a quelli di coloro che interrompono la scuola. In questo senso, è possibile parlare del loro processo di educazione formale come di uno di quei processi “in-generati”, vale a dire «simultaneamente ‘generati’, ‘procreati’, ‘prodotti’, ma anche di genere (nel senso

³ Il sistema educativo etiopico è diviso in gradi e prevede un periodo d'istruzione inferiore (*Primary Education*) della durata di otto anni (I-VIII grado), cui seguono due anni d'istruzione secondaria (*General Secondary Education*) raccolti nei gradi IX e X, alla fine dei quali è previsto un esame nazionale il cui conseguimento fornisce l'accesso agli ultimi due anni d'istruzione superiore (XI e XII grado).

di dotati o ascritti ad un genere» (Mattalucci 2012: 12), nella sua peculiarità di ascrizione sociale e politica.

Scolarizzazione e controllo della fertilità: un progetto congiunto di modernizzazione

Da sempre la scuola è il luogo della produzione della differenziazione sociale, della costruzione dell'ineguaglianza (Bourdieu, Passeron 1977), così come l'ambito in cui si realizzano specifiche forme dell'identità di genere (Anyon 1983; Weis 1988; Thorne 1993). E da sempre, ovunque, la scuola è l'istituzione per eccellenza accreditata alla produzione di soggetti moderni. Questo vale a casa nostra così come nei paesi in via di sviluppo dove la scolarizzazione diffusa è stata posta al centro del cambiamento istituzionale moderno per segnalare, agli occhi della comunità internazionale, l'avvento degli ideali occidentali e l'arrivo delle opportunità di massa (Fuller 1991).

L'Etiopia, in questo processo, non ha fatto eccezione. Nei resoconti ministeriali locali, così come nella letteratura internazionale sul tema, l'educazione è spesso descritta come una recente storia di successo della nazione etiopica, il cui incremento, per copertura e accesso, ha guadagnato slancio nelle ultime due decadi come parte della strategia nazionale di sviluppo per diventare un paese di medio-reddito entro il 2020 (Mjalaand 2016: 1). Questo disegno politico ha seguito una tendenza internazionale che ha posto l'alfabetizzazione di base e accesso all'istruzione – da parte delle donne – quale strumento cardine per una società sviluppata e più equa.⁴

I risultati sono effettivamente tangibili e piuttosto impressionanti se si considera l'estensione della copertura della scuola primaria, con un aumento nel numero d'iscritti, sia da parte dei ragazzi sia delle ragazze, pari al 500 per cento di ammissioni tra il 1994-1995 e il 2008-2009 (Camfield 2011).

Guardando il fenomeno con una certa "sensibilità storica" (Tinkler, Jackson 2014), è possibile riconoscere che non tutti i cambiamenti avvenuti di recente nel campo dell'educazione formale e delle politiche di genere siano da ricondurre all'attenzione globale sull'istruzione femminile. Queste trasformazioni vanno piuttosto analizzate alla luce di continuità storiche e politiche che hanno caratterizzato, nella lunga durata, la storia della nazione.

L'investimento nel settore educativo trova già un primo forte impulso con Haile Selassie⁵, come parte del suo ampio progetto di modernizzazione dell'Impero⁶, proseguendo poi con il regime dittatoriale del Derg, per il quale la formazione scolastica era funzionale

⁴ Nei documenti della Conferenza sulla Popolazione e lo Sviluppo delle Nazioni Unite tenutasi a Il Cairo nel 1994, ad esempio, si legge: (...) «l'educazione è uno degli strumenti più importanti di rafforzamento delle donne con le conoscenze, le abilità e la sicurezza necessarie per partecipare pienamente al processo di sviluppo» (United Nations 1994: sec. A. 4.1- 4.2).

⁵ Fino all'inizio del XX secolo, l'istruzione era monopolio quasi esclusivo della Chiesa ortodossa etiopica ed era riservata ai maschi (Tekeste Negash 1990). Dobbiamo aspettare il 1908 per l'istituzione della prima scuola pubblica locale e il 1931, un anno dopo l'incoronazione di Haile Selassie ad imperatore, perché le ragazze fossero di fatto integrate nell'educazione formale pubblica, sebbene la quasi totalità di loro appartenesse alla classe superiore.

⁶ Sull'educazione femminile quale strategia imperiale di rigenerazione nazionale e di potenziamento e difesa del governo autocratico si vedano i lavori di Guidi (2016; 2018).

all'indottrinamento politico delle masse (Tekeste 1996; Balsvik 2007) al fine di rovesciare il precedente governo autocratico, fino ad intensificarsi con l'attuale Repubblica fondata dall'opera dell'EPDRF (*Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front*) di Meles Zenawi (Mains 2012: 9). Il partito di coalizione, in continuità con la sua politica rivoluzionaria per l'indipendenza dal regime di Mengistu e in coincidenza ideologica con la dottrina leninista-marxista degli anni '70 e '80, che vedeva l'educazione popolare come lo strumento per elevare la coscienza delle masse e, con esse, operare un cambiamento sociale (Freire 1972), ha fatto dell'istruzione – un'istruzione che includesse un numero di donne maggiore – uno dei nodi centrali della lotta alla povertà e all'oppressione, eleggendola a sentiero privilegiato per l'emancipazione e la modernizzazione del genere femminile. Questo è particolarmente vero in Tigray, dove la questione femminile durante gli anni della rivoluzione è stata formulata come strettamente intrecciata alla più ampia lotta di classe contro ogni forma di oppressione (Hammond 1989).

Nel TPLF le donne parteciparono in gran numero alla guerra di liberazione. Esse ricoprirono ruoli paritari rispetto agli uomini sia nelle file del fronte armato sia nell'amministrazione dei territori che venivano man mano strappati al governo del Derg, facendosi promotrici, ad un tempo, degli obiettivi del programma del partito e dei diritti delle altre donne (Villanucci 2014: 149), sviluppando così quella che Gebru Tareke ha definito la "loro rivoluzione all'interno della rivoluzione"⁷ per ottenere l'eguaglianza.

Lo sforzo posto nel settore dell'istruzione è andato di pari passo con il diffondersi di retoriche sviluppatiste che esaltano, da un lato, il valore trasformativo della scuola nelle personali condizioni socio-economiche di vita e nelle traiettorie verso il progresso e, dall'altro, la realizzazione di una nazione più competitiva sulla scena internazionale. "Nell'immaginario nazionale dell'istruzione" (Riggan 2009), le persone istruite rivestono un ruolo cardine nel rimodellare il paese, sia come promotori delle retoriche nazionaliste contenute nei programmi scolastici, sia in quanto personificazione della congiunzione tra progresso individuale e sviluppo della nazione. Se si confrontano le narrazioni degli studenti dei primi anni Sessanta, quando fu istituita l'Università di Addis Abeba, sull'importanza di elevare ai massimi gradi dell'istruzione formale la propria formazione (Levine 1965) e le retoriche discorsive dei giovani di oggi sull'idea che la scuola abbia un valore trasformativo delle condizioni personali e delle traiettorie verso il progresso, si trova una comunanza sorprendente. Ovviamente, le traiettorie verso questa trasformazione non prevedono uno stesso cammino per gli uomini e per le donne. Vedremo nelle pagine che seguono, come la congiunzione tra successo individuale e sviluppo nazionale, per le giovani donne impegnate nella carriera scolastica di alto livello, si snoccioli in contemporanea con quelle che potremmo definire le politiche del corpo, dove alle donne sembra sia chiesto abitare contemporaneamente due "corpi etici" (Paxson 2005) di difficile conciliazione.

Nelle scuole di Mekelle

Entrando in una qualsiasi scuola di Mekelle è difficile non essere colpiti dall'aspetto degli edifici, decorati con numerose immagini e slogan dipinti che esaltano l'importanza e il

⁷ Citato in Tsegay (1999: 82).

potere dello studio per il progresso personale e nazionale. Tra le tante immagini che hanno suscitato la mia attenzione, sono stata particolarmente attratta da una fotografia.



Figura 1. Foto di una locandina esaltante il potere trasformativo della scuola per il rafforzamento socio-economico della donna, scattata presso la Abba Gebre Michael Catholic School di Mekelle (Foto dell'autrice).

Questa è un'immagine che si ritrova spesso attaccata alle pareti delle scuole secondarie della città ed è una celebrazione del potere trasformativo dell'istruzione e della sua importanza per una società sviluppata. Non può tuttavia sfuggire che a essere oggetto e soggetto del valore dell'istruzione non sia l'intera popolazione studentesca, bensì la donna.

Come detto precedentemente, nelle ultime decadi l'*empowerment* femminile nei paesi in via di sviluppo si è coniugato con il potenziamento dell'accesso all'istruzione da parte

delle donne, inteso come via per raggiungere l'eguaglianza di genere e come mezzo per convogliare gli sforzi dei governi verso l'ammodernamento dei paesi.

La foto, però, a ben guardarla suggerisce qualcosa di più dell'importanza dell'educazione formale. Essa è un'immagine che funge da decalogo della "giusta femminilità", rivelando molti discorsi sottesi alla costruzione di una donna matura, moderna e "onorevole" secondo quelle caratteristiche di razionalità, autocontrollo e produttività, che farciscono le politiche neoliberali intraprese negli ultimi venticinque anni dal partito al potere.

L'immagine non suggerisce solo questo: essa pone immediatamente una correlazione inversa tra l'istruzione e la condizione di moglie e di madre, la cui assunzione, nel contesto locale, segna un passaggio di status verso il riconoscimento di una piena e dignitosa femminilità. L'istruzione delle ragazze, infatti, fa accadere "cose straordinarie", come recita la fotografia, che riguardano anzitutto la posticipazione del matrimonio (e con esso l'ingresso nella maternità⁸) e la limitazione del numero di figli partoriti dalle donne stesse.

Questo è un presupposto che, da più di vent'anni, informa le politiche e le azioni del settore dello sviluppo e del mondo umanitario. Le ONG e le organizzazioni internazionali considerano l'istruzione scolastica delle ragazze lo strumento principale per elevare la loro condizione e aumentare la loro autonomia di fronte agli uomini, il mezzo più potente per persuaderle a partorire meno figli e più tardi (Johnson-Hanks 2006: IX). Alla base di questa visione c'è l'idea che l'educazione possa fornire quel sapere tecnico che funzionerebbe come *kit* di strumenti pronti all'uso per valutare le circostanze e applicare, secondo una logica razionale di calcolo costi-benefici, quell'armamentario scientifico che l'istruzione formale trasmette (Caldwell 1980; 1982), per agire sulla propria fertilità e nella pianificazione familiare.⁹

Nelle scuole etiopi, man mano che si sale di grado, l'educazione alla salute riproduttiva e sessuale è parte del curriculum di ogni studente, inserita sia nell'insegnamento della biologia sia in quello di educazione civica. Se prendiamo, ad esempio, il libro di biologia per i gradi VIII, IX e X, la sessualità e la salute riproduttiva rientrano nel capitolo intitolato «*human biology and health*», mentre le malattie sessualmente trasmissibili costituiscono un discorso separato, inserito nel capitolo «*micro-organisms and disease*». In queste pagine, le spiegazioni spaziano dal funzionamento organico del corpo umano e dell'apparato riproduttivo, ai diversi metodi contraccettivi, di cui per ogni forma sono esplicitati vantaggi e svantaggi e la percentuale di efficacia, fino alla spiegazione del sistema immunitario e le sue alterazioni causate dal virus dell'HIV. Qui la sessualità e la riproduzione sono oggettivate e naturalizzate, presentate

⁸ Sebbene ci possano essere situazioni in cui le donne appena sposate aspettino prima di partorire il primo figlio, è unanime l'aspettativa che una coppia coniugata assuma immediatamente il ruolo di genitore. Per la donna, l'entrata nella categoria socialmente riconosciuta di madre, significa completare il suo processo di transizione verso la maturità. Ad esempio, Lesthaeghe, nella sua revisione dell'organizzazione sociale dell'Africa Sub-Sahariana, afferma: «the reproductive function itself is so crucial to both individual woman and to the two kinship groups concerned that the status of adulthood for women is almost completely contingent on motherhood» (1989: 37-38).

⁹ Ben al di là di questo riduzionismo ad un "corpo individuale" (Lock, Scheper-Hughes 1990) autonomo, oggettivo e razionale, a cui ci hanno abituato la moderna scienza medica e le razionalità di pianificazione proprie dei programmi internazionali di sviluppo (Adam, Leigh Pigg 2005), le "carriere" riproduttive seguono percorsi in cui le visioni culturalmente modellate della maternità (e della paternità) quali pratiche sociali, interagiscono con dinamiche contingenti, situazioni particolari e altri attori sociali, come le rispettive famiglie dei futuri genitori, che giocano un ruolo cardine nel modellare aspettative, modalità e tempistiche del fare figli (Cornwall 2007).

come una conoscenza tecnica che si acquisisce attraverso l'esposizione a un sapere scientifico e, in quanto tale, possono (e devono) essere sottoposte ad un controllo razionale. Il sesso è ridotto alle sue espressioni anatomiche e alle conseguenze e possibilità in termini procreativi; la procreazione è ricondotta al suo funzionamento biologico e il funzionamento dell'apparato riproduttivo sfocia nella spiegazione del suo controllo razionale in termini di metodi contraccettivi. Questo sapere riflette una tendenza globale d'internazionalizzazione della conoscenza e della tecnica biomedica che accompagna la moderna storia delle scienze sessuali e le conseguenti articolazioni delle pratiche di pianificazione familiare, di salute riproduttiva e di prevenzione dalle malattie sessualmente trasmissibili, che, dai luoghi lontani della loro programmazione, attraverso reti di relazioni che coinvolgono più attori (i governi, i *donors*, le ONG), si concretizzano nelle attività di fornitura di servizi e di educazione nei diversi luoghi di attuazione. Alla base di queste azioni opera un particolare concetto di sesso "moderno", reificato e biologizzato, che si oppone ad altre sessualità (Leigh Pigg 2005).

Sotto l'etica del benessere che la moderna scienza sessuale propone, ogni persona è moralmente responsabile delle proprie azioni in termini di possibili ricadute di salute fisica, formulata come diritto del singolo individuo, che contemporaneamente si traduce in un obbligo personale a controllare ciò che accade al corpo. In questa cornice, gli atti sessuali sono stati medicalizzati (Jordanova 1995; Ross, Rapp 1997; Weeks 1998), cioè sottoposti a retoriche e interventi isolanti che li separano dagli altri domini della vita sociale (Leigh Pigg, Adams, 2005). Una tale operazione dissociativa contrasta con i codici morali tradizionali delle relazioni sessuali in molti contesti non occidentali, dove la complessa dimensione della sessualità e della riproduzione era finalizzata a sostenere la volontà di Dio e la solidarietà familiare e di lignaggio, per allinearsi piuttosto con l'impegno della modernità verso il razionalismo.

Accanto all'insegnamento di un sesso reificato e biologizzato e alla sua conseguente profilassi, per le giovani donne che proseguono nella carriera scolastica di alto livello, la razionalità scientifica dei libri cede presto il posto a un insegnamento dai toni ideologici e moralizzanti. I discorsi che fanno da cornice alla sessualità e alla "buona femminilità", quella "moderna" e di successo, rivitalizzano le tradizionali norme di genere che vedono nella modestia sessuale e nella castità della donna la base della propria onorabilità, sebbene riplasmata secondo i dettami del credo neoliberale.¹⁰

Si tratta di un insegnamento non scritto che affianca le conoscenze dei testi e oltrepassa l'orario della lezione di biologia o di educazione civica, per diramarsi nelle attività extra curriculari e ben oltre le pareti della scuola.

Durante gli incontri con diversi insegnanti, infatti, ho riscontrato un continuo avvicinarsi, se non un totale sostituirsi, delle informazioni nozionistiche riportate nei libri scolastici con insegnamenti che hanno il sapore dei consueti modi "coercitivi" utilizzati dalle famiglie per contenere la sessualità delle figlie e garantirne il rispetto.

¹⁰ I discorsi sull'astinenza sessuale, nel contesto locale, sono indirizzati ai giovani quale categoria sociale nella sua interezza. Tuttavia, sono principalmente le giovani donne i soggetti privilegiati di queste retoriche così come delle attività extracurricolari che si incentrano su tali tematiche. Ad esempio, il club di salute riproduttiva e quello relativo alle questioni di genere, obbligatori in ogni scuola a partire dal grado VIII, sono spazi di esclusiva pertinenza femminile.

Helen e Genet, due insegnanti molto attive nell'organizzazione di attività extrascolastiche pensate solo per ragazze, parlando del loro insegnamento, sono piuttosto chiare nel restituirmi la cifra retorica delle lezioni.

A: Dico sempre che arriverà il tempo per avere una relazione, per ogni cosa c'è il suo tempo.

D: Qual è secondo te e secondo i consigli che dai alle studentesse il tempo giusto per una relazione?

A: Suggestisco di avere una relazione con qualcuno quando avranno finito la scuola e quando avranno trovato un lavoro.

D: Cosa intendi per “quando avranno finito la scuola?” Ti riferisci alla scuola superiore o all'università?

A: All'università! Penso che quello sia il momento giusto per avere un fidanzato e alla fine per sposarsi. Avere un fidanzato a questa età, iniziare una relazione adesso non è il tempo giusto perché può succedere qualcosa di brutto. Potrebbero restare incinte e se avranno un figlio adesso potrebbero non essere in grado di allevarlo, non è una situazione desiderabile per loro (...) avere un figlio non ti permetterà di avere un buon lavoro, di avere un elevato grado di istruzione (...). Gli dico sempre: ‘guardate me, non sono ancora sposata e non ho una relazione (...) perché? Perché prima devo finire di studiare e trovare un lavoro migliore, devo avere i soldi e comprarmi una casa mia, una macchina, devo prima fissare tutte le cose e poi dopo se succede qualcosa di “brutto” saprò come affrontarlo e sarò in grado di crescere mio figlio da sola¹¹.

D: Dunque dicevi che consigli alle ragazze di astenersi e di non avere rapporti sessuali?

A: Sì è proprio così!

D: Questo consiglio vale per tutte le età o solo fino ad una certa età?

A: Io consiglio a tutte di finire la scuola, almeno fino al XII grado, e di iscriversi all'università, a quel punto la loro attitudine sarà sviluppata e sapranno come controllarsi, quindi non gli dico a che età possono incominciare, io le educo prima di tutto ad astenersi anche quando hanno raggiunto l'università. La prima cosa è astenersi, se poi proprio non possono astenersi devono utilizzare dei metodi per proteggersi ma questo noi non lo consigliamo, soprattutto se sono ancora al nono o al decimo grado, diciamo solo che non devono iniziare.

D: Quando consigli di astenersi che motivazioni dai per giustificare la tua raccomandazione?

A: La prima ragione è che esso (il sesso) è un ostacolo per la loro frequentazione scolastica, potrebbe essere la causa della fine della loro educazione e se loro smettono di studiare non potranno mai vivere per conto loro, non saranno mai in grado di gestire la propria vita da un punto di vista economico (...)¹².

Che sia esplicitamente nominato come nel caso di Helen, o lasciato intendere come nelle parole di Genet, il sesso non è più incorniciato in termini apparentemente neutrali, come riporta la scienza biologica dei libri di scuola. Le relazioni sessuali e sentimentali sono piuttosto inserite in un discorso “terapeutico” strettamente associato a questioni morali, in cui il criterio che permette di distinguere tra una relazione “salutare” e una relazione “dannosa”, è la tempistica della relazione stessa piuttosto che la sua natura fisica ed emotiva.

È opinione condivisa che con la pubertà i giovani entrino in un'età di fuoco, *tikus i'dme* (Mjalaand 2016: 7), sviluppando impulsi fisici difficilmente controllabili. Se questo vale tanto per i ragazzi quanto per le ragazze, “seguire l'istinto” è giudicato in maniera differente a seconda che a farlo sia un uomo o una donna. Per un giovane, è sentimento

¹¹ Intervista a Helen, insegnante e coordinatrice del *gender club* alla *Merciful Paradise School* (Mekelle), raccolta dall'autrice a Mekelle in data 9/06/2016.

¹² Intervista a Genet, coordinatrice del *gender club* alla *Adi Aki School* (Mekelle), raccolta dall'autrice a Mekelle in data 13/06/2016.

comune che egli non possa evitare di avere rapporti sessuali durante l'adolescenza. Al contrario, è auspicabile e doveroso che in questa fase una ragazza non sia "danneggiata", ossia che non abbia rapporti sessuali e non resti incinta al di fuori di una cornice socialmente sanzionata, che, come suggeriscono le parole delle due insegnanti, per le giovani studentesse s'inquadra entro un allineamento di eventi dove la carriera scolastica e lavorativa precede quella riproduttiva¹³.

Se è vero che andare a scuola, soprattutto in ambiente urbano, è considerato un'assicurazione per un futuro migliore e una "carta vincente" per l'eguaglianza di genere, è pur vero che la scuola stessa è vista come un luogo insidioso. Per le giovani che raggiungono alti livelli d'istruzione continuare gli studi vuol dire, quasi sempre, doversi allontanare da casa, situazione che contribuisce a giudicarle spesso come "sessualmente dissolute" (Haram 2014: 213).

La scuola è sicuramente il primo luogo istituzionale dove ragazzi e ragazze s'incontrano. Questo contatto deve essere gestito attraverso l'incorporazione di una disciplina che è prima di tutto una disciplina corporea, e che ha come finalità di questo auto-regolamento il controllo delle azioni sessuali e della sfera riproduttiva¹⁴. Detto in maniera molto semplice: a scuola si va per imparare e non per "civettare", così come una donna che prosegue nello studio deve essere una donna modesta nei suoi comportamenti in pubblico e deve sapersi attenere a un canone di limitazione estetica. "Se vedo qualche ragazza troppo truccata chiamo immediatamente la sua famiglia così che la possa sgridare!", mi spiega Genet, riconoscendo che quello che insegna alle sue ragazze "è che devono frequentare la scuola in maniera appropriata, astenendosi da tutte queste cose per focalizzarsi esclusivamente sulla loro educazione".

È della stessa opinione anche Helen, che è molto attenta al comportamento delle studentesse in classe, arrivando perfino a sorvegliarle fuori dalla scuola.

Le regole poste dalle insegnanti e la loro severa osservazione, rientrano perfettamente nell'idea di corpo disciplinato, e dunque moderno, che le ragazze istruite si pensa ottengano; una disciplina che è considerata un tratto centrale sia per l'indipendenza economica sia per le azioni giudiziose che guidano le relazioni sessuali. Questa disciplina s'impara sui banchi di scuola, ma s'impara ancor di più quando suona la campanella scolastica che segna la fine del ciclo di lezioni.

Nelle scuole superiori locali, le ragazze sono coinvolte in numerose attività extracurricolari durante tutto l'anno, molte delle quali incentrate proprio sulle tematiche della sessualità e della riproduzione. La tipologia e la quantità di spazi ricreativi varia da istituzione a istituzione, sia in base ai gradi di formazione presenti all'interno della scuola sia in relazione alle diverse risorse economiche cui ciascun istituto può attingere. Tralasciando queste differenze, tre club sono obbligatori in ogni istituto scolastico: il club dedicato alla prevenzione dall'HIV/AIDS, il club di Salute Riproduttiva e il club sulle

¹³ Le insegnanti, così come le studentesse intervistate, non intendono rifiutare la maternità quale esperienza paradigmatica (Amadiume 1997) nel percorso di maturità come donne. Piuttosto, queste giovani vedono la maternità come appropriata solo in un insieme limitato di contesti sociali (istruzione, lavoro ben remunerato, indipendenza economica), che tuttavia possono essere lenti a consolidarsi. In questione, dunque, non è il ruolo di madre, ma la sua tempistica, vale a dire, la sua assunzione all'interno di eventi riconosciuti socialmente come coordinati.

¹⁴ Questo processo rimanda al concetto di biopolitica "delegata" sviluppato da Memmi (2003; 2004).

questioni di Genere¹⁵. “Queste sono le principali sfide che dobbiamo affrontare come paese per svilupparci e sono le aree più critiche in cui si riscontrano i maggiori problemi per i giovani”, mi spiega Mulugeta, responsabile dell’ufficio di salute e educazione della *wereda* di Hadnet.¹⁶

Ognuno di questi circoli è coordinato da un *leader* scelto tra il personale scolastico, la cui specifica preparazione didattica è rafforzata da corsi intensivi di formazione sulle peculiari tematiche affrontate dal club, diretti dai centri medici di zona e/o da qualche Organizzazione Non Governativa, che operano in stretta collaborazione con gli uffici amministrativi statali. “Ogni trimestre noi (gli amministratori delle *wereda*) valutiamo le attività dei club, se stanno lavorando bene, quali sono i *gap* (...) l’ufficio della salute analizza il *gap*, come può essere colmato e cerca di concentrare gli sforzi nel costruire la capacità, nel creare consapevolezza tra gli studenti”, specifica Mulugeta.

Le attività svolte nei club menzionati non si basano solo su lezioni frontali, fatte di letture e spiegazioni, come durante l’orario scolastico, quanto sulla fruizione di media differenti e sulla preparazione di materiali di diversa natura (opuscoli, rappresentazioni teatrali ecc.) da poter far circolare tra tutti gli studenti e negli spazi sociali fuori dalla scuola.

L’attenzione dei giovani alla cultura popolare e ai media, nei contesti africani, ha motivato la produzione locale di nuovi generi pedagogici come l’“*edu-tainment*”, che si configurano come spazi pubblici di negoziazione di valori e di rappresentazioni di posizioni intergenerazionali differenti (Christiansen *et al.* 2006). Tra questi, dei brevi video clip riscuotono grande successo. Un video molto popolare tra le giovani studentesse, ad esempio, riguarda la storia di una ragazza universitaria che durante il suo percorso accademico scopre di essere incinta. A questo punto, per la giovane si apre una “congiuntura vitale” (Johnson-Hanks 2006)¹⁷ inattesa, per la quale, come solo in un film può succedere, si susseguono una serie di immagini che ritraggono le possibili conseguenze dell’accaduto: dall’interruzione del percorso scolastico e il mancato ottenimento del titolo di laurea, alla delusione familiare e conseguente vergogna per la ragazza, dal biasimo dei compagni per essersi discostata dal “giusto” percorso verso la maturità, fino alla prospettiva di un futuro “misero” e lontano dall’aura dorata della modernità che il titolo accademico fa presagire. Tale sequenza di eventuali risultati non è solo un trucco del mezzo cinematografico, capace di condensare il tempo e lo spazio in pochi frammenti visivi. Essi, piuttosto, devono essere considerati come un insieme di orizzonti letteralmente visionati dalle giovani in caso d’incrinature nelle lineari traiettorie dalla scuola al successo come donne mature, che come già detto prevede l’allineamento della maternità con un’alta formazione scolastica e con l’indipendenza economica. La

¹⁵ Occorre specificare che i club non prevedono l’adesione obbligatoria di tutta la popolazione studentesca femminile. Essi raccolgono almeno due studentesse per ogni classe che servono da “modelli” per le altre ragazze non direttamente interessate a partecipare alle attività extrascolastiche, ma che tuttavia tramite iniziative indirizzate all’intera scuola durante momenti specifici dell’anno fanno “esperienza” di questi spazi attraverso una partecipazione periferica (Lave, Wenger 1991) all’insegnamento extracurriculare.

¹⁶ Le *wereda* sono «entità amministrative dipendenti direttamente dalla Regione ed equiparate al consiglio comunale della città. All’interno dei loro confini, infatti, i relativi funzionari sono competenti per quanto riguarda ogni settore della vita sociale» (Lucchi 2009: 54). Hadnet si trova nella zona meridionale di Mekelle.

¹⁷ L’autrice sviluppa il concetto di “congiuntura vitale” nella sua analisi empirica sul sistema di onore delle donne Beti del sud del Camerun. Con questa espressione intende: «socially structured zones of possibility that emerge around specific periods of potential transformation in a life or lives. They are temporary configurations of possible change, critical durations of uncertainty and potentiality» (2006: 22).

ragazza protagonista del video può sembrare una ragazza qualsiasi eppure non è così: quella giovane rappresenta tutte le altre studentesse; una “sconosciuta” che, tuttavia, incarna gli avvertimenti e le attrattive di un immaginario sociale di modernità, fornendo un’immagine vivida e dei significati concreti con cui orientarsi nella percezione di sé stesse e delle traiettorie verso una maturità rispettata e di successo.

Il video termina con la soluzione per ripristinare questo “incidente di percorso”, ossia il ricorso all’aborto eseguito in una clinica specializzata e affidato al personale medico.¹⁸

Seppur formalmente illegale e moralmente condannato da tutte le confessioni religiose del paese, l’aborto nello specifico contesto cittadino non è quasi mai osteggiato e in alcuni casi è addirittura incoraggiato, presentato come una soluzione – seppur pericolosa e “imperfetta” – per una gravidanza che avviene quando una donna non è nella posizione di adempiere ai requisiti sociali di essere una “buona madre”.

Sai cos’è? Nessuno supporta l’aborto in teoria, ma se restano incinte a questa età e smettono di studiare non potranno mai vivere per conto loro, non saranno mai in grado di gestire la propria vita da un punto di vista economico (...) Così non c’è miglioramento nemmeno per il paese (...).¹⁹

Le giovani studentesse che partoriscono sono valutate e criticate non solo per essere rimaste incinte in circostanze sbagliate. Esse sono anche considerate manchevoli della virtù del “senso sociale” (Ringsted 2008) che è necessaria per essere riconosciuta una persona matura e, dunque, rispettabile, che per chi prosegue nella carriera scolastica significa “non fare figli a caso” o “senza pensare al loro futuro”, come ben ribadiscono tutte le insegnanti, ma aver prima posto le basi per una maternità opportuna, tale solo se la ragazza ha ottenuto un diploma, un buon posto di lavoro e creato le condizioni materiali per una famiglia.

Alle mie ragazze dico sempre: ‘vedete quanti bambini ci sono per strada che chiedono l’elemosina, che non sono mai andati a scuola, è questo quello che volete?’ Oppure porto l’esempio delle zone rurali, dove le donne partoriscono molto presto e fanno tanti figli ma poi stanno tutti in mezzo alla strada (...) senza un futuro. Perché queste cose da noi ancora esistono e soprattutto nelle campagne è così, siamo ancora un paese povero. Però alle mie ragazze dico che loro sono diverse, che hanno la possibilità di studiare in una delle scuole migliori della città e poi di andare all’università, loro non sono come le “altre” e non devono buttare via tutto questo (...) devono pensare al loro futuro, a quello dei figli (...).²⁰

Parte del tempo trascorso durante gli incontri extracurricolari è impiegato anche nella preparazione di *performance* teatrali, da mettere in scena in vari momenti dell’anno scolastico e in occasioni particolari come la “giornata dei genitori”. In questi spettacoli, le ragazze portano all’attenzione degli altri studenti gli insegnamenti ricevuti durante l’anno, sia sui banchi di scuola sia soprattutto nei circoli che frequentano. Dal piano delle idee al gesto concreto il passo è breve e la teoria diventa pratica incorporata.

¹⁸ Il video è sicuramente un incentivo verso il ricorso all’aborto sicuro e una propaganda negativa contro le figure tradizionali che gestivano gli eventi intimi e sociali della vita delle donne, come appunto le interruzioni di gravidanza, causa, tra altri fattori strutturali, dell’elevata mortalità materna nel paese. Esso, però, è anche una “lezione di vita”, che indica alle giovani la giusta traiettoria nel percorso verso la maturità, incentrato su una riproduzione responsabile e ordinata.

¹⁹ Intervista a Elsa, insegnante di scienze della salute presso lo Sheba College (Mekelle), raccolta dall’autrice a Mekelle in data 2/06/2016.

²⁰ Intervista a Helen, nota 11.

Le esibizioni, coordinate dalle insegnanti, vertono sempre sulla vita studentesca, e “mostrano quanto sia importante studiare, ma che a quest’età ci sono anche dei pericoli, perché ancora non sono mature e potrebbero essere distratte da cose temporanee che adesso, però, fanno più male che bene!”, dice ancora una volta Genet. Non può sfuggire il persistente accento ideologico con cui è costruita la tradizione – sinonimo di povertà e oppressione – e la modernità – equiparata alla “liberazione” e al miglioramento, non solo personale, bensì riferito ad uno sforzo di sviluppo collettivo – che trasuda dalle parole delle insegnanti. I termini con cui sono “confezionati” i fatti sociali che hanno come protagoniste le donne sono quelli della costrizione (Peveri 2012): costrizione al matrimonio; costrizione ad una maternità senza razionalità (dove la razionalità è rappresentata dal calcolo costi-benefici); costrizione alla vita domestica, dove le pareti di casa sembrano ergere barriere che imbrigliano un destino di oppressione. I discorsi dello stato, nelle diverse arene sociali e nel caso specifico tramite la scuola, plasmano le soggettività attraverso la produzione di una figura di donna “da salvare” ed emancipare.

La retorica dello sviluppo e della modernità pervade la microfisica del quotidiano delle studentesse, molecolarizzandosi nei loro corpi fin nelle più intime espressioni, che sono poste come la base del cammino verso l’emancipazione e il benessere, un percorso tuttavia non esente da incertezze e contraddizioni che si ripercuotono nella loro agentività riproduttiva e nelle dinamiche di potere tra i sessi.

Il caso di Helen: “essere moderne o essere morali”, una questione di non facile conciliazione

La retorica del successo e della modernità, strettamente intrecciata alle questioni sessuali, investe il corpo delle donne – nelle sue molteplici dimensioni – in maniera contraddittoria, e come tale è vissuto dalle giovani incontrate durante la ricerca. Il caso più emblematico tra quelli raccolti riguarda sicuramente Helen, la giovane insegnante di scuola superiore di cui nel paragrafo precedente ho più volte riportato alcuni stralci di interviste.

La ragazza appartiene a una famiglia benestante e numerosa, originaria dell’Eritrea; è l’ultima di sei figli, tre maschi e tre femmine, tutti con un percorso educativo di alto livello già concluso e con un buon lavoro avviato.

Anche Helen segue il cammino dei suoi fratelli e s’iscrive all’università. Ottenuta la laurea in scienze informatiche, il padre, uno stimato traduttore internazionale, esorta la ragazza a proseguire negli studi e a completare il suo master, ponendo l’alta formazione scolastica come priorità assoluta e relegando al grado di “frivolezze” tutte le altre attività che possano distoglierla da tale obiettivo. Helen propagandava questi valori con una perentorietà irremovibile, sia quando raccontava dei suoi progetti sia quando parlava delle sue giovani allieve. Tuttavia, quelle che all’inizio mi erano sembrate convinzioni granitiche, a un dialogo più approfondito e a una maggiore confidenza si sono mostrate venate d’insicurezze e attraversate da spinte contraddittorie, che provocavano nella ragazza un forte senso di spaesamento e preoccupazione.

Fin dal nostro primo incontro noto che Helen indossa un anello molto simile a una fedina di fidanzamento, portato proprio nell’anulare sinistro. Sebbene non le avessi mai chiesto esplicitamente il significato di quell’anello, un giorno in tono scherzoso mi dice:

Vedi? Indosso un anello di fidanzamento così le persone credono che abbia una relazione sentimentale e in questo modo posso proteggermi, posso evitare che i ragazzi, compresi i miei colleghi, mi chiedano di uscire, perché come ti dicevo adesso non è il momento opportuno per farlo e perché non voglio commettere errori di cui possa pentirmi. Che succede se tra due, tre, quattro anni mi accorgessi che non è la persona giusta? Non voglio stare con qualcuno e poi rompere la relazione in futuro (...) devo proteggere me stessa e indossando questo anello è proprio ciò che sto facendo²¹.

Durante gli anni dell'università Helen ha un fidanzato. L'incompatibilità di carattere e la distrazione dallo studio che la frequentazione le comportava, tuttavia, portano la giovane a concludere la relazione. Dopo pochi mesi dalla rottura con il suo primo fidanzato, Helen conosce un altro ragazzo, ma anche questa relazione non ha l'esito sperato: "all'inizio i ragazzi ti mostrano che sono innamorati di te, ma appena ti hanno conquistata non si interessano più a te", commenta con rammarico le trascorse vicende sentimentali.

Il racconto delle sue delusioni amorose, inizialmente, mi sembra la giustificazione per quell'enfasi così marcata posta sulla necessità di doversi proteggere portando un anello di fidanzamento, un bisogno che interpreto come legato alla paura di poter soffrire nuovamente. Il dispiacere per quelle relazioni finite male ha lasciato sicuramente il suo segno, ma c'è un di più che occorre leggere tra le righe.

L'oggettivizzazione della sessualità in termini biologici e il suo sdoganamento nelle arene pubbliche, ha portato a considerare il sesso come qualcosa di separato dalla procreazione, qualcosa ancorato al piacere personale e alla sfera intima individuale. Qualcosa di moderno, dunque, e non più "il fare l'amore" tradizionale basato su logiche procreative, parentali o di lignaggio. Avere relazioni sessuali perché è piacevole, perché si ama qualcuno, è visto come un segnale di rottura tra il passato e il presente, tra la vecchia generazione delle madri e la nuova, rappresentata da queste giovani istruite e urbanizzate, per cui il rapporto sentimentale diventa espressione di libertà individuale e di modernità. Tuttavia, se per i ragazzi avere più partner femminili, contemporaneamente o in successione, è un tratto distintivo della propria mascolinità, la stessa cosa non può dirsi per le ragazze. In un contesto in cui il nuovo assetto economico neoliberale ha devalorizzato i marcatori tradizionali che contrassegnavano l'identità di genere maschile – o li ha resi quasi impraticabili – la conquista sessuale diventa per questi giovani il mezzo attraverso cui esaltare la propria virilità e il proprio successo (Lindisfarne 1994; Connell 1995; Morrell 2001; Silberschmidt 2004). Per le ragazze, al contrario, l'accusa di essere sessualmente disponibili, e dunque moralmente lascive, è un'ombra che accompagna la percezione ambivalente del loro pensarsi come donne moderne. Tuttavia, non è questa contraddittorietà che intendo mettere in risalto qui, sebbene anche questo "doppio standard" (Arnfred 2004) posto sulla sessualità maschile e femminile abbia un peso.

Tornando al bisogno di "protezione" di Helen, le sue parole forniscono un livello ulteriore di analisi per afferrare le contraddizioni vissute dalle giovani donne come lei, vale a dire istruite e in "carriera", contraddizioni che rendono quel futuro brillante tanto agognato e propagandato piuttosto incerto e dai contorni sfumati.

Per le ragazze istruite come me e come la mia collega che è sulla trentina ma non è né sposata né ha figli, le priorità sono quelle di avere un buon lavoro, una casa di proprietà (...). Credo proprio che sia una buona idea dare la priorità ad altre cose di "basica" importanza, come gli

²¹ Intervista raccolta dall'autrice a Mekelle in data 28/06/2016.

aspetti economici, l'istruzione, prima di sposarsi ed avere figli. Non è troppo tardi se faccio un figlio a 30-32 anni. Avere un figlio prima non mi permetterebbe di finire l'università e di avere un posto di lavoro appropriato (...) ma per le altre ragazze che si sono fermata al X grado che non hanno finito l'università perché hanno fallito alcuni esami non c'è altra scelta che trovarsi qualcuno e sposarsi.²²

Helen incarna in pieno quel gruppo di giovani donne che prosegue negli studi e che cerca di sincronizzare la maternità e la vita coniugale con la carriera scolastica, con quella lavorativa e con una situazione sentimentale di mutua comprensione e affetto. L'allineamento di queste situazioni diventa un marcatore di distinzione sociale tra le donne istruite come la mia giovane interlocutrice, e le altre, quelle che interrompono la propria educazione formale e per le quali la maternità e il matrimonio restano le uniche opzioni possibili, sinonimo, secondo le forti spinte progressiste dei discorsi statali, di una femminilità "arretrata".

Sai c'è una mia amica che era mia compagna di banco quando frequentavamo il grado IX. Adesso lei è sposata e ha tre bambini, il che è normale a questa età nella mia società (...). A volte penso che sono una debole, che non dovrei comportarmi così come se avessi un fidanzato, ma ci sono delle ragioni per cui indosso un finto anello di fidanzamento. Perché loro pensano che sono una debole, che non sto a mio agio con i ragazzi, ecco cosa pensano altrimenti. Ma io non mi sento a mio agio con quello che pensano gli altri. È successo che in certe occasioni pubbliche, durante alcune cerimonie, le persone mi hanno chiesto "oh ma non sei ancora sposata? E sei ancora single? Hai qualche problema?" Ecco cosa pensano²³.

Sebbene l'istruzione quale chiave di successo sia stata incentivata e propagandata con forza, il numero di giovani donne che prosegue nella carriera accademica e posticipa matrimonio e maternità ad un'età "socialmente in ritardo" è ancora minoritario e fatica a trovare una piena posizione sociale.

Le contraddizioni delle parole di Helen non vanno lette come incoerenza personale, come indecisioni riguardo le proprie scelte. Esse, piuttosto, vanno esaminate alla luce delle più ampie trasformazioni socio-economiche che investono la realtà locale e gli istituti culturali che guidavano il passaggio di status e con esso un pieno e sicuro riconoscimento sociale. Il problema per Helen e per altre giovani come lei non riguarda semplicemente come raggiungere alcuni aspetti di una femminilità moderna, ma piuttosto come costruire un possibile spazio di una maternità opportuna all'interno dei valori parzialmente conflittuali che sono disponibili. Quella retorica di stampo neoliberale che pone il futuro della donna – e con esso, più in generale, quello della nazione – nelle sue mani e che dipende dall'appropriatezza delle sue scelte, si scontra col tessuto connettivo comunitario, per cui valori di più lunga durata sono difficili da scalfire. La sottile convivenza tra logica individuale, che porterebbe all'affermazione di un sé moderno e sviluppato e una logica comunitaria, che riconosce un sé "morale", sembra avere una scadenza temporale che ancora una volta si riversa sul corpo riproduttivo delle donne. Una giovane ragazza tra i 25 e i 28 anni, istruita e con una propria indipendenza economica, se da un lato rappresenta un modello di successo per le più giovani e un riuscito esempio dello sforzo statale in direzione dell'*empowerment* delle donne, dall'altro è anche una figura distopica rispetto alle più tradizionali aspettative sul genere femminile.

Ancora una volta le parole di Helen riflettono tale anomalia e l'angosciante preoccupazione di non riuscire a trovare una possibilità di conciliazione:

²² Intervista raccolta dall'autrice a Mekelle in data 28/06/2016.

²³ Intervista raccolta dall'autrice a Mekelle in data 28/06/2016.

Chiedo sempre alle persone quale sia l'età giusta per sposarsi e per fare figli. "oh è 27/28 anni ma non di più", mi dicono tutti. Quindi come vedi ho solo due anni prima di riuscire a trovare la persona giusta e iniziare ad avere una mia famiglia! A volte prego Dio: 'mandami la persona giusta!'. Ma finché non avrò incontrato la persona giusta non ho bisogno di stare con qualcuno che poi non farà parte della mia vita futura, perché non ho bisogno di sprecare il mio tempo. Pensi che io sia felice di essere *single*? Sì ha bisogno di qualcuno, di parlare con qualcuno ogni giorno, di salutare qualcuno ogni giorno, devi vivere per qualcuno! Questa è la parte che mi manca a dire il vero, ma adesso non posso avere una relazione, non è il tempo giusto²⁴.

Il continuo riposizionarsi tra un desiderio e l'altro, tra una preoccupazione e una sua smentita, crea quasi un senso di vertigine e ammantava il discorso di un'angoscia palpabile, ma rende finalmente chiaro il bisogno di protezione rappresentato da quell'anello di fidanzamento che Helen indossa e che la mette al riparo da (pre) giudizi imbarazzanti. Quell'anello, inoltre, le consente per il momento di superare simbolicamente le contraddizioni della sua condizione attuale, vale a dire quella di una donna che ha già raggiunto l'età sociale per il matrimonio e la maternità pur continuando a rimandare sia l'uno sia l'altra, in vista di una sincronizzazione di eventi che sono piuttosto incerti nel loro divenire. Le insicurezze che lacerano la ragazza riguardano sia il raggiungimento di una vita futura desiderabile e desiderata sia, di riflesso, l'affermazione di sé stessa come di una donna matura moderna, ma anche moralmente accettata.

Conclusioni

Negli ultimi tre decenni, l'*empowerment* femminile nei paesi in via di sviluppo è entrato a far parte dei punti programmatici di base delle agende nazionali così come di quelle internazionali legate al mondo umanitario e della cooperazione. Una delle vie privilegiate verso il potenziamento del genere femminile è stato l'incremento dell'istruzione e la promozione della salvaguardia della salute riproduttiva, concetto che ha guadagnato diffusione negli anni '80 del Novecento come simbolo di una prospettiva nuova sui diritti delle donne e della pianificazione familiare.

«The premise of this perspective is the principle that every woman has a right to reproductive health, that is, to regulate her fertility safely and effectively; to understand and enjoy her own sexuality; to remain free of disease, disability, or death associated with her sexuality and reproduction; and to bear and rear healthy children» (Dixon-Muller 1993: 269).

Alla base di questi principi opera un processo di medicalizzazione del corpo fisico che riduce il sesso alle sue componenti biologiche e ai suoi processi fisiologici, con la conseguente azione profilattica.

Quello che ho messo in risalto nelle pagine di questo saggio, tuttavia, è una diversa forma di soggettivazione che si realizza all'interno dell'istituzione scolastica, e soprattutto nei livelli alti dell'istruzione a Mekelle. Qui la razionalità scientifica del sapere proveniente dai libri cede il passo a una ri-attualizzazione delle "tradizionali" norme di genere. Alle ragazze che perseguono un alto titolo di studio è chiesto di "piegarsi" alla femminilità normativa, che prevede la "modestia" sessuale come presupposto per un futuro migliore per se stesse e per la nazione intera.

²⁴ Intervista raccolta dall'autrice a Mekelle in data 28/06/2016.

La rivitalizzazione a livello istituzionale della castità della donna ha diverse implicazioni. La femminilizzazione del controllo delle azioni sessuali fa sì che queste ragazze continuino ad avere il “fardello morale” della sessualità (Mjalaand 2016) e la totale responsabilità delle conseguenze legate alla sfera sessuale (tanto nei suoi aspetti procreativi, quanto di salvaguardia della salute fisica), un obbligo che non pone alcuna “sfida” alla mascolinità dominante, lasciando piuttosto il sistema patriarcale indisturbato. Inoltre, l’incontro con l’educazione formale pone le donne, urbane e istruite, in un percorso di allontanamento dalle certezze tradizionali verso un futuro più moderno ma più incerto, reso tale anche dai profondi cambiamenti economici attraversati dalla nazione in questi ultimi decenni dopo le riforme in direzione del libero mercato.

Le ragazze che continuano la propria carriera scolastica acquisiscono un’auto-identità, un *habitus*, che serve come base per le loro aspirazioni future e che orienta le loro azioni in riferimento alla scolarizzazione e alla maternità. La relazione tra disciplina (corporea), modernità e successo – per come è forgiata dall’educazione formale in generale, e dall’insegnamento extra curricolare in particolare – rappresenta un orizzonte chiave nelle traiettorie di vita delle giovani donne educate, e nella plasmazione della propria soggettività. Le donne istruite incorporano uno schema dell’onorabilità e del successo centrato su di un ordine normativo degli eventi che segnano i vari passaggi della loro vita, dove le azioni sessuali, il matrimonio e la maternità seguono la formazione di una carriera tanto scolastica quanto lavorativa.

Un corollario del costante processo di rendere l’educazione formale e la riproduzione così strettamente intrecciate è il fatto che gran parte di questa retorica poggia su basi fortemente ideologiche. Gli argomenti affrontati, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, ruotano spesso intorno alla nazione, alla famiglia e alla tradizione. Per esempio, il fatto che l’Etiopia sia un paese “sottosviluppato”, in cui certe forme di modernizzazione non sono ancora penetrate, è un *leitmotiv* che ritorna spesso nelle conversazioni con gli insegnanti e con i coordinatori scolastici, così come nei dialoghi con le giovani studentesse, e in questa cornice ideologica l’educazione è presentata come la soluzione all’arretratezza del paese. Anche se, apparentemente, tali asserzioni sembrano avere poco a che fare con la fertilità e con la formazione di una famiglia e dell’assunzione del ruolo materno, in realtà queste retoriche hanno un impatto importante su queste giovani donne e sugli sforzi posti al controllo della loro sessualità e riproduzione. Venendo modellate come “agenti dello sviluppo”, corpi moderni e “modernizzatori”, e percependosi come tali, le giovani donne istruite incorporano un peculiare senso della dignità e del successo, ed è questo senso, pratico e immaginato, che rende possibile una più bassa fertilità e una posticipazione della maternità.

Per le donne, l’alta istruzione apre nuove possibilità per l’agentività personale, creando conflitti nelle aspirazioni future a livello individuale e come donne etiopi. A queste ragazze è chiesto di abitare due corpi etici che sembrano riconnettersi a due opposte femminilità. Da un lato, è chiesto loro di realizzare i competitivi obiettivi dello sviluppo e della modernità. Le donne istruite ed economicamente indipendenti sono viste come modelli per la futura generazione di donne dall’ideologia politica dominante, e fintanto che le loro ambizioni individuali rispettino i bisogni di progresso e sviluppo percepiti della nazione. Dall’altro, alle donne è posto come fondante il ri-accordarsi alle tradizionali aspettative sul genere femminile che, ancora una volta, pongono la riproduzione alla base di una “buona femminilità”. Il racconto di Helen esemplifica bene questa polarità

di retoriche e ci restituisce un quadro vivido delle implicazioni che si riversano nei loro corpi, nelle molteplici dimensioni fisiche, sociali e politiche (Lock, Scheper-Hughes 1990). Il suo continuo oscillare tra il desiderio e la necessità di vedere realizzati quegli aspetti che contraddistinguono una soggettività moderna e le preoccupazioni per il rivestimento di quei ruoli (di moglie e di madre) che tradizionalmente segnalano un passaggio di status, pongono in essere un conflitto in cui l'onorabilità della donna stessa e un suo pieno riconoscimento sociale sono in gioco. Tra l'etica della modernità e quella dei valori comunitari di più lunga durata c'è una tensione di non facile conciliazione, che rende il futuro di queste donne e i passi per raggiungerlo ancora più incerti e aperti al dibattito.

Bibliografia

Adamchak, D., Ntseane, P. G. 1992. Gender, Education, and Fertility: A Cross-National Analysis of Sub-Saharan Nations. *Sociological Spectrum*, 12: 167-82.

Amadiume, I. 1997. *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*. London. Zed Books.

Anyon, J. 1983. «Intersections of Gender and Class: Accommodation and Resistance by Working-Class and affluent Females to Contradictory Sex-Role Ideologies», in *Gender, Class and Education*. Walker, S., Barton, L. (eds). Sussex. Falmer Press: 19-38.

Arnfred, S. 2004. «Re-Thinking Sexualities in Africa: Introduction», in *Re-Thinking Sexualities in Africa*, Arnfred, S. (ed). Sweden. Almqvist & Wilksell Tryckeri AB: 7-29.

Balsvik, R. R. 2007. *The Quest for Expression: State and the University in Ethiopia under Three Regimes, 1952-2005*. Addis Abeba. Addis Abeba University Press.

Bledsoe, C. H., Casterline, J. B., Johnson-Kuhn, J. A., Haaga, J. G. (eds). 1999. *Critical Perspectives on Schooling and Fertility in the Developing World*. Washington, D.C. National Academy Press.

Bourdieu, P., Passeron, J. C. 1977. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London. Sage Publication.

Caldwell, J. 1980. Mass Education as a Determinant of Timing of Fertility Decline. *Population and Development Review*, 6 (2): 225-255.

Caldwell, J. 1982. *Theory of Fertility Decline*. London. Academic Press.

Camfield, L. 2011. 'From School to Adulthood'? Young People's Pathways Through Schooling in Urban Ethiopia. *European Journal of Development Research*, 23: 679-694.

Castro Martin, T. 1995. Women's Education and Fertility: Results from 26 Demographic and Health Survey. *Studies in Family Planning*, 26 (4): 187-202.

Christiansen, C., Utas, M., Vigh, H. E. (eds). 2006. *Navigating Youth, Generating Adulthood. Social Becoming in an African Context*. Uppsala. Nordiska Africainstitutet.

Connell, R. W. 1995. *Masculinities*. Cambridge. Polity Press.

Cornwall, A. 2007. Taking Chances, Making Choices: The Tactical Dimensions of "Reproductive Strategies" in Southwestern Nigeria. *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 26 (3): 229-254.

Dixon-Muller, R. 1993. The Sexuality Connection in Reproductive Health. *Studies in Family Planning*, 24 (5): 269-282.

FDRE-MOE. 2015. Educational Statistics Annual Abstract 2006 E.C. (2013/2014). Addis Ababa. Federal Democratic Republic of Ethiopia, Ministry of Education.

Freire, P. 1972. *Pedagogy of the Oppressed*. New York. Herder and Herder.

Fuller, B. 1991. *Growing-Up Modern: The Western State Builds Third-World Schools*. New York. Routledge.

Guidi, P. 2016. «Indipendence and Influence. Empress Mänän School – An Ethio-French Girls' School in 1930s Ethiopia», in *Empire and Education in Africa. The Shaping of a Comparative Perspective*, Kallaway, P., Swartz, R. (eds). New York. Peter Lang: 299-320.

Guidi, P. 2018. 'For Good, God, and the Empire': French Franciscan Sisters in Ethiopia 1896-1937. *History of Education*, 47 (3): 384-398.

Hammond, J. 1989. *Sweeter than Honey: Testimonies of Tigrean Women*. Oxford. Third World First.

Haram, L. 2004. «'Prostitutes' or Modern Women? Negotiating Respectability in Northern Tanzania», in *Re- Thinking Sexualities in Africa*, Arnfred, S. (ed). Sweden. Almqvist & Wilksell Tryckeri AB: 211-229

Johnson-Hanks, J. 2006. *Uncertain Honor. Modern Motherhood in an African Crisis*. Chicago, London. The University of Chicago Press.

Jordanova, L. 1995. «Interrogating the Concept of Reproduction in the Eighteenth Century», in *Conceiving the New World Order: The Politics of Reproduction*, Ginsburg, F. D., Rapp, R. (eds). Berkeley. University of California Press: 369-386.

Lave, J., Wenger, E. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge. Cambridge University Press.

Leigh Pigg, S. 2005. «Globalizing the Facts of Life», in *Sex in Development. Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective*, Pigg, S. L., Adams, V. (eds). Durham, London. Duke University Press: 39-65.

Leigh Pigg, S., Adams, V. 2005. «Introduction: The Moral Object of Sex», in *Sex in Development. Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective*, Pigg, S. L., Adams, V. (eds). Durham, London. Duke University Press: 1-38.

Lesthaeghe, R. 1989. «Production and Reproduction in Sub-Saharan Africa: An Overview of Organizing principles», in *Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa*, Lesthaeghe, R. (ed). Berkeley. University of California Press: 13-59.

Levine, D. 1965. *Wax and Gold. Tradition and Innovation in Ethiopia culture*. Chicago. University of Chicago Press.

Lindisfarne, N. 1994. «Variant Masculinities, Variant Virginites. Rethinking Honour and Shame», in *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Cornwall, A., Lindisfarne, N. (eds). London. Routledge: 82-96.

Lock, M., Schepher-Hughes, N. 1990. «A Critical Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent», in *Medical anthropology*.

Contemporary Theory and Method, Johnson, T., Sargent, C. (eds). Westport. Praeger Publishers: 47-72.

Lucchi, E. 2009. *Mekelle e il suo Structural Plan. Pianificazione urbana in Etiopia*. [http://urbanpvs.over-blog.it/pages/MEKELLE_E_IL_SUO_STRUCTURE_PLAN-1923299.html]

Mains, D. 2012. *Hope is Cut. Youth, Unemployment, and the Future in Urban Ethiopia*. Philadelphia. Temple University Press.

Malthus, T. 1970 [1798]. *An Essay on the Principle of Population*. New York. Penguin Classics.

Mattalucci, C. 2012. «Introduzione», in *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Mattalucci, M. (a cura di). Milano. Edizioni Altravista: 7-22.

McRobbie, A. 1978. «Working Class Girls and the Culture of Femininity», in *Women Take Issue: Aspects of Women's Subordination*, University of Birmingham. Centre for Contemporary Cultural Studies, Women's Studies Group (ed). London. Hutchinson, Centre for Contemporary Cultural Studies: 96-108.

Memmi, D. 2003. *Faire Vivre et Laisser Mourir: le Gouvernement Contemporain de la Naissance et de la Mort*. Paris. La Découverte.

Memmi, D. 2004. «Administrer une Matière Sensible. Conduites Raisonnables et Pédagogie par Corps autour de la Naissance et de la Mort», in *Le Gouvernement des Corps*, Fassin, D., Memmi, D. (eds). Paris. Editions de l'EHESS: 135-154.

Mjaaland, T. 2016. Negotiating Gender Norms in the Context of Equal Access to Education in North-Western Tigray, Ethiopia. *Gender and Education*, 30 (6): 1-17.

Morrell, R. (ed). 2001. *Changing Men in Southern Africa*. Pietermaritzburg. University of Natal Press and Zed Press.

Oyewùmí, O. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourse*. Minneapolis, London. University of Minnesota Press.

Oyewùmí, O. 2000. Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, 25 (4): 1093-1098.

Paxson, H. 2005. «Family Planning, Human Nature, and the Ethical Subject of Sex in Urban Greece», in *Sex in Development. Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective*, Pigg, S. L., Adams, V. (eds). Durham, London. Duke University Press: 95-124.

Peveri, V. 2012. Il Ratto delle Donne. Amore e Violenza in un Villaggio d'Etiopia. *Antropologia*, 14: 229-257.

Riggan, J. 2009. «Avoiding Westage by Making Soldiers: Technologies of the State and the Imagination of the Educated Nation», in *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, Hepner, T. R., O'Kane, D. (eds). New York. Berghahn Books: 72-91.

Ringsted, M. L. 2008. «Collisions in Life-Courses: Teenage Motherhood and Generational Relations in Nord-East Tanzania», in *Generations in Africa. Connections*

and Conflicts, Alber, E., van der Geest S., Reynolds Whyte, S. (eds). Munster. LIT Verlag: 357-380.

Ross, E., Rapp, R. 1997. «Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology», in *The Gender/Sexuality Reader*, Lancaster R. N., di Leonardo M. (eds). London. Routledge: 153-168.

Silberschmidt, M. 2004. «Masculinities, Sexuality and Socio-Economic Change in Rural and Urban East Africa», in *Re-Thinking Sexualities in Africa*, Arnfred, S. (ed). Sweden. Almqvist & Wilksell Tryckeri AB: 233-248.

Tekeste Negash. 1990. *The Crisi of Ethiopian Education: Some Implications for Nation-building*. Uppsala Report of Education 29. Uppsala University.

Tekeste Negash. 1996. *Rethinking Education in Ethiopia*. Uppsala. Nordiska Afrikainstitutet.

Thorne, B. 1993. *Gender Play: Girls and Boys in School*. New Brunswick. Rutgers University Press.

Tinkler ,P., Jackson, C. 2014. The Past in the Present: Historicising Contemporary Debates About Gender and Education. *Gender and Education*, 26 (1): 70-86.

Tsegay Berhe. 1999. *The Tigrean Women in the Liberation Struggle and Its Aftermath, 1975–1996*. Research Report on Gender Issues. Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa (OSSREA). Addis Ababa.

UNITED NATIONS, 1994. *Programme of Action of the International Conference on Population and Development*. Il Cairo: Egitto, (5-13 settembre).

Villanucci, A. 2014. *Salute, sviluppo e lotta alla povertà in un distretto rurale del Tigray, Etiopia*. Tesi di Dottorato in Antropologia a Studi storico-linguistici. Università degli Studi di Messina – XXV Ciclo.

Weeks, J. 1998. The Sexual Citizen. *Theory, Culture, and Society*, 15 (3-4): 35-52.

Weis, L. 1988. «High School Girls in a De-Industrializing Economy», in *Class, Race and Gender in American Education*, Weis L. (ed). Albany. State University of New York Press: 183-208.

Xavier Inda, J. 2005. «Analytics of the Modern: An Introduction», in *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Xavier Inda, J. (ed). Malden, Oxford, Victoria. Blackwell Publishing: 1-20.

Transgender beauty

Soggettività, genere e corpo nell'esperienza trans a Napoli

Marzia Mauriello,
Università degli Studi di Napoli L'Orientale

Abstract. This essay recounts my research among the transgender mtf (male to female) community in Naples with particular reference to my experience as a judge in some beauty contests for trans women. The knowledge/powers that have created and regulated the trans phenomenon have in recent years made their path, from the Constitutional Court ruling (n. 221/2015) to medical-psychiatric terminology (DSM V, 2013; ICD-11, 2018). Despite these changes in the direction of a greater acquisition of rights for transgender people, the process of self-recognition for the trans women I have met at the beauty contests appears closely tied to the construction of not only a compliant, “normative” body, but a beautiful one, often idealized in terms of an aesthetic chimera that leads to what Michael Taussig defines «cosmic surgery» (2012), creating what I might call “hyper-body”. In this sense, beauty contests for trans women are the litmus test for exploring how and how much a certain bodily and aesthetic ideal (that often turns into a hypertrophic but also transgressive feminine) is perceived as the only tool for self-recognition, self-realization, and social acceptance.

Keywords. Transgender, Naples, beauty, body, femininity.

«There is one thing more enchanting than beauty,
and that is the capacity to metamorphose into beauty».
Michael Taussig, *Beauty and the Beast* (2012: 41).

Contest(i)

Mi piace questo concorso perché è serio rispetto agli altri, lo vedo molto più organizzato degli altri. La mia amica partecipa perché lei ama la moda e lo spettacolo, ecco perché le piace partecipare ai concorsi. Spero che vinca non perché è una mia amica ma per un gusto personale. Non credo che sia la più bella di tutte ma è la più completa. Perché la Miss non è soltanto l'occhio bello, il naso bello, la bocca bella... è tutto l'insieme che fa una Miss...

E qual è questo insieme?

Il corpo, il viso, il portamento, lo stile, la classe, è questo che fa una Miss!

Che utilità hanno questi concorsi secondo te?

L'unica cosa utile è per far vedere alla gente che noi esistiamo, è un modo per confrontarci nel mondo sociale.

Perché un concorso di bellezza trans e non uno, che ne so, di bravura artistica.

Di bellezza perché noi puntiamo tanto alla bellezza... con le donne noi dobbiamo... vogliamo essere superiori a una donna.

Secondo te essere superiori a una donna vuol dire essere più belle di una donna?

No, però avvicinarci a quello stile perché è quello che vorremmo essere... non essere di più, avvicinarci... confrontarci mai, perché se no il mondo sarebbe capovolto. Noi viviamo nel nostro mondo e siamo un mondo a parte. Esiste un mondo omosessuale e un mondo eterosessuale, questo io credo. La gente che sta fuori fa questa distinzione.

Secondo te la bellezza è un buon modo per avvicinarsi alle persone?

Penso di sì. La bellezza ti fa sentire bene. È un modo per entrare nel mondo sociale... si punta sempre alla bellezza perché è il nostro mondo che è fatto così.

Anche il mondo delle persone non trans in realtà.

Sì ma noi molto di più, noi stiamo sopra, andiamo oltre.

Secondo te che rapporto hanno le donne trans con le donne non trans? Conflitto? Confronto?

Se ti confronti con una bella donna, non va bene il rapporto, perché c'è competizione, la donna cerca di sottovalutarti, di disprezzarti. Una donna più brutta, più semplice, può darti più coraggio. Io ho molte amiche donne, ho un negozio di parrucchiera...

Frequenti queste donne, che ne so, un caffè, un aperitivo?

No, questo no, perché i miei contatti sono con loro [donne trans come lei]¹.

Questo lavoro racconta della mia esperienza nella comunità transgender² a Napoli con particolare riferimento al mio coinvolgimento come giurata in alcuni concorsi di bellezza per donne trans. L'occasione di essere inserita tra i membri della giuria mi si è presentata per la prima volta nel 2014, durante la mia ricerca sul campo, nel corso della seconda edizione del concorso "Miss Trans Europa", svoltosi quell'anno presso una tv locale (campana)³.

Il fenomeno dei concorsi di bellezza transgender in Italia ha una storia relativamente recente: il primo di questi, "Miss Trans Italia", si è svolto nel 1992 ed è nato

¹ L'intervistata è una giovane donna trans che in quell'occasione accompagnava una sua amica che concorreva per l'elezione di "Miss Trans Europa". L'intervista è stata raccolta da chi scrive durante l'edizione del concorso del 2014.

² Transgender è un termine ombrello che include, oltre alle soggettività il cui genere assegnato alla nascita non corrisponde al genere cui si sente di appartenere, anche quei soggetti che vivono e interpretano il proprio sé in modalità non conformi alle espressioni e/o ai ruoli di genere attribuiti stereotipicamente al femminile o al maschile (soggetti gender-variant). Per approfondimenti si vedano almeno i seguenti riferimenti oggi collocabili nel filone dei Trans Studies: Califia 1997; Ekins 2005; Feinberg 1997; Garber 1994; Halberstam 1991, 1998; Hausman 1992; Namaste 2005; Plemons 2017; Prosser 1998; Shrager 2009; Stryker 2008; Stryker-Whittle 2006; Suthrell 2004; Valentine 2007. Per un approfondimento sulle questioni teoriche ritenute fondative di questi studi, si vedano Michel Foucault 2006 e Judith Butler 2004, 2006.

³ Mentre intervistavo alcune partecipanti e condividevo con loro l'emozione dei preparativi nel dietro le quinte, l'organizzatrice del concorso, che mi aveva accordato un permesso speciale (durante una mia intervista a lei qualche settimana prima) per svolgere le mie ricerche nel corso dell'evento, mi propose di entrare a far parte della giuria. Nonostante temessi per le sorti della mia ricerca (per le ovvie ragioni legate al mio nuovo ruolo), mi resi ben presto conto che rifiutare quell'offerta sarebbe stato fuori luogo. Inoltre, questa mia nuova veste avrebbe potuto offrirmi ulteriori spunti di analisi, consentendomi di indagare, ad esempio, le diverse percezioni relative alla "bellezza trans" degli altri giurati e delle altre giurate. Pur essendo il voto di ciascuno segreto, infatti, nel corso dell'evento i membri della giuria si scambiavano sguardi (di approvazione e non), chiacchiere e opinioni relative alle concorrenti.

come provocazione contro il famoso concorso di bellezza femminile italiano “Miss Italia” che, in quello stesso anno, escluse una tra le finaliste, una donna trans post-op⁴, perché non “biologicamente” donna⁵. L’interlocutrice che mi riferisce queste informazioni, un’attivista transgender⁶, continua il suo racconto spiegandomi come lei e altri attivisti e attiviste trans decisero di intervenire organizzando un contro-concorso che, inaspettatamente, ottenne grande successo e visibilità nazionale per la sua “natura scandalosa”.

Questo concorso servì a dare un’immagine diversa della realtà transessuale all’opinione pubblica, abituata ad associare questa esperienza alla prostituzione, alla cronaca nera; parteciparono al concorso donne trans che non avevano nulla a che vedere con quel mondo, donne trans che si erano sposate, architetti [...].

Nonostante ciò, e sebbene questo tipo di eventi pubblici siano nati per «una giusta causa», intendendo mostrare la “normalità” delle persone transgender, il significato di questi eventi molto presto è cambiato, ha aggiunto la mia interlocutrice, trasformandosi in una vetrina in cui per le partecipanti la vittoria è l’unica cosa che conta.

Si sarebbe passati, dunque, da un evento (provocatorio) di rivendicazione identitaria e di affermazione di diritti, a una passerella per mettere in scena corpi esteticamente “conformi”, con tutte le possibili sfaccettature che tale aggettivo può contenere⁷. Partendo dall’idea che la bellezza, intesa come conformità a un dato modello estetico, un dato equilibrio delle forme, possa rappresentare un mezzo per il riscatto sociale o comunque facilitare le forme della socialità, nel caso delle donne transgender che ho incontrato nel corso della mia ricerca è evidente come entrino necessariamente in campo forze e dinamiche del tutto peculiari e non riconducibili, quantomeno non solo, al comune binomio bellezza/riscatto (umano e sociale).

Roberta, una donna trans con cui di recente⁸ mi sono soffermata a discutere in un colloquio informale proprio del fenomeno dei concorsi di bellezza e di un certo modo, per le donne trans che ho incontrato in questi anni a questo tipo di eventi, di vivere (e modificare) il proprio corpo, mi ha raccontato come, dal suo punto di vista, le modifiche del corpo per i soggetti trans rappresentino, di fatto, una, forse l’unica, opportunità di

⁴ Sta per trans “operata”, sottoposti alla riconversione chirurgica del sesso (RCS).

⁵ Da sottolineare che in Italia la Riassegnazione Chirurgica del Sesso (RCS) è possibile (legale) dal 1982 (legge 164); questa stessa legge, come mi ha spiegato un’avvocata che si occupa di tali questioni, «veniva disapplicata dai giudici di merito che la interpretavano nel senso di ritenere necessario l’intervento per la riattribuzione del nome»; tale lettura è stata di fatto “superata” dalla sentenza della Corte Costituzionale nel 2015. La legge attuale in Italia consente il cambio dell’identità sui documenti anche senza intervento chirurgico, purché si dimostri una persistente condizione di identificazione col genere opposto a quello assegnato alla nascita e il raggiungimento di un perfetto equilibrio tra soma e psiche.

⁶ Ho conosciuto la mia interlocutrice in occasione del primo concorso cui ho partecipato come giurata (in concorso era alla sua seconda edizione). L’intervista è stata da me raccolta durante una delle giornate del concorso, il 21 giugno 2014. Le interviste qui riportate, dove non diversamente indicato, sono state tutte raccolte da chi scrive nel corso di quattro edizioni del concorso di “Miss Trans Europa”, dal 2014 al 2017. I nomi delle intervistate sono tutti di fantasia.

⁷ Se c’è un modello estetico femminile imperante nelle società cosiddette occidentali, l’idea di conformità estetica è un concetto che va opportunamente relativizzato, specie in un caso come quello preso in esame, in cui la visione del corpo femminile può essere idealizzata al punto da diventare “difformemente conforme”, o meglio conforme all’identità femminile trans, come approfondirò dopo nel testo.

⁸ Ho incontrato Roberta nel corso di un seminario sull’esperienza transgender a Napoli tenutosi nel mese di ottobre 2018.

controllo su di sé. In altri termini, una forma di *agency*. La mia interlocutrice, infatti, parla di una impossibilità, per le donne trans, a “cambiare le cose”, riferendosi a una situazione di disagio e marginalità sociale che la maggior parte di loro vive nel quotidiano. Per contro, possono “agire” sul proprio corpo, modificandolo costantemente per realizzare l’immagine di sé.

Tale investimento, pressoché totale, sul corpo riguarda in misura maggiore o minore tutte le donne trans con cui ho interagito nel corso della mia ricerca; tale approccio, rilevo tuttavia, non può essere ricondotto alla sola esperienza transgender. La riflessione, più generale, è indirizzata alla visione del corpo nella tarda modernità, poiché è ovvio che l’esperienza che i soggetti trans fanno di questo, il modo in cui lo vivono, è il risultato di processi storico-culturali che hanno reso il corpo un oggetto e al tempo stesso una merce (Le Breton 2007; Mauriello 2018). Tali processi possono dirsi determinati, a loro volta, dai poteri/saperi che nei contesti cosiddetti occidentali hanno portato alla formulazione di una struttura binaria e dicotomica mente/corpo, con particolare riferimento alle “scoperte” e agli esperimenti, specie in ambito chirurgico, condotti dalla biomedicina (Laqueur 1990; Le Breton 2007; Fausto-Sterling 2000)⁹. Nel caso dell’esperienza trans, quest’approccio dicotomico si risolve nella formulazione dell’idea di un “corpo sbagliato”, un corpo, vale a dire, non “allineato” alla mente dal punto di vista dell’identità di genere. Quanto e dove è, però, sbagliato il corpo? Come e dove e quanto bisogna “aggiustarlo” per realizzare l’immagine di sé?

In un universo biomedico (di matrice statunitense) in cui il transessualismo e la relativa riattribuzione chirurgica del sesso (SRS - Sex Reassignment Surgery) è stato da principio letto come un fenomeno che principalmente riguarda un disagio con i propri genitali – in un’ottica di riduzionismo corporeo per cui il genere si identifica con l’aspetto degli organi sessuali e questi sono il luogo, la “sede” del femminile e del maschile – è chiaro che “l’intervento” era da effettuarsi in quel punto del corpo (Plemons 2017)¹⁰.

⁹ Lo stesso transessualismo, inteso qui come possibilità di modificare il proprio aspetto fino ad arrivare a sembrare/essere l’altro/a, esiste in virtù della biomedicina; si può dire, anzi, che sia stata quest’ultima a creare il fenomeno transessuale (Chiland 2011; Stryker 2008; Barnes 2001; Hausman 1992), contribuendo in questo modo sia a reiterare il discorso su un ordine binario (maschio o femmina) in relazione al corpo sia a rendere quest’ultimo alla stregua di un oggetto da modificare senza soluzione di continuità (Mauriello 2013; 2014; 2017a; 2018; Le Breton 2007).

¹⁰ Una volta verificate le condizioni necessarie, vale a dire, una volta ottenuta la diagnosi, (la cui stessa terminologia, in direzione della depatologizzazione, si è modificata nel corso delle varie edizioni del DSM – Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali: dalla diagnosi di transessualismo si è passati a quella di disturbo dell’identità di genere (DIG), poi a quella di disforia di genere che, nel DSM5 (2013), è presente in un capitolo a parte proprio in virtù della depsiatriizzazione del fenomeno) si può procedere col percorso che si conclude, per chi lo desidera, con l’operazione di riattribuzione del sesso (cfr. Plemons 2017: 102). Nel maggio 2018 la pubblicazione dell’ICD-11 (International Classification of Diseases 11th Revision) ha inserito l’incongruenza di genere nel capitolo denominato «Condizioni relative alla salute sessuale» <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2f%2f%2f%2f411470068> (sito consultato in data 31/05/2019). Quella delle persone transgender risulta oggi una condizione esistenziale che resta nei manuali per consentire le prestazioni sanitarie gratuite. A proposito di ciò, Plemons riferisce di come, ad esempio, il Medicaid dello Stato di New York, facendo seguito al Medicare 2014, abbia deciso di coprire i trattamenti per la disforia di genere che includono la terapia ormonale e la SRS, escludendo tutti gli altri trattamenti perché ritenuti non relativi all’identità di genere ma al miglioramento del proprio aspetto fisico (trattamenti non medici ma cosmetici) (2017: 103). In questo modo, nonostante gli “avanzamenti interpretativi” relativi alla condizione trans, la visione del genere appare comunque ancora strettamente legata alla parte genitale «genital-centric problem» (Plemons 2017: 102). Nel caso italiano, attraverso colloqui informali avuti con operatori del settore in campo sia giuridico sia medico, ho appurato che la chirurgia per il cambio di sesso è un’operazione a carico

Con gli avanzamenti in campo medico e chirurgico, anche i significati e le modalità di “aggiustamento” del corpo trans (mi riferisco soprattutto alle transizioni mtf, che sta per *male to female*), come vedremo, si sono modificati, fermo restando che, per alcuni soggetti trans, la riconversione genitale resti la condizione imprescindibile per un reale cambiamento di sesso e rappresenti l’obiettivo finale.

Torno dunque alla riflessione della mia interlocutrice Roberta sulla questione non tanto dell’*agency* quanto della marginalità sociale di cui le persone trans – specie mtf, per una questione di “scomoda visibilità” – sono vittime.

Comincio con la questione della visibilità, che tanto ha a che fare con la dimensione estetica. In un recente libro di Eric Plemons (2017) sulla chirurgia di femminilizzazione dei volti dei soggetti trans (FFS – *Facial Feminization Surgery*), l’autore ragiona sul senso sociale delle operazioni di chirurgia cui le persone trans si sottopongono; la ragione iniziale che soggiace alla richiesta di tali cambiamenti del corpo è che l’accettazione di sé passi per lo sguardo approvante dell’Altro, com’è, d’altronde, piuttosto ovvio. In altri termini, oltre a una necessità, per alcuni soggetti trans più impellente che per altri, di modificare il proprio corpo per vedersi nel genere cui si sente di appartenere e che comporta un cambiamento definitivo di ciò che in una società profondamente e storicamente “corporeizzata” come quella occidentale “significa” il genere, ossia i genitali, vi sarebbe, vi è, tutto l’insieme dei trattamenti, ormonali ed estetici, atti a riconfigurare l’identità del soggetto nello spazio pubblico. Dimensione del sé, da un lato, dunque, dimensione sociale e collettiva (con implicite tutte le forme possibili di inclusione sociale), dall’altro¹¹. Senza la seconda, secondo Plemons, è impossibile che la prima dimensione sia soddisfatta; parla, a tal proposito, non solo di intersoggettività ma anche di una «vita sociale del corpo» (2017: 14). Di qui, per l’autore, il senso del successo della chirurgia di femminilizzazione facciale – presente e possibile negli Stati Uniti da circa la metà degli anni Ottanta – che consentirebbe ai soggetti trans (perlomeno ad alcuni di essi) di non essere/sentirsi marginalizzati o, nei casi peggiori e purtroppo comuni, bullizzati per un’ambiguità corporea/visiva che evidentemente infastidisce o scandalizza alcuni e che rende complicata, quando non rischiosa, la vita delle persone transgender.

Di qui la questione della marginalità, che chiama in causa quella della intersezionalità. Il termine transgender, pur nella sua natura di termine ombrello, come ogni definizione e categorizzazione non solo rischia di escludere implicitamente altre categorie e altre dimensioni del sé ma, nel suo raccontare un’esperienza di soggettività che si distingue da quella cosiddetta cisgender (eteronormata), può di fatto condurre anche a un riduzionismo dei soggetti a quella stessa nozione categoriale. In altri termini, le donne con cui mi sono confrontata ai concorsi di bellezza non sono, evidentemente, “solo” trans, ma soggetti provenienti da un determinato contesto socio-culturale, quello del *popolino* napoletano,

dello Stato insieme alla mastoplastica additiva (per i soggetti mtf) o mastectomia (per i soggetti ftm che sta per female to male), considerati tutti interventi “funzionali” al benessere del soggetto (oltre al trattamento ormonale); gli altri interventi di chirurgia estetica, non sono, invece, inclusi nelle prestazioni sanitarie gratuite. Ciò è comprensibile (pur nelle sue contraddizioni, dal momento che anche gli interventi di chirurgia estetica di fatto rientrerebbero in un percorso di realizzazione di sé e quindi di benessere della persona) alla luce del fatto che la realizzazione del proprio ideale estetico è una condizione soggettiva (che interessa anche i soggetti cisgender) di cui lo Stato evidentemente non può farsi carico.

¹¹ Che poi la stessa definizione del sé (femminile e maschile) sia stata storicamente costruita in un senso binario è una riflessione che nell’economia di questo studio non posso approfondire. Si veda a tal proposito, tra gli altri, Laqueur 1990.

che gioca un ruolo chiave nell'esperienza che queste donne fanno del proprio sé e del proprio corpo che cambia¹². Non è un caso che le partecipanti a questo concorso siano in gran parte soggetti provenienti da realtà di disagio sociale, culturale ed economico. Quando parlo di disagio mi riferisco a specifici elementi che conducono di fatto alla marginalità rispetto alla struttura sociale più ampia, quale che sia l'identità di genere o la sessualità dei soggetti. Bassa o quasi assente scolarizzazione, povertà, disoccupazione, droga, connessioni con la criminalità (in vari modi e forme). Il disagio, inoltre, riguarda, a mio avviso, anche un certo modo di intendere la relazione con l'altro, come nel caso, ad esempio, dell'abitudine alla violenza, verbale e/o fisica, come forma di comunicazione ed esercizio di potere.

Questo il contesto di provenienza della gran parte delle donne trans napoletane (e del napoletano) con cui ho interagito nell'ambito dei concorsi di bellezza. Di norma non vi sono/erano solo partecipanti provenienti dal contesto urbano e dalla provincia di Napoli ma, di fatto, almeno fino al 2017, ne rappresentavano una buona percentuale¹³.

Relativamente a un tipo di contesto come questo, l'investimento sul corpo appare non solo una forma di *agency*, una forma di controllo su di sé, ma anche un passo indispensabile per sfuggire alla marginalizzazione multiforme che molti di questi soggetti vivono.

Nella prospettiva dell'auto-riconoscimento, è chiaro che per alcuni soggetti trans il cambio di sesso dal punto di vista chirurgico sia una *conditio sine qua non* per il raggiungimento di uno stato di benessere e il superamento di una condizione di disagio col proprio sé. Qui, però, bisogna fare un passo indietro. In primo luogo, emerge la questione della culturalità dei generi, in virtù della quale viene da chiedersi se la transizione da un genere all'altro non sia dopotutto un bisogno indotto dalla necessità di corrispondere a uno dei soli due generi prodotti e mantenuti nel "sistema" occidentale. In secondo luogo, e questa riflessione è la risultante di quella precedente, può davvero esistere un autoriconoscimento sottratto allo sguardo dell'altro? Nella mia esperienza di molti anni di campo, non mi è mai capitato di incontrare un soggetto trans (mi riferisco soprattutto alle soggettività mtf) che abbia modificato (aggiustato?) solo i genitali e null'altro. Accade spesso, invece, che il passaggio sia pressoché compiuto e che manchi proprio "quella" trasformazione.

Le riflessioni di Plemons in tal senso sono appaiono decisamente opportune; di fatto, ciò che consente lo stabilirsi di una relazione tra individui, la «produttività dinamica della relazione intersoggettiva», come lui la definisce (2017: 15, *mia trad.*), sta nella visione dell'altro in senso letterale, ossia nel modo in cui l'altro viene letto nel momento in cui lo si guarda. La verità della persona non può essere, in tal senso, la verità (ricostruita) della sua anatomia, almeno non nell'immediato della relazione intersoggettiva in corso. È il viso a restituirci l'idea e insieme il senso pieno del soggetto che si ha di fronte. Al centro della mia riflessione, dunque, quel che Plemons definisce «riconoscimento» (2017) e che consente il superamento di questa impasse data dalla questione dell'auto-riconoscimento; senza il primo non può esistere il secondo.

¹² In linea col discorso di Judith Butler quando scrive che «Diviene pertanto impossibile separare il "genere" dalle intersezioni politiche e culturali in cui viene invariabilmente prodotto e mantenuto» (Butler 2004: 6).

¹³ Nell'ultimo concorso cui ho partecipato come giurata, nel luglio 2017, tra le partecipanti vi erano anche donne trans provenienti da altre regioni d'Italia e alcune concorrenti brasiliane.

Difatti, sottolinea l'autore, tale riconoscimento può essere sì costruttivo, ma anche distruttivo, se inverso rispetto alle aspettative del soggetto (2017) (per esempio, nel caso di una donna trans, essere riconosciuta come uomo o come donna trans ma non come donna).

Il bisogno di riconoscimento (costruttivo) si traduce, invece, per alcune donne trans, nella necessità di conformarsi a un modello estetico femminile che va dallo stereotipico all'idealizzato. Nell'analisi che fa Plemons relativamente allo sviluppo delle pratiche e delle tecniche chirurgiche per donne trans, emerge a tal proposito la questione centrale del passaggio, a metà degli anni Novanta, da una chirurgia facciale (FFS) finalizzata a rendere femminile (o più femminile) il volto di una donna trans, a un "bel viso di donna". In altri termini, dalla necessità di vedersi come l'Altro si sarebbe passati alla necessità di vedersi belle (o più belle dell'Altro) (Plemons 2017: 35). Dalla realizzazione del proprio sé femminile per le donne trans si giunge, dunque, alla realizzazione del proprio sé femminile ideale. Di tale processo/passaggio i concorsi di bellezza sono a mio avviso la cartina di tornasole.

Per i soggetti che ho incontrato e intervistato a questo tipo di concorsi, la bellezza, di fatto, non è solo una possibilità o un'aspirazione, ma rappresenta una necessità fondamentale per l'auto-accettazione che ovviamente passa attraverso lo sguardo condiscendente e "riconoscente" degli altri. Un corpo, allora, diventa "giusto" se e quando si allinea a un modello specifico, di matrice occidentale, genderista ed eteronormato (Barnes 2001; Hausman 1992). Soprattutto, l'investimento totale su un corpo che cambia rischia di trasformarsi in una chimera estetica che in alcuni casi può ingenerare ulteriore disagio¹⁴.

Un elemento di particolare rilevanza in tal senso è il binomio femminile/materno che si traduce talvolta nella "costruzione" di corpi ipertrofici che, a mio avviso, rinviano per gli stessi soggetti trans all'idea di fertilità. La questione della maternità influenza la relazione col proprio corpo in transito, poiché l'impossibilità a procreare è intrinsecamente percepita come un femminile "minore", nonostante tutti i cambiamenti e le modifiche del corpo, inclusa la cosiddetta rettificazione genitale. La tensione alla perfezione del corpo potrebbe essere, di fatto, anche una risposta a questa sensazione di un femminile incompiuto, irrealizzabile e irrealizzato.

Come nel caso di Maria, 38 anni, che, in merito alla questione del sottoporsi o meno alla RCS (riconversione chirurgica del sesso), dichiara:

Assolutamente no, perché alla fine noi siamo trans. Pure se ti fai l'operazione non diventerai mai una donna biologica, che puoi procreare. Alla fine ti operi, poi non riesci più a godere e vai in depressione. Io sto bene con me stessa perché alla fine è già una lotta continua che io faccio con la vita e penso che andarmi a mettere un altro problema [la vagina] non ne vale la pena.

La relazione con la chirurgia genitale demolitiva e ricostruttiva è profondamente soggettiva e le risposte alla mia domanda sulla necessità o meno dell'operazione e sui motivi che dovrebbero condurre a questa sono state varie. Per alcune intervistate, il potenziale ricorso alla RCS sarebbe a soli fini estetici e non una o l'unica

¹⁴ Come scrive Michael Taussig, la *cosmetic surgery* può trasformarsi in una *cosmic surgery* che, per l'autore, con riferimento all'America Latina, è «the latest expression of colonial baroque, with its "exaggerated aestheticism", artificiality, and transgression» (2012: 1).

soluzione all'autoriconoscimento o alla realizzazione di sé, mentre per altre, invece, rappresenterebbe “la” soluzione, l'unico e il solo modo di sentirsi “finalmente donne”. Questo diverso approccio al corpo genera dinamiche di esclusione e conflitto all'interno della stessa comunità trans, così come mi ha illustrato nel corso di un colloquio informale Laura, una donna trans napoletana di circa quarant'anni, attivista, che da molto giovane si è sottoposta alla riconversione genitale. Lei mi ha spiegato che spesso le trans che non intendono sottoporsi alla RCS definiscono le trans mtf operate, come lei, “castrati” (uomini evirati) – riferendosi probabilmente alla negazione del piacere sessuale successivo all'operazione, laddove le donne trans “operate” definiscono quelle che non hanno modificato i genitali *ricchioni* o *femminielli*, epiteti entrambi usati in senso denigratorio. Il termine *ricchione* nella lingua napoletana indica gli omosessuali passivi ed è spesso utilizzato per offendere anche gli uomini eterosessuali (Mauriello 2013, 2018); in questo caso, però, ossia attribuito dalle trans alle trans, restituisce appieno la dinamica di riduzione al corpo, alla sua parte genitale, nella formulazione ed elaborazione delle identità. La parola *femminiello* oppure, nella versione femminile del termine, *femminella*, indica, invece, una categoria specifica di persone, che oggi chiameremmo transgender, che appartiene alla tradizione culturale della città; questa figura può in realtà essere interpretata come un terzo (o altro) genere, fenomeno o esperienza presente in altri contesti non occidentali e che l'antropologia ha di recente opportunamente investigato¹⁵.

Proprio i *femminielli*, che ancora oggi, per quei pochi rimasti, almeno nel contesto urbano¹⁶, si rappresentano nella loro identità femminile attraverso un corpo maschile che non modificano, aiutano a mostrare come e quanto l'atteggiamento verso il proprio corpo dei soggetti che incarnano una variante di genere è cambiato nel tempo, in risposta ai bisogni, ma anche alle possibilità, della realtà contemporanea (Mauriello 2014, 2017a, 2018).

In tempi in cui il corpo è il vero protagonista, una donna transgender (mtf) rappresenta l'apoteosi di un investimento totale su di esso e il punto di arrivo della corsa verso un ideale estetico che, in realtà, come asserivo poc'anzi, riguarda tutti, di là dalle questioni di genere. Più che mai, allora, appare chiaro come la bellezza sia principalmente «una ricerca di umanità» laddove «fare umanità significa anche intervenire esteticamente sul corpo lasciandovi segni di umanità e di bellezza» (Remotti 2000: 113).

In ogni tempo e luogo, le culture paiono essere impegnate soprattutto nell'elaborare modelli e forme, che sono nello stesso tempo canoni di bellezza e di umanità. Se si tratta di inventare e costruire umanità, è inevitabile che questa venga “incorporata”, “in-segnata” sul corpo, ovvero che il corpo ne parli, ne sia la manifestazione visibile, tangibile (Remotti 2010: 113).

Il fenomeno transgender sottolinea proprio la necessità e al tempo stesso la possibilità, oggi, di *possedere* un corpo – “ho un corpo e *sono* il corpo che ho” – conforme (e bello) per realizzare l'esperienza di sé, dal punto di vista del riconoscimento ma anche dell'auto-riconoscimento.

¹⁵ Sul tema si vedano almeno Zito-Valerio 2010; 2013; Vesce 2017; Mauriello 2014; 2017a; 2017b; 2018; Romano 2013; Ceccarelli 2010.

¹⁶ Di fatto i *femminielli* sono una figura presente storicamente nella città di Napoli ma anche in altri luoghi del napoletano. Come rilevato nel corso dell'etnografia, vi sono alcune differenze (auto-percepite e sottolineate) tra i *femminielli* in relazione al contesto di provenienza che l'economia di questo studio non consente di approfondire.

Scena e retroscena

Come accennato prima, però, le varie soggettività trans si esprimono anche attraverso un diverso approccio alle modifiche del corpo, che possono essere parziali o totali, con riferimento, in questo ultimo caso, alla parte genitale. Nel contesto dei concorsi di bellezza trans cui ho partecipato, la maggior parte delle partecipanti risulta non operata. Ciò è dovuto al fatto che molte di loro sono lavoratrici del sesso¹⁷ e, come loro stesse mi hanno raccontato, mantenere un'anatomia maschile (genitali) significa guadagnare di più, poiché ai clienti piace di più l'idea di fare sesso con una sirena, vale a dire una «metà e metà»¹⁸, e anche perché molti dei loro «cosiddetti clienti eterosessuali» amano «fare la donna» nei rapporti sessuali. Qui di seguito, parte dell'intervista a Valeria, 34 anni.

Lo volevo fare nel 2008 [di operarsi]. Poi per lavoro non l'ho fatto. Solo per lavoro. Non ho mai pensato al fatto del piacere... non lo so se si prova piacere oppure no, non mi interessava saperlo... volevo la vagina perché volevo essere donna al 100%. Ho conosciuto questo lavoro, ho visto come va questo lavoro e non mi opero assolutamente perché “il mio gioiello” è la mia pensione.

L'attività di *escort* (come molte di loro si definiscono), evidentemente – e per alcune di loro – consente di guadagnare una notevole quantità di denaro, anche al fine di pagare gli interventi di chirurgia estetica. Sulla questione riferisce ancora Valeria, 34 anni:

Dopo aver pagato questi debiti, ho visto i 100 euro facili, ho visto mia sorella che ne aveva bisogno, ho visto che io avevo voglia di rifarmi il seno, di vestirmi più bella, di comprarmi una macchina più bella... ci sono rimasta dentro. Cosa penso di questa vita? È una vita da schifo, la odio. Perché lo faccio? Perché è una vita che mi soddisfa economicamente. Odio gli uomini, fanno schifo gli uomini, sono tutti *ricchioni* gli uomini, lo grido ad alta voce.

Quest'ultima testimonianza ritorna sulla questione sessuale cui facevo riferimento poc'anzi, relativamente al fatto che la clientela delle *escort* trans preferisca l'ambiguità di corpi “doppi” e la possibilità di un'inversione dei ruoli sessuali “standard”. L'identità maschile dei clienti (sono tutti *ricchioni*) viene messa in dubbio dalle donne trans proprio per le loro richieste sessuali, dove a fare la differenza in termini di genere è il così percepito ruolo sessuale attivo (maschile) o passivo (femminile). In questo modo, si palesa sia l'indistinzione tra la sessualità e identità di genere sia l'intrietata

¹⁷ Sulla prostituzione – che viene ancora intrinsecamente associata al mondo trans in relazione a un'idea, tra l'altro interiorizzata, di “perversione sessuale” legata alla condizione di transgender – torna la questione della intersezionalità. L'orientamento verso un tale tipo di mestiere si deve anche all'appartenenza a un universo socio-culturale in cui, a partire dal contesto familiare, il più delle volte si è schiacciati/e, affossati/e in partenza dal punto di vista delle aspettative e dello sviluppo di interessi personali, a prescindere dalla condizione di transgender. Le ulteriori difficoltà che un soggetto trans evidentemente deve affrontare anche per la “scomoda visibilità” cui accennavo poc'anzi, insieme alla necessità di guadagni veloci per poter affrontare le operazioni di chirurgia estetica, fanno il resto. Non ultima, la questione della “scelta per assimilazione”, a sua volta dettata dal fatto che ci si autoescluda dal contesto più ampio e si tenda, per le donne trans, a frequentarsi esclusivamente tra loro.

¹⁸ Metà donna e metà pesce; nella lingua napoletana “pesce” sta a indicare il genitale maschile (Mauriello 2013; 2018).

visione profondamente binaria della realtà, che poi rientra nel più generale processo di normalizzazione che riguarda parte del mondo transgender.

Certo, ci sono donne transgender che non sono lavoratrici del sesso e che comunque decidono di non modificare i loro genitali: si considerano donne nonostante la loro anatomia maschile e non percepiscono il loro genitale come una "escrescenza" da rimuovere. Alcune di loro hanno anche affermato di considerare la loro "ambiguità" qualcosa di più e non qualcosa di meno. Molte di loro hanno riferito di essersi abituate al loro corpo con il passare del tempo, finendo con l'accettarlo (Mauriello 2013; 2017a).

Un'altra ragione per rifiutare la riattribuzione sessuale è la paura di non poter più provare piacere sessuale o di rimpiangere un cambiamento permanente. Riporto qui uno stralcio dell'intervista a Francesca, giovane donna trans che al momento del nostro incontro aveva 19 anni.

Come ti senti col tuo corpo?

Mi vedo bellissima... ho problemi a guardarlo [il pene]... non lo vorrei vedere... ma solo per una questione soprattutto estetica mi piacerebbe tanto avere una vagina, ma come le ho detto ho le mie motivazioni che mi bloccano dal farlo.

Che ti hanno detto i medici di questa cosa?

Non mi fido dei medici. Loro dicono che si arriva al piacere ma io non ci credo perché finché non lo fai non si può dire.

Le tue amiche trans che ti hanno raccontato?

La mia migliore amica trans non è operata, altre sì... c'è chi dice che prova piacere, altre no... ho paura.

Come mi hanno riferito alcune donne trans non operate, ci sono donne trans non soddisfatte della riconversione per i motivi sopra citati, ma anche, in alcuni casi, per i risultati della vaginoplastica (diverse donne trans chiamano la nuova vagina "scippo", termine che in gergo napoletano significa "graffio", che in questo caso indica un risultato estetico non soddisfacente).

Durante una conversazione informale con un urologo napoletano che si occupa di interventi di RCS¹⁹, questi ha espresso la sua delusione per il fatto che tutte le donne trans che ha operato non si sono mai dette soddisfatte dei risultati della chirurgia e non erano contente del loro nuovo corpo. Ha asserito che l'immagine corporea (ma più in generale l'immagine del sé) che queste persone hanno in mente non è mai raggiungibile: dopo aver lavorato per molti anni con donne trans ha affermato che ciò cui questi soggetti aspirano, per quel che riguarda il loro corpo, è un'utopia.

L'idea di bellezza si associa spesso a un femminile idealizzato in base allo stereotipo maschile della donna bella e "formosa"²⁰. Qui sta anche un'ulteriore differenza tra:

- chi propende per una normalizzazione attraverso il *passing*, che di fatto nega l'identità trans e che si manifesta in uno "stile sobrio" che dovrebbe condurre alla invisibilità nel senso di non riconoscibilità, dall'esterno, del soggetto trans,

¹⁹ L'incontro è avvenuto nel 2014.

²⁰ Stereotipo legato al contesto di riferimento, che associa la bellezza femminile all'abbondanza delle forme (anche per la questione dell'idea di fertilità cui accennavo prima).

- altri soggetti trans che, invece, non negano la loro identità trans ma che non amano dare esibizione di sé in quanto trans attraverso quello che per loro rappresenta un eccesso,
- chi orgogliosamente mostra la sua soggettività trans mettendola in scena attraverso la costruzione di un corpo femminile ipertrofico (definibile, a questo punto, “femminile trans”) e dichiarando la distanza dalle “donne normali” per come definite da molte donne trans incontrate.

L'immagine di una donna deve essere quella di una donna, non di un carnevale... quelle che lo fanno è perché gli piace l'eccesso, vogliono l'eccesso e si piacciono così... non è una provocazione, secondo me, chi lo fa, lo fa perché lo desidera. È un desiderio di alcune persone... perché alla fine noi lo facciamo perché vogliamo piacere, un bel culo, delle belle tette, ci fanno stare bene. Però poi ci sono quelle che esagerano perché non sanno stare nella normalità (Maria, 38 anni).

E ancora, nel corso di un'altra intervista:

È per fare scena proprio per chi lavora... glielo dico anch'io [alle altre trans]... c'è chi si mette più in mostra... perché a loro piace la figura non femminile ma la figura del trans, il classico trans è questo qua, più silicone, labbro più sporgente... è per loro questo è essere bella. Io vado sul femminile... non è per lavorare che sono eccessive, è perché loro vogliono esserlo, vogliono dire “mi devono vedere che so ricchione! Mi faccio le mèches più chiare così mi vedono da laggiù!”. A me piace passare inosservata. Ora sto qua [al concorso di bellezza], mi metto un po' più di décolleté fuori... nella vita quotidiana assolutamente no (Valeria, 34 anni).

Giulia, 25 anni, mi racconta che per le donne trans la bellezza conta molto ma che per lei le trans «artefatte» non sono belle. Mi parla di una bellezza naturale: «Devi essere donna, nel comportamento, nel fisico, in tutto. Alcune trans sono bellissime ma si vede che sono artefatte quando camminano per strada. A me non piace quel tipo lì». Quando le suggerisco che anche le donne cisgender che esagerano con la chirurgia estetica in molti casi peggiorano, mi risponde che quelle donne «nel momento in cui cominciano a rifarsi, sembrano delle trans».

Un'altra delle intervistate, Giuliana, 22 anni, afferma che anche con l'intervento non si metterebbe mai a confronto con una donna. Poi aggiunge che nessuno si accorge che lei è trans, ma che lei lo dichiara con orgoglio: «Sono orgogliosissima di essere trans. Amo essere trans. Quando mi prendono per donna mi dispiace un poco. Per questo non mi opererei mai». Quando le chiedo cosa pensa delle trans che si sottopongono alla RCS mi risponde: «Perché loro si sentono donne, io amo sentirmi trans».

Tale, legittima, rivendicazione identitaria, oltre che configurarsi come forma di *agency* per quel che concerne la questione dell'auto-riconoscimento extra-eteronormativo, introduce l'altra, importante, questione del desiderio nelle sue molteplici forme e sfaccettature. Desiderio di apparire, di mostrarsi in una forma che supera il binarismo, come nell'ultimo caso riportato, ad esempio, ma anche desiderio di piacere in quella forma seppure, per chi segue la via del sesso a pagamento ma non solo, questa stessa sia spesso intrinsecamente legata all'idea di perversione. Per come rilevato nel corso dell'etnografia, a un corpo che trasgredisce la norma non può che corrispondere una sessualità non conforme, per come percepita dagli stessi soggetti trans, che suscita

nell'altro un desiderio percepito come trasgressivo e, quindi, perverso (Mauriello 2013). Se l'idea di trasgressione, intesa anche come esercizio di libertà, genera desiderio nell'altro, nondimeno in alcuni soggetti trans vi è il desiderio di trasgredire, attraverso un corpo che appare "eccedente", proprio allo scopo di rivendicare il proprio libero spazio nel mondo e, con questo, eventuali, nuovi e diversi, modi di espressione del sé e di relazione con l'altro. Più che come merce da vendere all'altro, ecco che il corpo diventa un oggetto in perenne "costruzione/modifica" al fine di "ottenere" se stessi. Tale "ottenimento di sé" può compiersi, com'è ovvio, nei modi più diversi, seppur sempre attraverso un corpo che cambia. Ecco che allora da corpi costruiti su un principio di eteronormatività si passa a corpi eccedenti, "iper-corpi", oppure, come accennato all'inizio, il cambiamento costante del corpo si traduce in una sostanziale forma di controllo su di sé.

Sulla questione della femminilità e degli interventi estetici, risponde anche Francesca (19 anni):

Ognuno ha la propria. Io mi sento molto femminile perché ho un corpo molto minuto. Porto 36 di piede! Ho fatto solo il seno e il sedere un poco, poi basta. Non ho mai preso ormoni perché mamma ha paura... [...]. Mamma è molto scossa da medicine, malattie... a 18 anni mamma mi ha fatto fare il seno direttamente chirurgicamente... 5000 euro per il seno e 2000 euro per i glutei (col silicone).

Quando le chiedo come si sente dopo gli interventi di chirurgia estetica, mi risponde che si vede «ancora più bella, però il viso non lo ritoccherò mai. Voglio solo ingrassare un po'».

Gli interventi di chirurgia estetica restano, in un modo o nell'altro, una costante nell'esperienza delle trans intervistate; alcune di loro hanno speso una notevole quantità di denaro in chirurgia estetica per il solo concorso.

Come ha asserito l'interlocutrice cui accennavo all'inizio, mentre i primi concorsi di bellezza per donne transgender avevano soddisfatto secondo lei l'obiettivo di dissociare l'esperienza trans dal lavoro sessuale e di dare effettivamente all'opinione pubblica un'immagine diversa della comunità transgender, in tempi più recenti tali eventi sono diventati, invece, vere e proprie passerelle con un alto livello di competizione.

Difatti, alla mia domanda sul perché della loro partecipazione al concorso di bellezza, in molte hanno risposto che i concorsi di bellezza offrono visibilità e sono, a dire di molte delle partecipanti, occasione di emozione e di divertimento, oltre che un modo per «farsi riconoscere» – vale a dire mostrarsi nella loro «normalità» a un vasto pubblico.

Maria a tal proposito ha risposto:

Per farci accettare che comunque pure noi possiamo fare tante cose, come le donne... io non sono competitiva, lo vivo più come un gioco, anche perché non è che poi alla fine ti cambia la vita. Per me è un gioco, mi piace sfilare... se no non mi metterei a competere alla mia età con le ragazze di vent'anni. Mi piace l'adrenalina che ti dà quando stai sul palco, è comunque una cosa bella. Noi lo facciamo anche per farci conoscere... usciamo in tv, le persone ci vedono... è come una manifestazione che uno fa, per farci accettare e sperando che Napoli cresce un po' di più su questa cosa. La bellezza per me conta, sia nella trans sia nella donna, conta. Essere bella aiuta. Di fronte a una bella e a una brutta io penso che uno guardi la bella, non la brutta, no? Il mio modello di bellezza è la perfezione. Ognuna di noi cerca di raggiungere la perfezione, perché nessuno di noi è perfetto, ognuno ha i suoi difetti.

Altra motivazione che risponde alla mia domanda sul perché della partecipazione a un concorso di bellezza riguarda la potenziale richiesta dei «diritti», tuttavia spesso non meglio esplicitati. Sulla questione mi risponde Valeria (34 anni):

Per come la vedo io, a concorsi come questo le trans operate non dovrebbero partecipare perché si è un concorso di bellezza; alla fine qui si fa più per la bellezza che per i diritti... fanno a chi *se mett a 'copp*, e tu vedi. Se tu parli di diritti, noi trans non operate dobbiamo avere i diritti... una trans già operata ma che diritti più deve avere *chella guagliona?* Tiene un documento femminile, dove si presenta si presenta, è una donna... che diritti deve avere?

La ragione principale del successo di questi concorsi di bellezza è, a mio avviso, l'idea che tali eventi siano percepiti come l'occasione per riscattarsi socialmente mostrando una bellezza in molti casi dolorosamente e faticosamente costruita; una delle partecipanti, quando si è resa conto di non avere ottenuto la vittoria, si è infuriata e ha dichiarato «dopo tutti i sacrifici in termini di soldi e dolore, meritavo di vincere».

Il concorso in sé ripropone le tappe di un comune concorso di bellezza; passerella, sfilata con indosso prima un costume da bagno, poi un abbigliamento casual e poi l'abito da sera. Su quest'ultimo la maggior parte delle partecipanti investe molto denaro. In molti casi questi ultimi sono, di fatto, tendenzialmente abiti da cerimonia, estremamente elaborati e «ricchi». Nel corso dell'etnografia ho potuto rilevare come e quanto sia importante e implicitamente richiesto che le partecipanti rispettino il *dress code* del concorso, il che significa adeguarsi a una certa visione di come il femminile debba essere rappresentato in passerella, apprezzato soprattutto se ostentato. Ho rilevato che la «semplicità» del *look* in questa occasione può essere percepita come una sorta di mancanza di rispetto per l'ufficialità dell'evento ed essere elemento di critica, da parte dell'organizzazione ma anche del pubblico. L'ostentazione di ciò che viene immaginato sia come femminile sia come «femminile trans» rientra, a mio avviso, nella ragion d'essere di un concorso di questo tipo. Nel secondo caso si tratta, in un certo senso, di una messa a distanza, di un bisogno di sottolineare che la loro è una femminilità diversa.

Voler sembrare «troppo normali», rappresentandosi come donne non trans, in qualche modo starebbe a rinnegare una sorta di senso identitario comune (si legga lo stralcio di intervista che propongo all'inizio del testo). Al tempo stesso, però, vi è un modello femminile imperante che va seguito e rispettato. Trovare un equilibrio in queste dinamiche, considerando tra l'altro tutto ciò che essere una donna trans significa e comporta, per quel che riguarda le difficoltà e i pregiudizi, è molto complicato. Il concorso, da questo punto di vista, è la piazza in cui tutto ciò viene letteralmente messo in scena, è uno spazio pubblico in cui ciascuno propone la propria visione e versione dell'esperienza trans. Non a caso, ad alcune concorrenti viene consegnata una fascia, come normalmente si fa ai concorsi di bellezza, a indicare una particolare qualità della Miss. In questa occasione ho potuto rilevare come, da un lato, venga apprezzata la bellezza «naturale», dove per naturale si intende una bellezza «normalizzata» tendenzialmente conforme a un femminile «standard». In questo caso, si fa riferimento al *passing* cui accennavo prima, in virtù dell'invisibilità dell'identità trans di alcune concorrenti. Dall'altro lato, però, a essere premiata è la bellezza trans, in virtù della rivendicazione di un'identità altra, ma anche per consentire – specie a quei soggetti meno «femminili», visto che anche la chirurgia estetica ha i suoi limiti – il pieno riconoscimento. Alcune giovani partecipanti, durante una conversazione informale, mi hanno raccontato di una discriminazione interna al «mondo trans» in base proprio al maggiore o minore grado di

“veridicità del femminile” di alcune di loro, dove veridicità è sinonimo di bellezza. In altri termini, tra le donne trans vi è uno standard minimo da raggiungere per non essere suscettibili di critica o, peggio, di derisione per il fatto di esibire un femminile poco credibile e ridicolo (Mauriello 2017a). Chi ha dei limiti iniziali maggiori, a causa di una fisicità troppo maschile, deve fare uno sforzo in più, deve investire di più nella propria femminilità (trans) in tutti i sensi. Ecco perché maggiori sono i sacrifici, maggiore ci si aspetta sia la ricompensa. In questo caso, una possibile vincita al concorso di bellezza.

Per la fortunata vincitrice, il concorso rappresenta l’opportunità di realizzare il sogno di essere “la più bella”, nel senso specifico di donna trans più femminile, dove per femminilità si intende, oltre al soggettivo (buon grado di) raggiungimento/ottenimento di un dato modello/ideale estetico, l’insieme di una serie di “doti” attribuite alle donne: dolcezza dei movimenti, delicatezza dei gesti e l’utilizzo una voce suadente. Qui di seguito un’intervistata risponde sulla questione del significato della femminilità:

Per me è tutto. È fatta di eleganza, di saperti porre a un pubblico... di tante cose. Pure io a volte sono nervosa per via dell’infanzia... poi mi rendo conto che non sto diventando femminile quando sono nervosa e poi mi calmo perché mi rendo conto che sto facendo un percorso di andare verso una donna.

È chiaro che queste donne investono molto nella costruzione della loro bellezza, che causa loro un dispendio notevole in termini economici, per la chirurgia estetica, e dolore fisico.

Come accennavo all’inizio, probabilmente lo scopo di questo duro lavoro sul corpo è per le donne trans l’ottenimento del massimo riconoscimento, almeno in termini fisici. Riconoscimento che passa anche per il lavoro di *escort* che è un altro mezzo per dare un senso al proprio sé, per sentirsi importanti e apprezzate da qualcuno. La bellezza rappresenta, di fatto, la condizione principale di questo processo di auto-riconoscimento ma anche di autostima (il fatto di essere molto richieste e ben pagate grazie alla propria bellezza). Se l’investimento sul corpo non riguarda solo la comunità transgender di Napoli ma è oggi una tendenza globale, una sorta di imperativo morale, è ovvio che, nel caso dei soggetti trans, questa tendenza rappresenta un investimento totale di vita, un impegno senza fine che condiziona totalmente le loro esistenze.

Come raccontava l’interlocutrice di cui riporto le parole all’inizio di questo scritto, «si punta sempre alla bellezza perché è il nostro mondo che è fatto così»; ecco, allora, che il concorso di bellezza rappresenta il luogo “ideale” in cui ritrovarsi e “ri-conoscersi”. In tal senso, a mio avviso, questi eventi, nonostante l’alto livello di competizione tra le partecipanti, sono anche un’occasione per “fare comunità”. In nessun altro contesto ho visto, infatti, tale livello di partecipazione da parte delle donne trans, che si fosse concorrenti oppure no.

È chiaro dunque che il valore schiacciante attribuito a un modello estetico femminile, che va dallo stereotipico all’ipertrofico, è parte di un orizzonte simbolico in cui l’amore e l’affetto vengono “negoziati”, probabilmente anche all’interno della stessa comunità trans, attraverso una specifica immagine corporea. Tuttavia, se eventi come questi qui descritti possono avere il pregio di far sentire le partecipanti “regine per una notte”, il rischio è che si continui a investire sul corpo e su null’altro.

Queste persone devono avere chiara una cosa: il corpo lo puoi trasformare quanto vuoi, ma devi fartene una ragione: ci possono essere dei limiti che sono quelli che la natura ha dato.

Puoi essere bella quanto vuoi ma devi essere soprattutto bella dentro al punto da accettarti per quella che sei. Molte continuamente vanno a farsi interventi di ogni genere per ottenere chi sa cosa. La passerella deve essere allora un di più, non deve essere una guerra alla trasformazione del proprio corpo per ottenere un risultato soddisfacente a un concorso di bellezza²¹.

Bibliografia

- Butler, J. 2004 [1990]. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*. Firenze. Sansoni.
- Butler, J. 2006 [2004]. *La disfatta del genere*. Roma. Meltemi.
- Califia, P. 1997. *Sex Changes, The Politics of Transgenderism*. New Jersey. Cleis Press.
- Ceccarelli, M. 2010. *Mamma Schiavona. La Madonna di Montevergine e la Candelora*. Perugia. Gramma.
- Chiland, C. 2011. *Changer de sexe. Illusion et réalité*. Paris. Odile Jacob.
- Ekins R. 2005. Science, Politics and Clinical Intervention: Harry Benjamin, Transsexualism and the Problem of Heteronormativity. *Sexualities*, 8 (3): 306-328.
- Fausto-Sterling, A. 2000. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York. Basic Books.
- Feinberg, L. 1997. *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. London. Beacon Press.
- Foucault, M. 2006 [1976]. *Storia della sessualità. Vol. 1. La volontà di sapere*. Milano. Feltrinelli.
- Garber, M. 1997 [1992]. *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety*. New York. Routledge, Chapman and Hall.
- Halberstam, J. 1991. Automating Gender: Postmodern Feminism in the Age of the Intelligent Machine. *Feminist Studies*, 17 (3): 439-60.
- Halberstam, J. 1998. *Female Masculinity*. Durham. Duke University Press.
- Hausman, B.L. 1992. Transsexualism, Medicine, and the Technologies of Gender. *Journal of the History of Sexuality*, 3 (2): 270-302.
- Herd, G. (eds.). 1996. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York. Zone Books.
- Laqueur, T. 1990. *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*. London. Harvard University Press.
- Le Breton, D. 2007 [1990]. *Antropologia del corpo e modernità*. Milano. Giuffrè Editore.
- Mauriello, M. 2013. La Medicalizzazione dell'esperienza Trans nel percorso per la 'riassegnazione chirurgica del sesso'. Una ricerca etnografica nella Città di Napoli. *AM Rivista della Società di Antropologia Medica*, 35-36: 279-308.
- Mauriello, M. 2014. In corpore trans. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender. Una ricerca etnografica nella città di Napoli. *AM - Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 38: 437-456.

²¹ Intervista all'organizzatrice del primo concorso di bellezza per donne trans in Italia, cui facevo riferimento all'inizio di questo scritto.

Mauriello, M. 2017a. «What the body tells us. Transgender Strategies, Beauty and Self-consciousness», in Rees Emma, L.E. (eds.). *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*. London. Palgrave Macmillan: 55-73.

Mauriello, M. 2017b. Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli, *Annali 2013-2015*. Napoli. Università degli Studi Suor Orsola Benincasa: 205-231.

Mauriello, M. 2018. Corpi dissonanti: note su *gender variance* e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani. *AAM-Archivio Antropologico Mediterraneo*, 20 (2): 1-21.

Namaste, V. 2005. *Sex change, social change. Reflections on identity, institutions, and imperialism*. Toronto. Women's Press.

Plemons, E. 2017. *The Look of a Woman. Facial Feminization Surgery and the Aim of Trans-Medicine*. Durham. Duke University Press.

Prosser, J. 1998. *Second skins. The body narratives of transsexuality*. New York. Columbia University Press.

Rees Emma, L.E. (eds.) 2017. *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*. London. Palgrave Macmillan.

Remotti, F. 2010. *Prima lezione di antropologia*. Bari-Roma. Laterza.

Romano, G. 2013. *La Tarantina e la sua dolce vita. Il racconto autobiografico di un femminiello napoletano*. Verona. Ombre Corte.

Shrage, L. S. 2009. *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*. Oxford. Oxford University Press.

Stryker, S., Whittle, S. (eds.) 2006. *The Transgender Studies Reader*. New York. Routledge.

Stryker, S. 2008. *Transgender History*. Berkeley. Seal Studies.

Suthrell, C.A. 2004. *Unzipping Gender. Sex, Cross-Dressing and Culture*. Oxford & New York. Berg.

Taussig, M. 2012. *Beauty and the Beast*. Chicago and London. University of Chicago Press.

Valentine, D. 2007. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham. Duke University Press.

Vesce, C. 2017. *Altri transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Milano-Udine. Mimesis.

Zito, E., Valerio, P. (a cura di) 2010. *Corpi sull'uscio, identità possibili, Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Napoli. Filema.

Zito, E., Valerio, P. (a cura di.) 2013. *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli. Libreria Dante & Descartes.

Web references

Barnes, W. (2001). *The Medicalization of Transgenderism*. Available at <http://www.trans-health.com/2001/medicalization-of-transgenderism/> (sito Internet consultato in data 26/05/2019).

Corpi "in prova"

Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa

Irene Falconieri,
Università degli Studi di Catania

Abstract. The paper aims to reflect on the connections between environmental activism and health risk in the industrial area of Augusta, Priolo and Melilli (SR). In particular, through the analysis of some criminal proceedings initiated by the Public Prosecutor's Office of Syracuse, we will investigate the ways in which, since the Nineties of the last century, the bodies "sick of pollution" have been subjected to a double process of socialization. Placed within the framework of judicial investigations, they have been objectified and evaluated to become useful evidence to demonstrate any illegal conduct attributed to the petrochemical industries present in the territory. At the same time, despite the fact that no activism of a purely legal nature has been created in the area under investigation, these issues have strongly encouraged the emergence of a public awareness of the environmental and health risks associated with the processes of industrial development. Sick individuals/bodies - actually or potentially - have thus become "social bodies" (Lambert, McDonald 2009) capable of creating new forms of political participation (Petryna 2002).

Keywords. Criminal Processes; Environmental activism; Petrochemical industry; Pollution; Waste.

Introduzione

L'articolo si propone di indagare da una prospettiva storico-etnografica le connessioni esistenti tra diritto, ambiente e salute in un contesto caratterizzato da una forte presenza industriale. L'area oggetto d'indagine è il polo petrolchimico siracusano, una vasta fascia costiera che dalle porte di Siracusa si estende verso nord, includendo i comuni di Priolo Gargallo, Melilli ed Augusta. A partire dagli anni Cinquanta dello scorso secolo questi territori sono stati sottoposti ad un progressivo e imponente processo di industrializzazione (Adorno 2007a, 2007b; Adorno, Sernerì 2009; Meli, 2017), alimentando quella che Giuseppe Fava ha definito «la grande illusione» (2003: 159). Gli insediamenti industriali, infatti, se nella fase iniziale della loro attività hanno

comportato un aumento del tasso di occupazione e dei livelli di reddito medio (Morello 1962; Peggio *et al.* 1960), al contempo, per la vastità e la diversità delle forme di produzione e per la struttura di sviluppo che li ha caratterizzati, hanno prodotto gravi conseguenze, oggi accertate, sullo stato di salute dei territori e dei loro abitanti (Adorno 2007a, 2007b; Benadusi 2018a, 2018b), dissolvendo le speranze inizialmente riposte in uno sviluppo economico progressivo che avrebbe portato ad un benessere sempre più diffuso. L'area attraversa oggi un periodo di forte crisi che coinvolge numerosi settori della vita pubblica e istituzionale. Non solo si è notevolmente ridotta la capacità delle industrie di generare lavoro e sono diventati manifesti i danni ambientali derivanti da uno sviluppo monopolistico di tipo petrolchimico¹, allo stesso tempo, nell'ultimo decennio, le istituzioni che governano il territorio sono state travolte da vicende di rilevanza penale divenute oggi di dominio pubblico. In particolare, membri interni agli organi giudiziari risultano coinvolti in importanti episodi di corruzione e sottoposti a giudizio da altre procure siciliane². Tali vicende, generando in parte dell'opinione pubblica locale un «senso di sgomento e di sdegno»³, hanno contribuito a minare la fiducia dei cittadini e a ridurre le aspettative nei confronti della risoluzione di problematiche ambientali avvertite come cogenti e di cui, in passato, la magistratura si era fatta carico.

L'articolo mostrerà come, in maniera simile ad altre realtà (Breda 2010; Alliegro 2012; Ravenda 2014a, 2014b; Raffaetà 2017), la questione ambientale si sia qui inscritta e continui ancora oggi a strutturarsi all'interno di complessi campi di forza in cui le narrazioni e le pratiche di tipo giudiziario hanno contribuito in modo determinante a definire i nessi tra le modificazioni del territorio connesse al processo di industrializzazione, le esigenze di tutela dei luoghi e della salute dei soggetti umani e non umani che li popolano e le forme di cittadinanza da esse generate. Facendo proprie le tesi dello storico Salvatore Adorno, si descriveranno i modi in cui il “campo giudiziario” (Bourdieu 1986) abbia contribuito a creare un terreno fertile per l'avvio di indagini e tecniche di rilevamento dati scientificamente comprovate e monitorate da istituzioni pubbliche al fine di garantirne l'imparzialità, l'attendibilità e la diffusione e abbia al contempo fornito ai gruppi ambientalisti elementi utili a legittimare le loro rivendicazioni. All'interno di una relazione non sempre lineare ma non di meno incisiva tra conoscenze esperte e formazione di senso comune (Moscovici 1984; Douglas, Wildavsky 1982), si ritiene che, nonostante la partecipazione di cittadini a processi penali centrati su reati ambientali non abbia assunto dimensioni rilevanti⁴, la via giudiziaria

¹ Nel 1990 l'area è stata dichiarata ad elevato rischio di crisi ambientale e, nel 1998, individuata come Sito di Interesse Nazionale ai fini della bonifica (legge n. 426 del 9 dicembre 1998).

² I procedimenti riguardanti i magistrati italiani, sia nella qualità di parti offese che di soggetti imputati, sono normati dalla legge n. 420 del 2 dicembre 1998, che, attraverso un'apposita tabella, stabilisce i Distretti della Corte d'Appello competenti allo svolgimento di tale funzione. Per le indagini riguardanti membri interni alla Procura siracusana il distretto competente è quello di Messina.

³ L'espressione è stata ripresa dalle motivazioni di una sentenza di assoluzione nei confronti di un giornalista siracusano processato per diffamazione a seguito di una denuncia inoltrata da un esponente della Procura. Il dispositivo della sentenza è stato pronunciato il 18 gennaio 2019 dalla Prima Sezione Penale, in composizione monocratica, del Tribunale di Messina (Giudice Maria Giuseppa Scolaro). Le motivazioni sono state depositate il 4 marzo 2019.

⁴ Così come ricordato da rappresentanti di associazioni e comitati, nei comuni del siracusano, ad esclusione di casi isolati, l'attivismo di tipo ambientalista non ha generalmente riscontrato una partecipazione corale da parte degli abitanti soprattutto a causa di quello che viene definito “ricatto occupazionale”. Come ricorda un giovane abitante di Melilli, attivo politicamente e membro di associazioni ambientali e culturali, quasi ogni

all'ecologia ha rappresentato uno dei principali snodi per la tutela della salute pubblica e continua ancora oggi ad esercitare un'influenza, in positivo e in negativo, sulla percezione del futuro del territorio e sulle pratiche di rappresentazione e di azione politico-sociale messe in campo dagli attori locali. Non solo, infatti, gli effetti lenti e distruttivi dell'industrializzazione sull'ambiente e per la salute dei cittadini, rappresentati da molti nei termini di un disastro (Benadusi 2018b), sono stati determinati da un ritardo legislativo e da una frammentazione delle normative nazionali in materia di tutela ambientale, che hanno limitato le possibilità a l'efficacia delle azioni amministrative (sanzioni) e penali (perseguimento dei reati)⁵. Al contempo, pur godendo la Sicilia di autonomia legislativa anche in specifici settori ambientali, le istituzioni locali hanno in genere delegato alla magistratura il compito di intervenire a posteriori per sanzionare eventuali reati o illeciti, contribuendo a renderla un importante punto di riferimento per le lotte ambientaliste. L'evoluzione e gli esiti di inchieste e processi penali si sono così configurati nel tempo come campi in cui sono confluiti, generando frizioni (Tsing 2005) e conflitti, rivendicazioni sociali di tipo ambientalista, verità e ipotesi scientifiche, strategie politiche diversamente declinate e interessi economici di compagnie e imprese private.

Nella sua analisi degli effetti provocati dal disastro nucleare di Chernobyl, Adriana Petryna (2002) mostra come le rivendicazioni dei diritti sociali siano state mediate dalla dimostrazione del danno alla salute subito dai residenti nelle aree contaminate, rendendo in tal modo la condizione biologica di corpi "perturbati" fondamento per la nascita di nuovi legami sociali. In quel contesto, così come in altri più recentemente analizzati da antropologi italiani (Alliegre 2017; Benadusi 2018a; Ravenda 2018), il legame tra crisi ambientali e danno alla salute risulta evidente e ha contribuito a strutturare le condizioni per l'emersione di una cittadinanza biologica (Petryna 2002). Nel caso qui analizzato, la costruzione e l'esplicitazione di una relazione, tanto retorica quanto scientifica, tra ambiente e salute, diffusione di malattie e reati ambientali (cfr. Baer, Singer 2009; Davidov 2013; Waldman 2011), favorita dal lavoro congiunto di medici e uomini di legge, ha trasformato i corpi malati o affetti da malformazioni in *social bodies* (Lambert, McDonald 2009). Trasformazione che ritengo si generi all'interno di un processo non pienamente compiuto di "giudizializzazione" del diritto alla salute (Biehl 2013). Nell'analizzare le forme di mobilitazione messe in campo per ottenere l'accesso alle cure mediche da pazienti e famiglie a basso reddito in Brasile, l'antropologo Joao Biehl si serve di tale concetto per descrivere l'utilizzo di meccanismi legali e, più in generale della magistratura, come strumenti di lotta per il miglioramento delle loro condizioni di vita. Se è vero che nel contesto siracusano la relazione tra giurisprudenza e diritto alla salute non si esplica nella realizzazione di cause giudiziarie individuali, l'applicazione del concetto permette di chiarire il modo in cui la magistratura si sia configurata in passato come uno spazio e un elemento critico della politica e dell'economia politica locali volto a responsabilizzare lo Stato e i suoi rappresentanti. Pur non entrando direttamente nelle aule di tribunale, l'esperienza corporea e sensoriale – quell' "essere-nel-mondo"

famiglia del territorio può annoverare al suo interno almeno un lavoratore nel settore petrolchimico o nel suo indotto. Tale capillare forma di coinvolgimento, unitamente alla mancanza di sostanziali alternative lavorative, ha rappresentato, a parere di molti, un forte deterrente alla partecipazione attiva dei cittadini a rivendicazioni centrate sulla tutela del diritto alla salute del territorio e dei suoi abitanti.

⁵ In relazione alle emissioni in atmosfera, la produzione industriale non fu sottoposta ad alcuna normativa ambientale fino agli anni 1975/76 (Adorno 2007a).

di heiddeggeriana memoria, che ha stimolato le teorie dell'incorporazione di Thomas J. Csordas (2003) – delle donne e degli uomini che vivono questi territori sono oggi al centro di pratiche sociali in cui la sofferenza, le percezioni sensoriali, la biologia umana e animale e la conoscenza scientifica rappresentano risorse culturali e politiche utili ad agire nel presente nel tentativo di migliorarlo in direzione di una maggiore giustizia sociale.

Le riflessioni proposte rappresentano l'embrionale interesse di un più composito percorso di ricerca, avviato nell'aprile 2018 e non ancora concluso⁶. Nell'attuale fase di crisi occupazionale e ambientale dei poli industriali siciliani, il progetto persegue l'obiettivo di esplorare le connessioni, contestuali e storicamente determinate, tra reati ambientali, fenomeni di corruzione e cambiamenti socio-politici ed economici intervenuti in un periodo di industrializzazione prima e, successivamente, di deindustrializzazione/riconversione industriale. In particolare sono state indagate le modalità con cui tali relazioni si sono configurate a partire dalla seconda metà del XX secolo fino ai nostri giorni per comprendere le forme di interazione tra la sfera sociale e quella del diritto nell'ambito delle controversie ambientali e delle loro specifiche fattispecie giuridiche. A tale scopo si è scelto di analizzare – attraverso una metodologia fondata sulla partecipazione diretta alle udienze e agli eventi pubblici riguardanti le questioni dibattute nei processi, lo studio dei documenti prodotti dalle diverse parti e la realizzazione di interviste e colloqui informali con i principali attori coinvolti – due procedimenti penali attualmente in corso che interessano la città di Siracusa e il comune di Melilli (SR)⁷. L'approccio teorico utilizzato interpreta i processi nei termini di dispositivi, nell'accezione che ne danno i sociologi francesi Barbot e Dodier (2015), ovvero concatenazioni preordinate di sequenze volte a definire i vincoli e gli elementi a supporto delle azioni dei diversi soggetti coinvolti e destinate tanto a descrivere la realtà quanto a modificarla. In tal senso, gli esiti di un'inchiesta e, ancor di più di un processo, sia esso penale o civile, producono verità che, per quanto parziali e contingenti a seconda dei diversi gradi di giudizio, contribuiscono a direzionare la realtà e possono influenzare i contesti sociali che ne sono protagonisti. Se interrogata da una prospettiva antropologica la sfera giuridica, per quanto governata da meccanismi di funzionamento e regole di relazione interne ed esterne rigidi e fortemente strutturati, che costruiscono confini netti con gli altri ambiti della vita sociale, può rappresentare un campo d'osservazione privilegiato per comprendere fenomeni rilevanti che attraversano la contemporaneità dei contesti indagati.

A differenza di altri contesti nazionali in cui da tempo il campo giudiziario, oltre ad essere oggetto di studio per l'antropologia, ha rappresentato anche un terreno fertile per sperimentare potenzialità e limiti di una partecipazione attiva dei ricercatori alla vita sociale (Rosen 1977; Atlani-Duault, Dufoix 2014; Grillo 2016) in Italia sono ancora pochi e inseriti in un quadro teorico metodologico plurale e frammentato i lavori di taglio

⁶ La ricerca che ha dato vita a questo articolo, dal titolo *Giochi di potere. Industria, diritto e criminalità nella Sicilia sud-orientale*, è stata realizzata nell'ambito del progetto PRIN *Eco-frizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, a cui partecipo in qualità di membro dell'unità di ricerca dell'Università degli Studi di Catania coordinata da Mara Benadusi presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali.

⁷ Le analisi qui contenute ripercorrono soprattutto le fasi iniziali del lavoro di ricerca in cui la ricognizione analitica delle passate controversie giudiziarie e dei conflitti sociali, così come lo studio della letteratura di carattere storico, della pubblicistica e di materiale di tipo documentaristico sono stati propedeutici alla scelta dei processi penali divenuti in seguito oggetto di indagine etnografica.

socio-antropologico che si confrontano con tali questioni⁸. Nondimeno, l'antropologia e il metodo etnografico che le è proprio possono rivelarsi strumenti utili a chiarificare le relazioni esistenti tra gli ordinamenti e le prassi giuridiche e i più ampi sistemi in cui sono inseriti, mettendo in dialogo i tecnicismi del diritto e della giurisprudenza con le pratiche, i valori e le politiche che li sottendono (De Lauri 2013) negli specifici contesti in cui sono applicati. Muovendosi in questa direzione l'articolo e, ancor più, il progetto di ricerca entro cui si colloca, si propongono di esplicitare e comprendere il dispiegarsi storico-politico e socio-culturale di tali relazioni con un focus specifico sui reati ambientali.

L'interesse nei confronti di tematiche ancora poco esplorate per l'antropologia italiana si pone in continuità con l'ultima fase del precedente lavoro di ricerca, uno studio etnografico sulla governance dell'emergenza post-disastro in un comune alluvionato della Sicilia nord-orientale (Falconieri 2017a). Allora, il coinvolgimento personale come vittima e rappresentante di un comitato cittadino mi aveva consentito una partecipazione attiva, in veste di parte civile, al processo penale per disastro colposo tentato nei confronti di sindaci, funzionari pubblici e tecnici a diverso titolo coinvolti nei fatti vissuti e studiati. Partecipazione tradottasi in un'analisi dei processi di oggettivazione dell'evento e di soggettivazione delle responsabilità osservati durante le udienze con l'obiettivo di comprendere assonanze e scarti tra verità giudiziarie e scientifiche emerse dalle testimonianze susseguitesesi in aula e le narrazioni del disastro proposte dagli abitanti dei villaggi colpiti. (Falconieri 2016; 2017a). Se in quel caso lo sfaccettato posizionamento da cui osservavo e con cui agivo gli eventi aveva reso inevitabile la scelta di coniugare, all'interno di un costante processo di contaminazione, il lavoro etnografico con molteplici forme di impegno pubblico nei contesti e a fianco degli attori coinvolti (Falconieri 2015; 2017b), la valenza pubblica del lavoro attualmente condotto e parzialmente presentato in questa sede, non è percepibile ed esperibile nell'immediato soprattutto in ragione della delicatezza del campo e delle questioni affrontate (processi penali ancora in fase di svolgimento) e delle difficoltà metodologiche e di posizionamento incontrate nel corso della ricerca⁹. Ritengo quindi che il suo valore pubblico possa strutturarsi e mostrare efficacia soprattutto se pensato e declinato nel lungo periodo, costruendo reti, collaborazioni e scambi sempre più fitti con gli attori locali sia istituzionali che pubblici coinvolti nei processi analizzati. In questa fase del lavoro, esso risiede principalmente nella possibilità di contribuire alla conoscenza e alla comprensione di questioni di interesse sociale o politico contemporaneo (Borofsky 2000; Grillo 2016) che riguardano temi non immediatamente riconoscibili come antropologici dagli attori coinvolti. In tal senso, riconfigurare anche storicamente, la relazione tra reati ambientali e cambiamenti socio-politici ed economici si è rivelato uno strumento utile a porre le basi per un dialogo che si auspica duraturo nel tempo con gli interlocutori principali della ricerca: avvocati, pubblici ministeri e giornalisti specializzati in cronaca giudiziaria.

⁸ Solo a titolo esemplificativo si vedano il numero monografico della rivista *Archivio Antropologico del Mediterraneo* curata da Mara Benadusi e Sandrine Revet (2016). Anche in Italia si assiste ad un lento incremento degli antropologi chiamati attivamente ad intervenire in processi penali (Ciccozzi 2013; Ciccozzi, Decarli 2019) come consulenti, periti di parte ed esperti, principalmente all'interno di contenziosi che hanno come oggetto reati cosiddetti culturali.

⁹ In particolare queste hanno riguardato il processo di acquisizione della fiducia degli interlocutori con cui mi relazionavo, che ha richiesto tempi lunghi e l'acquisizione di una padronanza del linguaggio giuridico più dettagliata rispetto a quella già posseduta, e la possibilità di accesso agli atti che, in ragione dell'attualità dei processi, non sempre i giudici sono disposti a concedere.

Il pretore e il pediatra. Uno sguardo al passato tra inquinamento, rifiuti e giustizia

Nel contesto indagato, il processo di industrializzazione, pur essendo caratterizzato da proprie peculiarità, mostra assonanze ed elementi comuni ad altre aree del meridione d'Italia in cui i modelli e le pratiche di sviluppo hanno assunto le forme di quella che Emanuele Felice (2013), riprendendo una categoria proposta dallo storico Luciano Cafagna (1988), definisce una "modernizzazione passiva". Una modernizzazione, cioè, che ha visto le classi dirigenti locali rispondere alla sfida dell'industrializzazione concentrandosi non tanto sulla costruzione di concrete alternative alle condizioni di precarietà presenti in vaste aree del Sud, quanto piuttosto sul mantenimento di interessi e assetti di potere precostituiti. Si è lasciato in tal modo spazio a modelli economici di tipo estrattivo, che hanno depredato le risorse naturali dei territori senza porre solide basi per uno sviluppo capace di resistere nel lungo periodo alle fluttuazioni e alle crisi del mercato globale¹⁰.

Nel siracusano i primi segnali d'allarme rispetto ai potenziali pericoli di uno sviluppo industriale non regolamentato da forme di controllo pubblico si manifestarono a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, in corrispondenza di una prima forte contrazione della capacità di offerta lavorativa delle aziende. In quel periodo si posero le basi di quella che è divenuta oggi una consapevolezza pubblica dei rischi connessi al ciclo produttivo petrolchimico. Ad incentivarla furono sia eventi occorsi in altri contesti industriali italiani, come il disastro di Seveso del 10 luglio del 1976, sia accadimenti locali legati, tra l'altro, a incidenti mortali avvenuti nel polo industriale, a fenomeni di inquinamento atmosferico e idrico e all'abbassamento della falda freatica a causa dell'emungimento delle acque da parte delle industrie. La "questione ambientale" che ne deriva si intreccia a strette maglie con la biografia professionale di uomini di legge e medici che, in virtù della posizione ricoperta, ebbero la possibilità di osservare prima di altri gli effetti sul corpo e sull'ambiente di un processo di industrializzazione avvenuto in modo repentino ed estensivo. Ipotizzando un nesso tra scarti di produzione, inquinamento, e insorgenza di specifiche malattie, il loro lavoro contribuì in modo decisivo ad avviare un processo conflittuale e contestato di produzione di prove scientifiche. Al suo interno, così come avvenuto in altri contesti etnografici (Petryna 2002; Ravenda 2016), si disegnano i contorni di articolate "coreografie del rischio" alla cui costruzione parteciperanno da posizioni diverse, compagnie petrolifere, movimenti e comitati territoriali, consulenti ed esperti e rappresentanti del mondo politico locale e nazionale.

In particolare fu il forte impegno pubblico e istituzionale di un pretore, Antonino Condorelli, a interconnettere il «tema della rilevazione degli indicatori ambientali e sanitari dell'inquinamento» con quello «della sanzione giuridica dei reati ambientali» (Adorno 2007a: 45). La caparbia del suo operato, esercitato in un contesto normativo in cui erano ancora estremamente ridotti gli strumenti investigativi e giurisdizionali in tema di reati ambientali, lo ha reso promotore di importanti cambiamenti, contribuendo a mantenere vivo il suo ricordo anche tra soggetti che non

¹⁰ Non è possibile in questa sede approfondire i nodi critici dell'utilizzo della categoria di "modernizzazione passiva" proposta da Felice (2013) in relazione all'ampio dibattito sulla questione meridionale. Si veda al riguardo il libro di Salvatore Lupu (2015).

ne hanno avuto una conoscenza diretta. L'analisi dei reati perseguiti dal pretore e degli eventi susseguitisi negli anni a venire permette di individuare un percorso in cui il nesso tra inquinamento e salute si costruisce sulla quantificazione e l'analisi dagli scarti di produzione – intesi sia come emissioni rilasciate in aria, sia come sversamenti in mare, sia come pratiche di smaltimento nel sottosuolo.

Così come ricordato dall'antropologo Alliegro (2018), in un sistema economico che costantemente genera merci (Scanlan 2006; Pinna 2011), il tema dei rifiuti ha acquisito nel tempo un'importanza crescente anche per il diritto in ragione delle problematiche ambientali, sanitarie, economico-amministrative e politiche che da essi derivano. Nel contesto indagato, gli scarti industriali, le tecniche per misurarli e quantificarli e il loro smaltimento hanno assunto la valenza di prodotti culturali e politici, agiti da abitanti e uomini delle istituzioni, capaci di connettere diverse scale d'azione che si muovono dal piano individuale a quello globale (Honor Fagan 2003; Alliegro 2018). Per il tramite dei rifiuti, ambiente e corpi animali e umani entrano tra loro in relazione (Ingold 2000, 2008), diventando testimonianze e potenziali prove di quello che è oggi considerato un atteggiamento predatorio, sfociato in azioni criminali da parte di alcune industrie del polo petrolchimico.

Inizialmente sono gli scarti emessi in atmosfera, i fumi tossici e spesso nauseabondi delle ciminiere, a orientare l'azione investigativa, che è rivolta soprattutto ad accertare eventuali omissioni delle amministrazioni pubbliche, provinciali e regionali, rispetto alle loro funzioni di rilevamento e controllo dell'inquinamento atmosferico¹¹. Le indagini evidenziano la sussistenza di illeciti riconducibili ad un atteggiamento negligente e inerte della classe politica, derivante dal "ritardo culturale" con cui era affrontata la questione ambientale (Marsili, Andinolfi 1985; Adorno 2007b)¹². I racconti di quanti hanno vissuto attivamente quegli anni ricostruiscono una stagione in cui l'attività giudiziaria del pretore incontra e si contamina con una nascente sensibilità collettiva nei confronti delle problematiche ambientali, dando vita ad azioni volte a compensare l'assenza connivente dei soggetti istituzionalmente deputati a rappresentare la cittadinanza e tutelarne gli interessi¹³:

Quella storia testimonia il nascere e l'exasperarsi di un conflitto sociale legato all'acuirsi di una sensibilità collettiva sulle grandi questioni connesse ad una più autentica ricerca di qualità della vita e del vivere civile, conflitto che oggi assume carattere di consenso allora insperato, dove i "guerrieri in prima linea" non erano più i soggetti politici tradizionalmente presenti per le rivendicazioni collettive per la salute e l'ambiente, ma erano altre figure, nascenti da un nucleo tra istituzioni e movimenti, tra intuizioni di bisogni sociali e rigori legalitari e alla fine tutti attorno a pochi personaggi "chiave", positivi anche nella loro capacità sostitutiva

¹¹ A permettere l'avvio di procedimenti penali a carico di funzionari pubblici fu soprattutto il mutare del contesto normativo, grazie alla promulgazione di leggi più attente alla tutela dell'ambiente. In particolare nel 1976 l'area del siracusano fu inserita nella tabella A prevista dalla legge 615 del 1966 – la cosiddetta "Legge anti-smog" – che disciplinava i limiti delle emissioni aeree sostenibile per un territorio. Lo stesso anno fu inoltre emanata la legge Merli che sanzionava l'inquinamento dei corpi idrici.

¹² Cfr. Sentenza n. 77/bis/80 del 18 febbraio 1980. Tra gli illeciti appurati si annovera: l'assenza di licenze edilizie necessarie alla costruzione degli impianti; l'assenza delle autorizzazioni per gli scarichi in mare, la mancanza di depuratori o il malfunzionamento di quelli esistenti.

¹³ Dalla consultazione della pubblicistica del periodo, così come dalle interviste e dai colloqui informali realizzati nel corso della ricerca con avvocati, attivisti e giornalisti emerge un quadro in cui ad essere considerata carente o complice non è solo la classe politica appartenente sia a schieramenti di destra che di sinistra, ma anche il mondo dei sindacati.

del potere politico, dentro stagioni intense di rinnovate tensioni, stimolante fra tutte quella di Condorelli, pretore di Augusta che ricevette risposte prima infastidite dall'imprenditoria, poi, poco a poco crescentemente preoccupata¹⁴.

Le pressioni congiunte dell'opinione pubblica e delle inchieste condotte dal pretore ebbero il merito di incentivare una prima indagine pubblica che permise di accertare «l'esistenza nella zona di uno stato di inquinamento atmosferico di origine industriale»¹⁵. Esse servirono, inoltre, da stimolo per l'apertura di altri filoni di indagine, che coinvolsero direttamente i dirigenti di alcune industrie. A suscitare allarmi e preoccupazioni condivise furono in questi casi segnali provenienti dal mare. Un mare che, con l'avvento dell'industrializzazione, aveva perso lo splendido color pavone descritto da Giuseppe Tommasi di Lampedusa nella novella *La Sirena* per diventare sempre più torbido, «color caffè latte»¹⁶ e che, nel 1979, divenne portatore di nefasti presagi, evocati da una poderosa moria di pesci nella rada del porto di Augusta.

Analizzando le «strategie crono-politiche volte a gestire le sfide future nel presente» (2017: 53), Mara Benadusi individua tre specie viventi capaci di riunire, in virtù del loro valore rappresentativo, gli interessi di gruppi diversi che agiscono nella sfera sociale per proteggere un territorio conteso. Tra questi i pesci dalla spina bifida sono considerati dall'antropologa una specie sentinella (Keck 2015) che «anticipando futuri catastrofici, incoraggia alla vigilanza e a un intervento risolutivo» (Benadusi 2017: 54). Simbolizzando «per analogia le patologie che colpiscono il corpo umano esposto agli agenti contaminanti», tali specie si fanno promotrici di azioni sociali volte a mitigare i rischi ambientali e a promuovere il diritto alla salute. Ritengo che, ancor prima dei corpi malformati dei pesci siano state le loro improvvise morie a fungere da *trait d'union* di strategie d'azione istituzionale e sociale messe in campo per governare, prevenendoli, i primi sintomi della crisi ambientale che si delineava in quegli anni.

A far ipotizzare un collegamento tra attività industriale, scarti generati nel ciclo di produzione inquinamento e danni alla salute fu infatti un'imponente moria di pesci che, nell'estate del 1979 si manifestò nella rada del porto di Augusta, rendendo evidente la capacità intrinseca ai rifiuti di produrre effetti sugli equilibri dell'eco-sistema e sulle vite di quanti lo popolavano anche dopo il loro smaltimento (Alliegro 2018)¹⁷. In quella occasione il pretore commissionò un'indagine ad esperti esterni con lo scopo, tra gli altri,

¹⁴ Dichiarazione rilasciata dal geologo e ambientalista Pippo Ansaldo in uno scritto a commento ad un convegno sui reati ambientali organizzato dall'Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali – ISISC (13-14 novembre 2015) a cui aveva preso parte in qualità di relatore il pretore Condorelli, divenuto intanto Procuratore Generale alla Corte d'Appello di Mantova. Il testo, pubblicato sulle pagine della rivista *La Civetta di Minerva* il 22 dicembre 2015, è reperibile al seguente link http://www.lacivettapress.it/it/index.php?option=com_content&view=article&id=1146:l-azione-del-pretore-condorelli-segno-nel-siracusano-la-svolta-ambientale&catid=16&Itemid=140 (ultima consultazione 28 maggio 2019).

¹⁵ Istituto Superiore di Sanità, *Indagine sullo stato di inquinamento atmosferico nella fascia costiera da Augusta a Siracusa ed il suo immediato entroterra*, dattiloscritto (1982: 93).

¹⁶ La descrizione di un mare «color caffè latte» è stata riproposta in diverse occasioni pubbliche dal parroco della Chiesa Madre di Augusta, Don Palmiro Pristuto, divenuto oggi uno dei principali protagonisti delle battaglie ambientaliste.

¹⁷ È importante sottolineare che nel periodo considerato le procedure di smaltimento poste in essere dalle industrie del polo petrolchimico non erano sottoposte a nessun tipo di controllo pubblico, elemento questo che consentiva loro di depositare in mare ogni tipo di scarto prodotto.

di accertare la presenza di metalli pesanti nei pesci (Adorno 2007b)¹⁸. In particolare si riscontrarono quantità elevate di mercurio, elemento che permise al pretore di mettere in relazione l'inchiesta sulla moria dei pesci e la parallela indagine sull'aumento di nascite di bambini affetti da malformazioni (Adorno 2017b). In questo contesto investigativo, di taglio scientifico e giudiziario, il lavoro della magistratura incontra l'azione professionale e civica di un'altra figura pubblica considerata emblematica della storia dell'ambientalismo locale: Giacinto Franco, pediatra responsabile del reparto di ostetricia dell'ospedale Muscatello di Augusta.

Il medico fu tra i primi a ipotizzare l'esistenza di un nesso di causalità tra la produzione industriale, l'inquinamento dell'aria e delle acque e l'aumento del numero di aborti e malformazioni neonatali, da un lato, e di tumori, dall'altro¹⁹. La moria di pesci aveva rappresentato per lui un campanello d'allarme che si era sommato ai dati autonomamente raccolti nel corso della sua attività professionale e sottoposti agli organi inquirenti. Venne così avviata un'inchiesta parallela a quella sopra descritta che affidò il compito allo stesso dottor Franco di condurre un'indagine epidemiologica sulle cause di morte nel territorio²⁰. Per la prima volta i corpi malati di inquinamento divennero oggetto di un dibattito pubblico che travalicava i confini della sfera giudiziaria. Le inchieste infatti produssero effetti di stimolo in diversi ambiti della vita sociale: resero la questione ambientale un oggetto di interesse mediatico, contribuendo alla formazione di una sensibilità collettiva; incentivarono iniziative di tipo politico; grazie alle consulenze prodotte, fornirono un primo quadro scientificamente fondato sui livelli di inquinamento e lo stato di salute del territorio e dei suoi abitanti e rappresentarono un elemento di pressione nei confronti delle industrie per la realizzazione di interventi di adeguamento di strutture e impianti alle normative vigenti e la riduzione delle loro capacità inquinante (Adorno 2007a).

Le vicende appena descritte rendono evidente il ruolo centrale giocato dal campo giudiziario nel riconfigurare problemi e questioni che assumevano in quegli anni una centralità pubblica sempre più rilevante. Mettendo in relazione il potere rappresentativo di alcune specie animali, la struttura economica dei luoghi, peculiari predisposizioni politiche e culturali, la forza contaminante dei rifiuti e la malattia, il lavoro congiunto del pretore, del medico e dei rappresentanti dei primi movimenti ambientalisti non svolsero solo un'azione repressiva, ma rivestirono una funzione pedagogica rivolta alla classe politico-economica, generalmente riconosciuta e spesso rievocata sia all'interno di conversazioni private che in occasioni pubbliche²¹.

¹⁸ L'incarico fu affidato al prof. Aristeo Renzoni, al dott. Roberto Minervini dell'Istituto di Anatomia comparata dell'Università di Siena e al dott. Vito Consoli del Co.I.Pa. di Roma, in seguito al processo 1802/79 r.g. della Pretura di Augusta relativo alla moria di pesci del settembre-ottobre 1979. *Relazione tecnica preliminare sulle indagini effettuate nella Rada di Augusta*, 8 novembre 1980, dattiloscritto.

¹⁹ Le ricerche condotte dal medico e il forte impegno pubblico che lo caratterizza mostrano una sensibilità nell'analisi di fatti sociali complessi, come può essere considerata la malattia e le cause che la determinano, che diverge da esperienze descritte in diversi contesti d'indagine (Alunni 2017; Mazzeo 2017).

²⁰ In quella occasione, grazie alle sollecitazioni della pretura, il Ministero della Sanità costituì una commissione di inchiesta che inserì la provincia di Siracusa nel programma di monitoraggio IPIMC (Indagine policentrica italiana malformazioni congenite). A partire dal 1990 i dati confluirono nel Registro siciliano delle malformazioni congenite, appositamente costituito.

²¹ Interessante è al riguardo una conversazione intrattenuta il 3 maggio 2019 a Catania con un abitante di Augusta, dipendente amministrativo di un'azienda fornitrice di materie necessarie al trattamento dei

L'azione forte del pretore fu presto ostacolata prima da provvedimenti ministeriali che riducevano i confini dei territori ricadenti sotto la sua giurisdizione (1981) fino ad arrivare al suo definitivo trasferimento a Verona nel 1984. La vicenda, rappresenta ancora il simbolo del prevalere di una logica del profitto su interessi di tipo collettivo e determinò l'inizio di un periodo di stallo tanto nell'attività di rilevamento dati quanto della funzione preventiva svolta dalla magistratura.

Quando il mare si tinse di rosso

Hanno comprato la dignità delle famiglie, qualora di dignità possiamo parlare. Perché non parlerei di dignità. Hanno comprato il silenzio, diciamo così. Impedendo – impedendo per libera scelta, chiaramente è un contratto che si sottoscrive tra le parti – impedendogli di avere giustizia. Perché poi alla fine dopo 20, 25 anni sarebbero stati riconosciuti colpevoli, è chiaro²².

Le parole riportate concludono il racconto di una delle vicende considerate più significative nella storia ambientale e giudiziaria siracusana: l'inchiesta denominata "Mare Rosso". A pronunciarle un imprenditore agricolo di 45 anni, impegnato in passato in significative battaglie a tutela dell'ambiente, conosciuto nel corso di un'udienza dibattimentale di uno dei processi penali oggetto d'indagine etnografica. L'uomo ricorda quegli anni come dirimenti per il futuro dell'area industriale, anche in ragione delle aspettative che l'inchiesta aveva suscitato. Ancor più che le indagini condotte dal pretore Condorelli, per la portata delle possibili conseguenze giudiziarie e sociali, l'inchiesta ebbe infatti una forte impatto pubblico e costrinse gli amministratori a porre la questione ambientale al centro di importanti iniziative politiche. Per comprenderne la portata può essere utile citare un passo della "Proposta di un'inchiesta parlamentare sulle cause dell'inquinamento da mercurio prodotto dalle industrie nell'area di Priolo e sulle malformazioni genetiche neonatali ivi riscontrate", presentata il 30 gennaio 2003 al Senato della Repubblica:

Tale inchiesta non ha precedenti: per la sua ampiezza, per la gravità delle ipotesi di reato contestate e per i collegamenti con altre inchieste ancora in corso riguardanti l'inquinamento di falde acquifere e l'allarmante aumento di malformazioni genetiche neonatali e di patologie tumorali [...]. I riscontri di cui oggi disponiamo, grazie alle indagini della magistratura e ai dati scientifici summenzionati, configurano delle allarmanti ripercussioni sulla salute pubblica, oltre che un danno biologico non solo a carico degli abitanti e lavoratori del predetto territorio, ma anche delle generazioni future²³.

L'evocativo nome che la caratterizza fa riferimento all'episodio che ne segna l'inizio: il 10 settembre 2001 nel tratto di costa antistante lo stabilimento Enichem di Priolo, il mare assunse una colorazione rossastra determinata, come si scoprirà in seguito, da

rifiuti chimici. L'uomo, trentanovenne, ricorda come sul luogo di lavoro i colleghi più anziani rievocano frequentemente l'operato del pretore Condorelli, sottolineando che, nonostante l'azione giudiziaria abbia allora comportato la momentanea chiusura di alcuni stabilimenti e arrestato un periodo «economicamente molto positivo» in cui gli operai erano chiamati a «fare i turni di notte per non interrompere mai le forniture», nessuno contestò le misure adottate: «perché sanno che era giusto, era giusto il lavoro di Condorelli». Lui stesso, inoltre, esprime profonda ammirazione nei confronti del pediatra, che ha conosciuto personalmente e dell'impegno pubblico nella tutela della salute degli abitanti del polo petrolchimico.

²² Colloquio informale registrato, Catania, 23 maggio 2019.

²³ Senato della Repubblica, XIV Legislatura, Doc. XXII n. 16.

concentrazioni elevate di acido solforico e di mercurio. Così come in passato anche in questo caso i segni visibili di un possibile danno all'ambiente si manifestano attraverso un'alterazione delle acque marine e sono rifiuti e scarti tossici a rappresentare gli agenti di contagio che mettono in connessione esseri viventi umani e non umani, divenendo elementi propulsori per azioni giudiziarie di tipo penale.

In quella occasione, privati cittadini e associazioni ambientaliste segnalavano con un esposto l'accaduto alle autorità, denunciando contemporaneamente una nuova allarmante moria di pesci. L'inchiesta che ne seguì si diramò in due principali filoni. Il primo era volto a misurare la presenza di metalli pesanti nei sedimenti marini del tratto di mare interessato dal fenomeno, con l'obiettivo di dimostrare attività illecite di smaltimento di rifiuti tossici; il secondo riguardava, invece, l'individuazione di possibili correlazioni tra il consumo di pesce tra le gestanti e le malformazioni neonatali riscontrate nel territorio.

Nella fase investigativa la procura invitò le mamme di Augusta a fornire ciocche di capelli che permettessero di riscontrare la presenza nel latte materno di mercurio e, come riportato dalle fonti giornalistiche, ascoltò oltre mille familiari di bambini nati con malformazioni per dimostrare che l'aumento del loro numero era correlabile al consumo di pesci pescati in un'area fortemente contaminata. I dati raccolti permisero di avviare un'imponente azione penale nei confronti di dirigenti e dipendenti di uno stabilimento chimico e di un funzionario provinciale preposto al controllo della gestione dei rifiuti speciali prodotti nell'area industriale, il cui principale capo di imputazione contestato era quello di «associazione a delinquere finalizzata al traffico illecito di ingenti quantità di rifiuti pericolosi contenenti mercurio»²⁴. In particolare, secondo la pubblica accusa, il mercurio veniva smaltito dall'azienda Enichem attraverso due modalità: scaricandolo nei tombini delle condotte di raccolta delle acque piovane da cui finiva in mare e producendo false certificazioni di analisi che permettevano di smaltire il metallo in discariche autorizzate ma non predisposte alla gestione di rifiuti speciali (Ciafani, Le Donne 2007).

Aggiungendo materialità alla rarefazione delle sensazioni olfattive provocate da fumi delle ciminiere, in quegli anni corpi umani e non umani diventano strumenti attraverso cui quantificare il danno biologico e rafforzare il nesso di causazione tra produzione industriale (rifiuti), danno ambientale e insorgenza di specifiche malattie. Trasformati in prove, quei corpi con il loro carico di sofferenza, si fanno al contempo motore di azione politica. Il clamore e le preoccupazioni suscitate dai dati prodotti dall'inchiesta stimolarono, infatti, l'avvio di iniziative sia sul piano locale che nazionale. Fu, ad esempio emanato un Accordo di Programma Quadro per la realizzazione del "Progetto di risanamento delle aree contaminate finalizzato allo sviluppo sostenibile nel sito di interesse nazionale di Priolo", sottoscritto l'11 giugno 2004 tra il Ministero dell'Ambiente, la Regione Siciliana, il Vice Commissario delegato per l'emergenza rifiuti e la tutela delle acque e il Ministero dell'Economia e delle Finanze. L'accordo prevedeva

²⁴ Nel gennaio 2003, la procura, rappresentata dal sostituto procuratore Maurizio Musco, trasse in arresto 17 persone e sequestrò lo stabilimento dell'azienda Enichem (ora Syndial) di Priolo. Furono indagati il direttore allora in carica, gli ex direttore e vicedirettore e i responsabili di alcuni specifici settori aziendali. Dopo il sequestro giudiziario e un lungo periodo di fermo delle attività, l'impianto è ripartito con una sola delle tre linee per essere poi fermato definitivamente nel novembre 2005 (Ciafani, Le Donne 2007). La possibilità di investigare negli uffici e tra i documenti di una grande industria è resa possibile anche dall'evoluzione della giurisprudenza di settore, in particolare dall'introduzione nel diritto penale del reato di "traffico illecito di rifiuti" che consentiva agli inquirenti di utilizzare strumenti di polizia investigativa come le intercettazioni ambientali.

la realizzazione di interventi di bonifica e risanamento ambientale nelle aree del SIN di Priolo i cui oneri sarebbero stati ripartiti tra pubblico e privato.

Su iniziative simili, come riportato da testimonianze giornalistiche e racconti ascoltati sul campo, si costruiscono le speranze verso un futuro in cui tutela dell'ambiente e diritto alla salute possano trovare un punto di equilibrio con gli interessi privati delle imprese. Aspettative che però saranno presto disattese dagli esiti impreveduti del processo. Dopo un lungo periodo di stallo, nel 2007 inaspettatamente fu richiesta dal GIP l'archiviazione del caso. Un'indagine giudiziaria di poco successiva, riguardante la Montedison, proprietaria dell'area prima dell'Enichem, sospettata di aver sversato a mare oltre 500 tonnellate di mercurio tra il 1958 e il 1991, aveva depotenziato la forza del nesso tra i rifiuti sversati in mare dalla Enichem e l'insorgenza di malformazioni neonatali, determinando il venir meno delle accuse di "associazione a delinquere finalizzata al traffico illecito di ingenti quantità di rifiuti pericolosi contenenti mercurio". Inoltre, smentendo i risultati prodotti dai suoi stessi consulenti, la procura accolse le tesi presentate nelle perizie di parte dalla difesa, in cui si sosteneva che, per quanto grave fosse la presenza di mercurio e altri metalli pesanti, non superasse valori tali da avvalorare il delitto di avvelenamento precedentemente contestato. Le conseguenze dell'archiviazione si riverberarono anche sul piano civile. La "ragionevole incertezza" sulla individuazione dei responsabili dell'inquinamento delle acque e dei fondali marini permise infatti alle aziende di contestare di fronte al Tar i provvedimenti ministeriali che sancivano l'obbligo di bonifica, sostenendo l'impossibilità di stabilire in maniera inequivocabile chi avesse inquinato e in che proporzione e pertanto di ripartire correttamente gli oneri dei costi.

Così come mostrato da Ravenda in relazione alla città di Brindisi (2016; 2017; 2018), anche nell'area del siracusano il nesso di causalità tra scarti inquinanti e aumento di specifiche patologie è stato ed è ancora «oggetto di continue dispute giocate a colpi di ricerche scientifiche, monitoraggi e certificazioni ambientali spesso contrastanti» (2017: 183). Esso è negoziato all'interno di campi che non sono solo scientifici ma spesso, come per il caso qui affrontato, anche giuridici e istituzionali. La nozione aristotelica di causa necessaria e sufficiente a spiegare un fenomeno risulta quindi limitante nella descrizione/dimostrazione del rapporto tra inquinamento e salute, che è più efficace inquadrare all'interno di reti di causazione (Vineis 1990) complesse e plurali e dal carattere probabilistico (Agamben 2016). Rendendo evidente la molteplicità di tali reti, l'inchiesta "Mare Rosso" svela al contempo gli interessi che orientano i sistemi di produzione, valutazione e monitoraggio dei dati nello specifico contesto indagato.

Allentando le maglie di quell'alleanza tra esponenti del mondo ambientalista e magistratura, impersonificati dal procuratore Condorelli e dal pediatra Giacinto Franco, i suoi esiti segnano l'inizio di una lunga fase, non ancora conclusa, di progressiva perdita di fiducia nei confronti del potere giudiziario; sfiducia riconducibile inoltre ad una vicenda che precedette la richiesta di archiviazione. Nonostante fosse decaduta l'accusa di lesioni per le malformazioni neonatali, l'azienda incriminata, l'Eni, con la mediazione della procura, decise di corrispondere alle famiglie dei bambini che ne erano affetti un rimborso variabile in base alla gravità del danno subito. Così come ricordato dalle parole dell'attivista citato ad inizio paragrafo, come contropartita fu chiesto loro di rinunciare definitivamente a future azioni legali e di revocare l'incarico agli avvocati che li rappresentavano accettando di affidare le mediazioni ad un unico avvocato, che da allora assumerà un ruolo strategico nel direzionare le sorti della provincia siracusana.

Sempre più frequentemente, i territori e i soggetti sottoposti a forme di inquinamento industriale sono protagonisti di controversie legali e politiche volte a rivendicare il diritto alla salute dell'uomo e dell'ambiente in cui vive. Tali diritti, così come ricorda Ravenda (2016) sono definiti all'interno di relazioni di potere conflittuali e sfaccettate in cui controversie e compensazioni legali giocano un ruolo sempre più rilevante (Barbot, Dodier 2015; Barrera 2013; Biehl 2013). In particolare negli ordinamenti europei il diritto riconosciuto alle vittime di costituirsi parte civile e contribuire all'azione giudiziaria (Barbot, Dodier 2014) ha offerto loro nuove occasioni per affermarsi come soggetti attivi in grado di intervenire nei processi di costruzione sociale della realtà (Thorsen 1993) e sperimentare nuove forme di cittadinanza in cui dati scientifici e verità giudiziarie diventano strumenti per intervenire nel presente veicolando visioni dei territori e aspettative sul futuro spesso confliggenti con le pratiche di gestione poste in essere da istituzioni e amministratori.

Nel contesto analizzato, se in passato il campo giudiziario aveva svolto un ruolo determinante nella diffusione di una consapevolezza politica e pubblica delle problematiche ambientali riconducibili all'industrializzazione, gli esiti dell'inchiesta "Mare Rosso" e la decisione delle famiglie di rinunciare ad un'azione legale rappresentano eventi che hanno contribuito a determinare una decisa riduzione di quelle pratiche di intervento preventivo utili sia a sollecitare l'azione politica sia ad incentivare un adeguamento degli impianti industriali alle prescrizioni imposte dalle normative ambientali. Le loro conseguenze si sono riverberate sulla sfera sociale seguendo molteplici e frastagliate traiettorie. Oltre ad incrinare quella relazione tra potere giudiziario e società civile che aveva caratterizzato gli esordi delle rivendicazioni a tutela dell'ambiente e a limitare, così come ricordato dall'imprenditore e attivista citato ad inizio paragrafo, le possibilità di avviare una «discussione seria sul futuro della zona industriale» a differenza di quanto avvenuto in altre realtà siciliane (cfr. Turco 2018; Saitta 2009), hanno ostacolato lo sviluppo di un attivismo giudiziario e la nascita di movimenti o comitati di familiari di vittime. Indicativo al riguardo il racconto proposto dal parroco della chiesa madre di Augusta, considerato oggi uno dei principali esponenti dell'ambientalismo locale, durante un dibattito dal titolo: *Crimini di pace. Ambiente e salute ad Augusta. Che cosa è cambiato?*

Io ogni tanto, con una certa frequenza, vengo contattato da persone che mi raccontano le loro storie. Non le possono raccontare a tutti, perché hanno giustamente paura. Vorrebbero che qualcuno prendesse a cuore quella situazione e la denunciasse [...]. Mi diceva una persona che lavora nell'ambito medico ad Augusta: «Noi abbiamo una persona disabile in famiglia. Padre, lei si sta interessando del cancro, vero, giusto. Guardi che non c'è soltanto questo. Questa disabilità è certamente da additare a una questione ambientale. Come questa persona ce ne sono tante ma che purtroppo vengono tenute nascoste. Se io le dicessi il numero di queste persone che ci sono ad Augusta che soffrono di queste patologie lei rimane scandalizzato - ed effettivamente sono rimasto scandalizzato - sono più dei morti di cancro che lei ha censito, però non li vediamo, ma ci sono²⁵.

Le parole del parroco disegnano un quadro in cui la malattia è stata relegata entro la sfera intima o in quella scientifico-istituzionale del dato misurabile. Nel corso della stessa

²⁵ L'incontro, a cui ho personalmente partecipato, è stato organizzato in data 23 ottobre 2018 dal collettivo "Centro periferico", un insieme di associazioni che a diverso titolo si occupano di specifici problemi legati alla tutela dell'ambiente, di recupero e valorizzazione del patrimonio storico, artistico e culturale e di organizzazioni di eventi socio-culturali.

intervista, così come in altre occasioni di confronto pubblico e privato, rievocando un sentire espresso anche da altri soggetti che condividono le medesime battaglie, l'uomo ricorda come, nell'area del siracusano, nonostante sia notevolmente diminuito il numero di occupati nelle industrie e non siano state ancora realizzate le bonifiche programmate, rimanga forte la convinzione che sia «meglio morire di cancro che di fame», convinzione che induce anche i più giovani ad assumere posture rassegnate nei confronti delle numerose problematiche che attanagliano i territori.

Fanghi in mare e veleni in Procura

È una storia da riscrivere. È una storia da riscrivere. Bisogna andare, bisogna prendersi le carte e poi mettersi a fianco una persona, un tecnico che ne capisca bene delle procedure proprio tecniche giudiziarie. E sicuramente la storia ripartirebbe e sarebbe molto, estremamente interessante. Ma come quella poi ce ne sono tante altre.

Io considero, riallacciandoci all'oggi, quell'episodio, a cui faceva riferimento il magistrato, la grande chiazza rossa, davanti a Priolo, che poi è l'inchiesta "Mare Rosso" e chi la denunciò quella macchia fu Pippo Giacquinta, il presidente del circolo di Legambiente di Priolo che avvistò questa chiazza, fece la denuncia e scattarono le indagini. 18 arresti, 67 imputati, l'Italia sotto e sopra, soldi a rifondere i danni, il ristoro voluto, e così via. Però, quella pagina per me è la pagina che ha poi ha portato purtroppo anche a conseguenze negative, che è, diciamo così, se volete quello che oggi si chiama "Sistema Siracusa", perché se andate a vedere alcuni personaggi che da quella storia hanno preso le mosse li ritroverete nel "Sistema Siracusa"²⁶.

Le citazioni appena riportate, registrate in due contesti diversi ma non troppo distanti nel tempo, fanno entrambe riferimento all'inchiesta "Mare Rosso" precedentemente discussa. La prima è stata rilasciata dalla vice direttrice della rivista siracusana La Civetta di Minerva nel corso di un'intervista tenutasi nei locali della redazione il 19 settembre 2018. In quell'occasione avevo incontrato la giornalista, insieme al direttore della rivista, per indagare le origini di uno dei due procedimenti penali oggetto di indagine etnografica, noto al pubblico italiano con il nome di "Sistema Siracusa". Processo a cui fa riferimento la seconda dichiarazione, che riporta le parole di un attivista storico dell'associazione Legambiente pronunciate durante il dibattito citato nel paragrafo precedente.

Definita una «storia da riscrivere», in riferimento alle molte incongruenze che si ritiene ne abbiano caratterizzato l'evoluzione e gli esiti, l'inchiesta è da molti considerata il momento in cui sono state create le condizioni per costruzione di un sistema capillare di relazioni di potere fondate su pratiche corruttive che hanno avuto come protagonisti attivi magistrati, rappresentanti dell'avvocatura locale e mondo dell'imprenditoria²⁷. Come

²⁶ Attivista ambientalista, intervento registrato ad un incontro pubblico, Augusta 23 ottobre 2018.

²⁷ È importante sottolineare come, nonostante sia diffusa tra avvocati, giornalisti e rappresentanti della società civile da me consultati, la convinzione che l'inchiesta Mare Rosso rappresenti il punto d'origine dello scandalo che ha travolto in questi anni la procura aretusea, alcuni protagonisti della vita pubblica cittadina esprimono resistenze nel creare connessioni dirette tra le vicende senza che queste siano suffragate da dati certi e appurabili. È il caso, ad esempio, di un giornalista e vignettista siracusano, indagato per diffamazione in seguito ad una denuncia del sostituto procuratore Maurizio Musco e recentemente assolto in Cassazione. In un'intervista rilasciatami il 3 agosto 2019, il giornalista così dichiara: «Sarebbe molto, sicuramente molto utile ed interessante riuscire ad avere tutti i passaggi di quella storia, perché è una storia enorme. È una storia dove non soltanto c'è stato l'indennizzo alle persone, ma si è affrontato una vicenda non solo antica ma anche contemporanea»

sottolineato nella seconda citazione, alcuni personaggi che ne sono stati protagonisti, in particolare il sostituto procuratore Maurizio Musco, titolare dell'inchiesta e l'avvocato Piero Amara, consulente esterno dell'Eni, incaricato di gestire la mediazione con le famiglie dei bambini nati con malformazioni, sono stati e sono oggi oggetto di procedimenti penali che hanno ulteriormente incrinato la fiducia nelle istituzioni giudiziarie e contribuito a diffondere tra l'opinione pubblica quel "senso di sgomento e sdegno" evocato nell'introduzione.

Un primo procedimento, noto come "Veleni in procura", ha origine nel 2011, a partire dal 12 novembre, quando il settimanale catanese *Magma* e, a breve distanza, la rivista *La Civetta di Minerva*, pubblicano una serie di articoli d'inchiesta che pongono dubbi sull'operato di importanti esponenti della procura di Siracusa. Gli articoli evidenziano presunte anomalie processuali e investigative potenzialmente riconducibili al fitto rapporto personale e professionale tra il sostituto procuratore e l'avvocato sopra citati:

C'è stata un'inchiesta del nostro giornale del 2 dicembre 2011, che poi è continuata nei mesi successivi [...] riguardava Musco e altri personaggi. L'inchiesta, scritta da me, portò alla luce un sistema di società a responsabilità limitata di cui erano amministratori o i parenti stretti dell'avvocato Amara o i praticanti dello studio, dei tre studi dell'avvocato Amara, o le mogli dei praticanti, va bene? O persone molto vicine al, alla famiglia Amara²⁸.

All'interno di alcune delle 24 srl individuate dal giornalista figuravano come semplici soci o amministratori familiari di procuratori e sostituti procuratori titolari di importanti processi in cui, a diverso titolo era coinvolto anche l'avvocato Amara: «Ci siamo trovati insomma a fare, a fare questa inchiesta semplicemente perché c'erano delle cose strane, succedevano cose strane a Siracusa. Cioè in poche parole gli stessi avvocati erano sempre, cioè gli avvocati erano sempre gli stessi in tutte le cose che contavano, in tutti gli aspetti importanti». Nei mesi successivi alla pubblicazione degli articoli i firmatari, così come da loro stessi raccontato, subiscono episodi di denigrazione dalla stampa locale, sono accusati di complotto e, infine querelati per diffamazione e sottoposti a indagini giudiziarie²⁹. Le loro ipotesi trovano però il sostegno di una parte della società civile, in particolare delle associazioni ambientaliste e di un'importante rappresentanza dell'avvocatura locale che aveva iniziato ad osservare con sospetto l'andamento di procedimenti giudiziari connessi a questioni di tipo amministrativo, economico e ambientale. Indicative al riguardo appaiono le parole di un avvocato del foro di Siracusa, intervenuto ad un ristretto dibattito il 19 aprile 2018:

Dal nostro punto di osservazione emergevano inspiegabili anomalie in varie questioni: "Mare Rosso"; la Sai8; lo scandalo di costruzioni che dissacravano la costa da nord a sud; permessi

che è quella dell'inquinamento della rada di Augusta, di tutto un litorale, di tutto un comprensorio e dei danni sulla salute delle persone allora come adesso. Quindi se qualcuno ha brigato, ha guadagnato, ha fatto il finto ambientalista e tutore della legalità per guadagnare qualche cosa, sarebbe sicuramente importantissimo che venisse fuori, però non si può andare soltanto ad ipotesi dato che comunque c'è tanto altro che riguarda i ruoli negativi di rappresentanti della giustizia».

²⁸ Giornalista, direttore di rivista, intervista registrata Siracusa, 19 settembre 2018.

²⁹ Similmente, anche in occasione della chiusura dell'inchiesta "Mare Rosso", il sostituto procuratore Musco querela il giornalista Giovanni D'Anna, inquisito per aver pubblicato sul sito dell'organo di informazione telematico *Augusta on line* un articolo nel quale definitiva "vergognosa archiviazione" l'esito dell'inchiesta. Dopo un processo durato 12 anni il giornalista è stato assolto in Cassazione con formula piena "perché il fatto non sussiste" (Sentenza n. 8195/2015).

a sopraelevare gli alberghi sul mare nonostante i vincoli; il caso di un povero questore che ha cercato di difendere l'area su cui insisteva il vecchio Minareto e ha visto l'opposizione da parte di tutti, anche di alcune forze di polizia, cosicché quel villaggio è stato trasformato in un modo incivile. Hanno saccheggiano questa città: avvocati che improvvisamente comparivano e sostituivano altri, avvocati che venivano chiamati dalle società per risarcire le famiglie con bambini affetti da malformazioni. E poi nomine, nomine, nomine. A tutto questo ci siamo opposti.

Le affermazioni dell'avvocato così come quelle del giornalista delineano gravi ipotesi di reato che determinano la decisione dell'allora guardasigilli Paola Severino di inviare un'ispezione ministeriale e, nel 2012, di allontanare dalla Procura per incompatibilità ambientale il sostituto procuratore Musco, poi reintegrato e definitivamente trasferito nel 2017. Non è possibile in questa sede descrivere le traiettorie dei diversi procedimenti giudiziari che ne sono seguiti, che possono però essere efficacemente sintetizzati da uno stralcio della seduta plenaria della I Commissione del Consiglio Superiore della Magistratura tenutasi il 16 maggio 2018:

L'ex procuratore capo di Siracusa dott. Ugo Rossi ed il sostituto procuratore dott. Maurizio Musco sono stati condannati per abuso d'ufficio, con sentenza n. 1679/2015 della Corte d'appello di Messina, poi confermata dalla Corte di Cassazione [...]. Inoltre, il dott. Musco è stato condannato, con sentenza disciplinare n. 25/2017 poi passata in giudicato [...], alla perdita di anzianità di un anno per l'omessa astensione in più procedimenti penali patrocinati dall'avv. Amara, nonostante un rapporto con lo stesso sia di pluriennale amicizia e frequentazione sia di compartecipazione in affari, visto che il Musco era socio al 95% di una società che aveva un rapporto di dare/avere con altra società di cui l'Amara era socio al 50%. Con la stessa sentenza l'interessato è stato trasferito d'ufficio alla Procura della Repubblica presso il Tribunale di Sassari.

Le numerose citazioni riportate riescono solo a far intuire la ramificata e complessa rete di relazioni di potere che nell'ultimo decennio ha contribuito in maniera sostanziale a direzionare il futuro politico, amministrativo ed economico della provincia di Siracusa, producendo effetti diretti anche sull'ambiente e la salute delle persone. Oggi nota con il nome di "Sistema Siracusa" questa rete si è estesa nel tempo ben oltre i confini provinciali e regionali ed è oggetto d'attenzione e nucleo principale di nuove inchieste e procedimenti penali celebrati da diverse procure italiane. A permettere l'avvio di nuove indagini, un esposto sottoscritto e depositato presso gli uffici della Procura di Messina nel settembre del 2016 da otto giovani sostituti procuratori. Dal documento è emerso come la "virulenta capacità di condizionamento" di alcuni potentati economici e professionali sul mondo della magistratura, già tracciata dall'inchiesta l'inchiesta "Veleni in Procura", sia ancora attuale e forte. Si denuncia, inoltre, l'esistenza di numerosi atti processuali penali e contenziosi amministrativi, inquinati da procedimenti giudiziari fittizi istituiti in particolare da un collega, il sostituto procuratore, Giancarlo Longo, allo scopo di:

consentire all'associazione di assumere informazioni in ordine ad indagini in corso, assegnate ad altri pubblici ministeri; nonché di creare artatamente indizi non veri - in particolare, per il tramite di consulenze tecniche ideologicamente false ed al predetto scopo conferite - atti a smentire le ricostruzioni accusatorie prospettate in seno a procedimenti di indagine già assegnati ad altri [...]; nonché di acquisire elaborati tecnici ideologicamente falsi, suscettibili di proficuo uso da parte degli avvocati AMARA e CALAFIORE in altre sedi (procedimenti penali, amministrativi, giurisdizional-amministrativi e civili) (Ordinanza di custodia cautelare: 3)

L'esposto depositato in procura è accompagnato da un ulteriore documento rivolto al Consiglio Superiore della Magistratura, in cui i firmatari sollevano dubbi sull'imparzialità dell'operato del nuovo procuratore capo di Siracusa. Entrambi gli atti delineano un quadro allarmante, sfociato in un'inchiesta condotta dalle procure di Messina e Roma, coadiuvate da Milano, che hanno portato all'arresto o reso destinatari di misure cautelari numerosi soggetti a diverso titolo partecipi di quella che è considerata dagli organi inquirenti "un'associazione a delinquere finalizzata all'affermazione di interessi propri o dei propri clienti a discapito della collettività e dei cittadini".

Nei racconti mediatici delle vicende, così come nel corso di private conversazioni si assiste spesso ad un processo retorico di sovrapposizione tra le condizioni ambientali dei territori ricadenti nella provincia di Siracusa e le vicende giudiziarie che coinvolgono la Procura. Non solo l'inchiesta "Mare Rosso" è spesso rievocata, considerandola il momento in cui sono consolidati quei legami che hanno avviato un processo di progressivo inquinamento dell'azione giudiziaria, sempre più piegata agli interessi privati di esponenti del mondo economico-imprenditoriale e istituzionale. Allo stesso tempo, nel descrivere le inchieste che ne sono seguite – "Veleni in procura" e "Sistema Siracusa" – così come in riferimento ai racconti del processo di industrializzazione, i termini utilizzati attingono al linguaggio della malattia o dei disastri. «Patologici» rapporti ed equilibri di potere tra le diverse forze sociali attive nel territorio, determinati dalla presenza di «cellule cancerogene»³⁰ che hanno prodotto un «terremoto» istituzionale di cui ancora oggi non è possibile quantificare i danni.

Attivismo e inchieste giudiziarie

Attualmente alcune industrie del polo petrolchimico siracusano sono sottoposte a nuovi procedimenti giudiziari. Avviate a partire dal 2015, nel luglio del 2017 le inchieste hanno portato al sequestro preventivo di tre impianti appartenenti alle aziende Isab ed Esso e all'iscrizione nel registro degli indagati per inquinamento ambientale colposo e impedimento del controllo di otto persone, fra i vertici amministrativi e i responsabili degli impianti. Imponendo alle imprese indagate prescrizioni volte a consentire l'adeguamento degli impianti alle norme tecniche vigenti e a ridurre in tal modo l'impatto inquinante, la Procura fa proprie alcune delle recenti lotte ambientaliste, che utilizzano strumenti formali (esposti, segnalazioni) e informali (pagine e gruppi Facebook) per segnalare in tempo reale gli odori nauseabondi provenienti dalle emissioni industriali. Pur ponendosi in linea di continuità con le rivendicazioni provenienti dal territorio, l'operato della magistratura non riesce più a rappresentarne un saldo punto di riferimento, così come avvenuto in passato. Infatti, a breve distanza dall'avvio delle indagini, l'esposto degli otto sostituti procuratori precedentemente citato, con le accuse di incompatibilità ambientale rivolte al procuratore capo, e l'esplosione pubblica del caso "Sistema Siracusa" hanno rafforzato i dubbi sull'imparzialità del sistema giudiziario, confermando sospetti e timori già insinuatisi negli anni dell'inchiesta "Mare Rosso"

³⁰ Ripensare alcune vicende: Mare Rosso, Oikothen, Sai8, Augusta, La civetta di Minerva, 26 Febbraio 2018, http://www.lacivettapress.it/it/index.php?option=com_content&view=article&id=2901:ripensare-alcune-vicende-mare-rosso-oikothen-sai-8-augusta&catid=15&Itemid=139 (Sito internet consultato in data 06/06/2019).

e continuamente confermati nel corso del tempo. Anche in ragione di questo diffuso sentimento di sfiducia, le manifestazioni pubbliche organizzate in supporto all'attività investigativa non sono riuscite a coinvolgere la cittadinanza, rimanendo confinate a un ristretto gruppo di attivisti. In particolare ritengo significativa una manifestazione organizzata a Siracusa il 5 maggio 2018 a sostegno dell'allora procuratore capo, promotore del sequestro degli impianti inquinanti, di cui si iniziava a paventare un trasferimento. La manifestazione, a cui io stessa ero presente, è andata allora quasi del tutto deserta, annoverando all'incirca una decina di partecipanti. A distanza di pochi mesi (settembre 2018), nel corso di un confronto informale con la rappresentante di un comitato territoriale attivo su temi analoghi a quelli indagati dalla Procura, la stessa mi aveva spiegato che la loro assenza, così come quella di altri soggetti pubblici era determinata dal fatto che, all'interno dei movimenti ambientalisti erano in molti a dubitare dell'operato della Procura e della sua imparzialità. Per tali ragioni si era deciso di non prendere una posizione netta in attesa di chiarimenti da parte del Consiglio Superiore della Magistratura.

Le resistenze nei confronti dell'apparato giudiziario espresse dall'attivista sono condivise anche da una parte della popolazione locale, così come emerge dalle parole di un abitante di Augusta che, riflettendo sulle passate inchieste e su quelle ancora in corso, dichiara: «È vero, hai ragione, ci sono state inchieste, processi, sequestri di impianti ma si sono conclusi in un nulla di fatto. La giustizia non è uguale per tutti [...]. Finché il petrolio governerà l'economia del pianeta non vedo nessuna soluzione, nessun cambiamento per il mio territorio»³¹. Una sfiducia che coinvolge anche il mondo politico-istituzionale e l'ipotesi che possano essere realizzate le bonifiche necessarie a mitigare il danno ambientale prodotto dalle industrie. Le frasi riportate, pronunciate con tono sicuro seppur amaro, esprimono quello che Mara Benadusi descrive come un mutamento di segno nella percezione del «potere del petrolio»: non più un potere portatore di benessere che inizialmente aveva affrancato quei luoghi da una condizione di povertà estrema, ma un potere capace di «di arrecare danno, facendo precipitare la popolazione, in un lasso di tempo relativamente breve, in una condizione di stallo economico e di crescente rischio sanitario e ambientale» (Benadusi 2017: 57).

Il mutato sentire nei confronti di un potere del petrolio che si ritiene riesca ancora a condizionare la vita sociale ed economica del territorio, unitamente ai ripetuti episodi di corruzione, ipotizzati o accertati, dei vertici della magistratura locale, hanno generato sentimenti trasversali di disillusione rispetto all'efficacia dell'azione penale nella risoluzione di controversie di tipo ambientale. In particolare all'interno del mondo dell'avvocatura e dell'attivismo ambientalista, pur riconoscendo alle lotte sociali un ruolo decisivo nell'evoluzione della giurisprudenza in materia di reati ambientali e attribuendo a quest'ultima l'apertura di nuovi spazi di partecipazione³², è forte la convinzione che

³¹ Le parole citate, appuntate nel taccuino, sono state pronunciate nel corso di un colloquio informale non registrato, avvenuto ad Augusta il 23 marzo del 2019. L'uomo, poco più che quarantenne, pur conoscendo nel dettaglio i problemi ambientali del territorio in cui vive, oltre a manifestare la sua disillusione nei confronti del sistema giudiziario, dichiara di non prendere parte alla vita pubblica e associativa non condividendo le forme di protesta messe in campo da comitati e associazioni.

³² Ad esempio, il presidente nazionale dell'associazione Legambiente, nel corso di un convegno organizzato a Catania il 23 aprile 2018, ha definito la legge 68/2015 – legge che introduce nuove tipologie di reati ambientali e ne definisce più in dettaglio altre già esistenti, ampliando al contempo gli strumenti investigativi a disposizione degli inquirenti – una legge «figlia della lotta del popolo inquinato».

nello specifico contesto la «migliorata legislazione ambientale» non riesca ancora a trovare «un'applicazione coerente e tale da modificare le cose»³³.

Ritengo che l'incapacità dimostrata nel tempo dai dispositivi attuariali, tra cui quello giudiziario, di intervenire fattivamente nel presente, oltre ad aver rafforzato l'utilizzo di "specie sentinella" (Benadusi 2017) pensati e agiti come simboli su cui si strutturano azioni volte a governare il futuro, abbia contemporaneamente contribuito ad assegnare una nuova centralità ai corpi di chi vive quei territori. Le proporzioni ormai gravi della questione ambientale e sanitaria sono oggi veicolate con sempre più forza da esplicite narrazioni della malattia e della morte, che utilizzano il corpo come prova in grado di testimoniare gli effetti dell'inquinamento sull'uomo e rivendicare il diritto alla salute. Indicativa appare in tal senso una conversazione intrattenuta con un tassista nel tratto di strada da Augusta a Melilli il 29 settembre del 2018. Informato dei temi della ricerca che mi spingevano a frequentare i suoi luoghi di vita e di lavoro, senza aver ricevuto da parte mia alcun tipo di sollecitazione, l'uomo, un quarantenne residente ad Augusta, si era soffermato su una dettagliata descrizione dei gravi problemi ambientali che attanagliano l'area, riconducibile, a suo dire al disprezzo nei confronti del territorio dimostrato da molte aziende del polo petrolchimico. La critica era stata mediata dal racconto della malattia della giovane moglie: un tumore al seno in stadio avanzato e ancora in fase di guarigione, che aveva determinato in loro la temporanea rinuncia a diventare genitori.

Nel racconto spontaneo del tassista, così come nelle testimonianze raccolte nei numerosi documentari e servizi d'inchiesta giornalistica realizzati negli ultimi anni, la dicibilità dei corpi malati torna a travalicare la sfera intima e privata e quella scientifico-istituzionale, collocandosi all'interno di un discorso pubblico che riassume ai soggetti la voce tacitata dagli esiti dell'inchiesta "Mare Rosso". Nell'attraversare tale confine i corpi malati diventano strumento di una cittadinanza biologica (Petryna 2002) che si traduce in specifiche pratiche e narrazioni. Le iniziative organizzate dal parroco della Chiesa Madre di Augusta, a cui si è già fatto riferimento, risultano in tal senso esemplificative. Non solo il giorno 28 di ogni mese il prete celebra una messa durante la quale legge ai fedeli un elenco sempre crescente dei morti di tumore, una sorta di anagrafe informale, affissa all'ingresso dell'edificio sacro, in cui sono indicati il nome del defunto e la causa del decesso. Egli è inoltre promotore di manifestazioni pubbliche (Benadusi 2018a; 2018b) e iniziative istituzionali che fanno della malattia e della morte strumenti di rivendicazione sociale. Allo stesso modo anche i corpi "a rischio di contaminazione" si fanno oggi strumenti di intervento politico. La nascita di pagine Facebook create con l'obiettivo di segnalare i cattivi odori³⁴ derivanti dalle emissioni prodotte dagli impianti e i molti esposti alle autorità competenti che ne fanno seguito, utilizzano le percezioni olfattive come testimonianze dell'inquinamento atmosferico per stimolare l'azione istituzionale e politica. Un inquinamento per cui è ancora arduo riuscire a dimostrare un nesso di causalità diretta con l'attività delle singole imprese, ma che nondimeno produce effetti tangibili e dimostrabili sulla vita delle persone.

Così come dichiarato in numerose interviste dallo stesso procuratore capo allora in carica, l'inchiesta sull'inquinamento atmosferico degli impianti Esso e Isab è scaturita, infatti, dai numerosi esposti e denunce di cittadini e associazioni sulla cattiva qualità

³³ Presidente Legambiente Augusta. Dibattito registrato, Augusta 23 ottobre 2018.

³⁴ <https://www.facebook.com/groups/segnalalapuzza/>

dell'aria. Lo stesso procuratore così si è pronunciato nel corso dell'audizione di fronte alla Commissione parlamentare di inchiesta sulle attività illecite connesse al ciclo dei rifiuti e su illeciti ad esse correlate (16 aprile 2015):

Dico questo perché sul mio tavolo, non appena sono arrivato, si è riversata una serie di esposti, in quanto c'è da parte del territorio una domanda di giustizia e di legalità in merito ai pericoli legati all'inquinamento e ai tumori. Ho quindi dovuto prima di tutto attrezzare l'ufficio per fronteggiare una situazione abbastanza pesante per una serie di questioni che si sono sovrapposte nel tempo (3)³⁵.

Le parole del procuratore testimoniano la diffusione ormai capillare di una coscienza pubblica sui rischi connessi ad una produzione industriale petrolchimica scarsamente regolamentata. Se è vero che questa non si nutre più come in passato del confronto con inchieste giudiziarie capaci di stimolare processi di avanzamento della conoscenza attraverso la produzione di dati scientifici, ritengo che le sfere giuridica e legislativa rappresentino ancora oggi possibili ambiti di azione sociale a cui le popolazioni locali guardano con attenzione, nonostante la dichiarata diffidenza. Nuove forme di cittadinanza in cui i corpi si trasformano in prove, sono messe in campo nel tentativo di ampliare il bacino di partecipazione popolare, sostenute dalla medesima convinzione:

Perché a nostro modestissimo avviso, soltanto quando in piazza scendono migliaia, migliaia di cittadini, di abitanti contaminati qualcuno forse ha paura, avrà paura, forse. Bisogna arrivare a quell'obiettivo di far capire a tutti che non è vero che non serve a niente la protesta, che non serve a niente il dibattito, tanto è tutto già predestinato.

E allora, però come dire, dalle sconfitte si traggono gli insegnamenti per le future vittorie. Qual è la ricetta, a mio avviso? È la proposta di lanciare una grande vertenza pubblica, popolare che cammini sulle gambe delle donne e degli uomini reali, che richieda il rigore nella tutela ambientale, che non metta all'interno delle proprie categorie mentali come possibile nessun ricatto del tipo lavoro contro salute, perché questa è l'anticamera, ormai l'esperienza ce lo ha insegnato, per non avere né la salute, né a lungo andare il lavoro³⁶.

Pur non prendendo direttamente parte a procedimenti giudiziari, ritengo che i corpi malati o a rischio di ammalarsi di inquinamento abbiano oggi rafforzato il loro valore di "prova" all'interno di un processo di segno opposto a quello innescato dall'inchiesta "Mare Rosso": non più investigatori e pubblici ministeri pronti ad oggettivare e datificare la malattia, ma corpi agenti, che si fanno essi stessi promotori di azioni legali.

Conclusioni

Le analisi proposte mostrano come, nel contesto industriale siracusano, il campo giudiziario abbia storicamente rappresentato un motore di cambiamento sociale, un

³⁵ Resoconto stenografico della seduta, denominata "Missione in Sicilia", reperibile al seguente link: http://parlamento17.camera.it/application/xmanager/projects/parlamento17/attachments/auditi_pdf/pdfs/000/000/166/Rif_M_20150416_009_proc_Siracusa.pdf (Sito internet consultato in data 23/05/2019). La seduta era stata preceduta di un giorno da un sopralluogo della Commissione agli impianti petrolchimici di Priolo.

³⁶ Le dichiarazioni citate sono state rilasciate durante un dibattito pubblico registrato, organizzato ad Augusta dal collettivo Centro Periferico il 14 dicembre 2018. A pronunciarle due avvocati, una giovane donna di Siracusa membro del comitato Stop Veleni e un rappresentante della sede aretusea dell'associazione Giuristi Democratici, entrambi impegnati, in periodi e con modalità diverse, in azioni e rivendicazioni a tutela dell'ambiente e della salute.

collante per le lotte ambientaliste e uno stimolo per la classe politico-amministrativa generalmente considerata inerte sia dagli abitanti, sia da importanti esponenti del mondo delle professioni e dell'associazionismo, rendendo evidente l'articolata rete di piani e livelli su cui si è qui strutturata la questione ambientale. In questi territori, a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, i processi di quantificazione del danno biologico subito dall'ambiente, promossi e prodotti da importanti inchieste giudiziarie, sono stati accompagnati e si sono innestati con l'acquisizione di una progressiva consapevolezza dell'erosione del diritto alla salute. Quest'ultima è stata veicolata da tangibili manifestazioni dell'inquinamento prodotto dalle diverse tipologie di scarti industriali, che hanno permesso a figure come il medico Giacinto Franco, considerate ancora oggi pilastri delle società civile locale, di ipotizzare e in alcuni casi accertare nessi di causazione tra il ciclo di produzione e l'aumento di specifiche patologie. È lo stesso processo di acquisizione ed elaborazione di dati ad aver creato terreno fertile per la nascita di nuove forme di cittadinanza che, se inizialmente hanno trovato nella magistratura un attento e sensibile interlocutore, a causa del progressivo dilagare, prima intuito e poi accertato, di fenomeni di corruzione e complicità con potentati economici locali e nazionali, si muovono oggi su altri piani di azione e utilizzano nuovi strumenti espressivi. Fondate spesso su un attento studio di fonti normative, dati scientifici e provvedimenti istituzionali, le rivendicazioni sociali pongono oggi al centro delle loro *performance* la malattia e il corpo. Un corpo che, nella sua profondità contemporaneamente storica e sociale, pensato in relazione diretta con l'ambiente diventa testimonianza e prova di verità che i processi non sono riusciti a mostrare. Gli attori che ne sono promotori, pur mostrando una chiara consapevolezza dei limiti normativi dell'azione penale nel campo dei reati ambientali e una ragionevole diffidenza nei confronti degli organi inquirenti, guardano con attenzione ai processi attualmente in corso in altre realtà nazionali e alle possibilità aperte dall'evoluzione della legislazione in tali ambiti. Inoltre, come si è visto, si fanno essi stessi promotori di iniziative legali, testimoniando in tal modo la volontà di riappropriarsi di un ambito di intervento che, nonostante la sfiducia dichiarata, è tutt'oggi ritenuto uno strumento fondamentale delle rivendicazioni ambientaliste.

L'individuazione delle relazioni particolari e storicamente determinate tra sfera giuridica e sfera sociale, attraverso la consultazione della letteratura storica, di atti e documenti istituzionali, di fonti giornalistiche e per il tramite dei racconti di testimoni diretti delle vicende, è stato uno strumento d'indagine necessario a comprendere, da un lato, la complessa congiuntura in cui si inscrivono oggi gli equilibri economici, ambientali e politico-istituzionali dell'area indagata e, dall'altro quella che viene considerata l'origine di uno dei processi che rappresentano il campo della mia ricerca: il caso "Sistema Siracusa". Al contempo ha fornito alcune chiavi d'accesso utili ad entrare in relazione con gli attori che compongono il campo giudiziario locale, professionisti la cui "cultura" è incorporata in e dà origine a pratiche, procedure, rituali, regole e istituzioni (Grillo 2016) che possono risultare di ostica comprensione a chi non ne è membro.

Come già accennato nell'introduzione, pur non possedendo un valore pubblico immediatamente riconoscibile, la ricerca in corso si pone l'obiettivo di instaurare un'interlocuzione con il mondo dell'avvocatura e della magistratura, non solo in quei casi in cui i processi acquisiscono una chiara connotazione culturale (Ciccozzi, De Carli 2019), permettendo così un più facile accesso del ricercatore nelle aule di tribunale, sia nelle vesti di consulente che in quelle di osservatore. Il campo giudiziario e gli attori

che ne sono protagonisti giocano oggi un ruolo sempre più dirimente nell'evoluzione di questioni che rappresentano ambiti di interesse privilegiato anche per l'antropologia, ma nei quali la disciplina e i suoi metodi con più fatica riescono ad affermarsi. È diventato quindi importante non solo apprenderne linguaggi e imparare a decodificarne le pratiche ma costruire spazi comuni di interazione che moltiplichino le occasioni di mostrare le capacità della disciplina di riconfigurare problemi, anche di tipo ambientale, fornendo nuove chiavi analitiche per comprendere il presente.

Se tale obiettivo richiede tempi lunghi e un crescente impegno in contesti di ricerca ancora poco esplorati, di più immediata realizzazione risulta essere per un antropologo la possibilità di mettere in connessione dati, racconti e testimonianze, producendo una narrazione unitaria. «È una storia da riscrivere», ha ripetuto più volte la giornalista citata nel quarto paragrafo riferendosi all'inchiesta "Mare Rosso". Affermazioni simili, sono state rilasciate, in alcuni casi sotto forma di esplicita richiesta, anche nel corso di interviste condotte con avvocati, giornalisti e attivisti, in relazione a questa e ad altre vicende che sono oggi oggetto di dibattito nei diversi filoni del processo "Sistema Siracusa". L'articolo proposto si presenta dunque come un primo tentativo, in attesa di un più corposo lavoro di ricostruzione, di rispondere alle richieste dei miei interlocutori, proponendo una lettura dei fatti, che oltre ai dati scientifici e gli atti istituzionali, dia voce a ipotesi, suggestioni e racconti raccolti sul campo.

Bibliografia

Adorno, S. 2007a. L'inquinamento dell'aria e dell'acqua nel polo petrolchimico di Augusta – Siracusa nella seconda metà degli anni Settanta. Reti, controlli e indagini ambientali. *I frutti di Demetra*, 15:43-58.

Adorno, S. 2007b. «Il polo industriale di Augusta-Siracusa. Risorse e crisi ambientale (1949-2000)», in *Storia e ambiente. Città, risorse e territori nell'Italia contemporanea*. Corona, G. Sernerì, N. S. (a cura di). Roma. Carocci: 195- 217.

Adorno, S., Sernerì N. S. 2009. *Industria, ambiente e territorio*. Bologna. Il Mulino.

Agamben, G. 2016. *Che cos'è il reale? La scomparsa di Majorana*. Vicenza. Neri Pozza.

Alliegro E. V. 2012. *Il totem nero. Petrolio e conflitti in Basilicata. Antropologia politica di una provincia italiana*. Roma. CISU (I ed. 2012).

Alliegro E. V. 2017. Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei Fuochi" in Campania. *EtnoAntropologia*, 5 (2): 175-239.

Alliegro E. V. 2018. Rimasugli, scarti, rifiuti tra waste anthropology e "Terra dei Fuochi". *Voci*, XV: 137-165.

Alunni, L. 2017. La soglia di tolleranza. Coltivazione del tabacco, tumori e gestione del rischio in Alta Valle del Tevere. *Antropologia*, 4 (1): 155-177.

Atlani-Duault, L., Dufoix, S. 2014. Les sciences sociales saisies par la justice. *Socio*, 3: 9-47.

Baer, H., Singer, M. O. 2009. *Global Warming and the Political Ecology of Health: Emerging Crises and Systemic Solutions*. Oxford. Left Coast Press.

- Barbot, J., Dodier, N. 2014. "Repenser la place des victimes au procès pénal". Le répertoire normatif des juristes en France et aux États-Unis. *Revue française de science politique*, 3 (64): 407-433.
- Barbot, J., Dodier, N. 2015. Face à l'extension des indemnisations non judiciaires. Le cas des victims d'un drame de santé publique. *Droit et société*, 1 (89): 89-103.
- Barrera, L. 2013. Performing the Court: Public Hearings and the Politics of Judicial Transparency in Argentina. *PoLAR Political and Legal Anthropology Review*, 36 (2): 325-340.
- Benadusi, M. 2017. «Frizioni, disastri ... futuri "sostenibili"? Traiettorie di ricerca nella zona petrolchimica siracusana», in *Il futuro del polo petrolchimico siracusano. Tra bonifiche e riqualificazione*. Meli, M., Adorno, S. (a cura di). Torino. Giappichelli: 53-66.
- Benadusi, M. 2018a. Oil in Sicily: Petrocapitalist imaginaries in the shadow of old smokestacks. *Economic Anthropology*, 5 (1): 45-58.
- Benadusi, M. 2018b. «Petrolio: croce e delizia. Parabole del capitalismo nel corridoio industriale siracusano», in *Resistenze ai disastri sanitari, ambientali ed economici nel Mediterraneo*. Palidda, S. (a cura di). Roma. DeriveApprodi: 161-183.
- Benadusi, M. Revet, S. 2016. Disaster trials: a step forward. *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, 18 (2): 7-16.
- Biehl, J. 2013. The judicialization of biopolitics: Claiming the right to pharmaceuticals in Brazilian courts. *American ethnologist*, 40 (3): 419-436.
- Bourdieu, P. 1986. La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64: 3-19.
- Borofsky, R. 2000. Public Anthropology. Where To? What Next? *Anthropology News*, 41 (5): 9-10.
- Breda, N. 2010. *Bibo, dalla palude ai cementi. Una storia esemplare*. Roma. CISU.
- Cafagna, L. 1988. Modernizzazione attiva e modernizzazione passiva. *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 2 (2): 229-240.
- Ciafani, S., Le Donne, K. (a cura di). 2007. *Lo stato dell'arte sulle riconversioni degli impianti cloro-soda in Italia*. Roma. Legambiente.
- Ciccozzi, A. 2013. *Parola di scienza. il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi*. Roma. Derive Approdi.
- Ciccozzi, A., Decarli G. 2019. «Cultural Expertise in Italian Courts: Contexts, Cases, and Issues», in *Cultural Expertise and Socio-Legal Studies*. Published online: 35-54. <https://doi.org/10.1108/S1059-433720190000078003>
- Csordas, t. J. 2003. Incorporazione e fenomenologia culturale. *Antropologia*, 3 (3): 19-42.
- Davidov, V. 2013. Mining versus Oil Extraction: Divergent and Differentiated Environmental Subjectivities in "Post-Neoliberal" Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18 (3): 485-504.
- De Lauri, A. 2013. *Antropologia giuridica. Temi e prospettive di ricerca*. Milano. Mondadori.
- Douglas, M., Wildavsky, A. 1982. *Risk and Culture: An essay on the selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley. University of California Press.

- Falconieri, I. 2015. Vivere, comprendere e agire la catastrofe. Per un uso pubblico dell'antropologia. *Antropologia Pubblica*, 1: 61-80.
- Falconieri, I. 2016. «Forseeable yet unforeseen events»: Ethnography of a trial for unpremeditated disaster. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 18 (2): 83-96.
- Falconieri I. 2017a. *Smottamenti. Disastri politiche pubbliche e cambiamento sociale in un comune siciliano*. Roma. CISU.
- Falconieri, I. 2017b. Posizionamenti complessi. Etnografia intima e impegno sociale in contesti di post disastro. *Voci*, XIV: 77-99.
- Fava, G. 2003. «Industria. Il fallito sogno siciliano» in *Gli anni*. Fava, G. Catania. Fondazione Giuseppe Fava: 157-168.
- Felice, E. 2013. *Perché il Sud è rimasto indietro*. Bologna. Il Mulino.
- Grillo, R. 2016. Anthropologists Engaged with the Law (and Lawyers). *Antropologia Pubblica*, 2 (2): 3-23.
- Honor Fagan, G. 2003. Sociological reflection on governing waste. *Irish Journal of Sociology*, XII (1): 67-84.
- Ingold, T., (2000), *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.
- Ingold, T., (2008), Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world. *Environment and Planning A*, 40 (8): 1796-1810.
- Keck, F. 2015. Sentinels for the Environment: Birdwatchers in Taiwan and Hong Kong. *China Perspectives*, 2: 41-50. <http://journals.openedition.org/chinaperspectives/6723>.
- Lambert, H., McDonald, M. (eds). 2009. *Social bodies*. New York. Berghahn.
- Lupo, S. 2015. *La questione. Come liberare la storia del Mezzogiorno dagli stereotipi*. Roma. Donzelli.
- Marsili, M., Adinolfi A. 1985. *Immagine ambientale. Siracusa: polo industriale e qualità della vita*. Ferrara. Edizioni CDS.
- Mazzeo, A. 2017. Disastri invisibili e pratiche di attivismo. *Antropologia*, 4 (1): 203-219.
- Meli, M. 2017. «Introduzione», in *Il futuro del polo petrolchimico siracusano. Tra bonifiche e riqualificazione*. Meli, M., Adorno, S. (a cura di). Torino. Giappichelli.
- Morello, G. 1962. *L'industrializzazione nella provincia di Siracusa*. Bologna. Il Mulino.
- Moscovici, S. 1984. «The phenomenon of social representations», in *Social representations*. Moscovici, S. (ed.). Cambridge. Cambridge University Press: 3-69.
- Peggio, E., Mazzarino, M., Parlato, V. 1960. *Industrializzazione e sottosviluppo. Il progresso tecnologico in una provincia meridionale*. Torino. Einaudi.
- Petryna, A. 2002. *Life Exposed Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton University Press.
- Pinna, L. 2011. *Autoritratto dell'immondizia. Come la civiltà è stata condizionata dai rifiuti*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Ravenda, A. F. 2014a «Ammalarsi di carbone». Note etnografiche su salute e inquinamento industriale a Brindisi. *AM - Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 38: 615-633.

Ravenda, A. F. 2014b. Antropologia applicata e inquinamento industriale a Brindisi. Problemi e nessi da riconfigurare. *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, 2: 229-248.

Ravenda, A. F. 2016. «We are all the injured party»: activism and the right to health in an industrial pollution trial. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 18 (2): 33-50.

Ravenda, A. F. 2017. "No al carbone". Inquinamento, salute e patrimonializzazione nella Puglia meridionale. *Antropologia*. 4 (1): 179-201.

Ravenda, A. F. 2018. *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*. Milano. Meltemi.

Raffaetà, R. 2017. Salute e ambiente in tempi di Antropocene. *Antropologia*, 4 (1): 203-219.

Rosen, L. 1977. The anthropologist as expert witness. *American Anthropologist*, 79 (3): 555-578.

Saitta, P. 2009. *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*. Napoli. Think Thanks.

Scanlan John. 2006, *Spazzatura. Le cose (e le idee) che scartiamo*. Roma. Donzelli.

Tommasi di Lampedusa, G. 2014. *La Sirena*. Milano. Feltrinelli.

Thorsen, J. 1993. The Sociologist as Expert Witness. *Clinical Sociology Review*, 11 (1): 109-122.

Tsing, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton. Princeton University Press.

Turco, A., 2018. *La città a sei zampe. Cronaca industriale, ambientale e operaia di uno tra i maggiori petrolchimici d'Europa*. Catania. Villaggio Maori Edizioni.

Waldman, L. 2011. *The Politics of Asbestos: Understandings of Risk, Disease and Protest*. London. Routledge.

Vineis, P. 1990. *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*. Torino. Einaudi.

Parte III. Articoli

Oltre le parole

Saperi e identità in un percorso di co-costruzione tra arte e narrativa

Nicoletta Castagna,

Universitat Rovira i Virgili Tarragona, Doctorat en Antropologia mèdica i salut global

Abstract. This contribution aims to explore some methodological aspects emerged during medical anthropology research with relatives of Huntington's patients. It also deepens the illness narratives in a help-self groups and art therapy activities, organized by Associazione Italiana per la Còrea di Huntington (AICH) of Milan. The field is characterized by exchange of personal experience of illness and disciplinary concepts. Participants and therapists collaborate in the creative process of co-construction of lay knowledge and identity: caregivers, people at genetic risk and therapists highlight different representations and ideas about Huntington's disease. Therefore, they encourage the creation of new subjectivities. Genetic identity are engendered by the relationship between emotions, experiences and shared knowledge. For this reason, the lateral perspective is necessary to explore the different concepts in a multidisciplinary approaches. In this way, the participant observation put on evidence the production and re-production of nomadic knowledge, that moves concepts and meanings in multiple disciplinary fields.

Keywords. Illness narratives; art therapy; Huntington's disease; lateral perspective; nomadic knowledge.

Introduzione

Le "narrazioni di malattia" sono pratiche discorsive attraverso le quali le persone raccontano la propria *illness* intesa come la declinazione soggettiva, esperienziale e al contempo sociale, del loro malessere o della loro malattia (Cozzi 2012). Esse consentono di iscrivere l'evento patologico in una temporalità biografica che si dispiega sul piano della soggettività esperita da un lato e dell'intersoggettività dall'altro, attraverso il linguaggio, i segni, il riconoscimento dei sintomi, i significati condivisi e le sovrapposizioni nosografiche. Gli approcci narrativi in antropologia medica sono storicamente emersi con un duplice obiettivo: da un lato, quello di favorire l'analisi dei processi di dissoluzione del mondo vissuto alla cui luce arrivare a comprendere

che cosa significhi, per i soggetti coinvolti, una particolare esperienza di afflizione; dall'altro, quello di promuovere la partecipazione attiva dei pazienti nella produzione del significato attraverso cui arrivare a dare senso ad una inedita forma di esperienza del/nel mondo (Quaranta, Ricca 2012). Parlando di narrazioni di malattia si dà spesso per scontato che si tratti del racconto del singolo, del paziente e che il tema sia la propria e individuale esperienza. L'evento patologico però, fa sì che non siano solamente i pazienti a vivere la propria malattia, ma che ci sia tutta una sfera di persone che possono essere coinvolte e per questo possono rappresentarla nelle narrazioni. Parliamo quindi dei familiari del sofferente, degli amici, di chi gli sta accanto, ma anche i medici, gli infermieri, il personale sanitario e, nel caso della malattia ereditaria, le persone a rischio genetico. Nel corso della mia ricerca con i famigliari dei malati di Huntington presso l'Associazione Italiana per la Còrea di Huntington (AICH) di Milano, ho voluto analizzare attraverso la narrazione dell'*illness*, non tanto l'interpretazione della malattia come «collezione di sintomi» (Foucault 1998: 110), quanto le modalità con cui questi sintomi, interagendo sul piano socio-culturale, relazionale e affettivo, contribuiscono alla produzione dei significati e di nuove soggettività. Si tratta di una parte di un progetto di più ampio respiro che intende indagare l'incorporazione dell'incertezza prodotta da malattie ereditarie attualmente inguaribili. Gli obiettivi che mi sono posta durante la ricerca svolta con i famigliari dei malati, riguardano lo studio delle problematiche relative alla gestione quotidiana delle persone affette e la costruzione delle identità a rischio genetico (Novas, Rose 2000).

La Malattia di Huntington è una malattia ereditaria di tipo neurologico, cronico-degenerativa, caratterizzata da disturbi cognitivi e psichiatrici che accompagnano, in intensità variabile nel tempo, una serie di movimenti incontrollati detti "còrea" (Huntington 2003). Attualmente la malattia interessa circa 6-7.000 persone nel territorio italiano e si calcola che altri 30-40.000 individui siano a rischio di svilupparla nel corso della loro vita. Per la sua scarsa diffusione è considerata una malattia rara. Trattandosi di una forma di disabilità che investe aspetti motori, cognitivi e psichiatrici, la malattia di Huntington è soggetta ancora oggi ad una forte stigmatizzazione che colpisce non solo la persona malata, ma talvolta l'intero nucleo familiare (Wexler 2010). A partire dai racconti dell'*illness* mi è stato possibile analizzare la malattia come costruzione sociale e culturale, come una trasformazione ed espressione della sofferenza del corpo e dell'identità, ma anche come ri-costruzione di un proprio mondo e una propria immagine di sè (Carricaburu, Ménoiret 2007). Infatti, la narrazione biografica agevola lo studio dei processi di categorizzazione, in quanto permette di leggere la profondità temporale e la connessione dei fenomeni narrati, consentendo allo stesso tempo di ridurre l'opacizzazione derivata dalla standardizzazione dei saperi esperti (Bichi 2007).

Nell'ambito della mia ricerca presso l'AICH Milano Onlus, il campo è stato caratterizzato da uno spazio definito da dinamiche strutturate e da professionalità plurime che hanno collaborato alla realizzazione dei gruppi di auto aiuto e del laboratorio di arte terapia per i famigliari dei malati. Durante la mia partecipazione agli incontri, ho potuto osservare come l'ambiente in cui si sono svolte le attività mutasse di volta in volta, da luogo di dialogo e di confronto sulle idee ed esperienze significative, a luogo di interpretazione creativa delle stesse. La mia presenza si è configurata fin da subito attorno ad un'osservazione partecipante volta a cogliere gli aspetti espressivi e linguistici dei componenti del gruppo, contestualmente all'agentività degli operatori

che se ne sono occupati. È emersa qui una prima criticità dovuta alla fluidità del campo, che nell'ambito dell'antropologia medica *at home*, ha evidenziato la continua alternanza di prospettive tra la vicinanza e l'alterità nei confronti del sapere biomedico e dell'esperienza espressa dai vari attori (Van Dongen, Fainzang 1998). Approssimarsi agli orizzonti di significato prodotti dalla complessità della malattia, comporta l'esigenza di approfondire i vissuti personali attraverso linguaggi narrativi stimolati dall'azione di metodologie espressive differenti che lasciano spazio alla creatività. L'arte terapia è stata introdotta nei gruppi di auto aiuto al fine di rispondere ad esigenze prevalentemente di tipo psicologico, in quanto funge da stimolo per riconoscere e far emergere un complesso emozionale interiore difficilmente esplicabile solo mediante il linguaggio verbale. Infatti, il processo creativo trasforma dei materiali allo scopo di ottenere forme di creazione o di simbolizzazione, dopo una prima fase di esplorazione caotica tra le possibili alternative, facendo così "germogliare il soggetto" (Santos Sánchez-Guzmán 2013). Attraverso il tentativo di decifrare la conoscenza esperita al di fuori degli schemi di riferimento, in un contesto riflessivo e transdisciplinare, la creatività espressa mediante la produzione e rielaborazione di oggetti artistici ha permesso un avvicinamento laterale alle rappresentazioni soggettive della malattia e allo stesso tempo ha contribuito alla co-costruzione dell'identità.

Il campo come spazio d'incontro e negoziazione

Attualmente la maggior parte degli studi sulla Còrea di Huntington coinvolgono gli ambiti della biomedicina e dell'infermieristica, e molto raramente quelli sociali. Per questo la presentazione degli obiettivi della mia ricerca in antropologia hanno suscitato fin da subito l'interesse e la curiosità dei partecipanti, favorendo così un clima di collaborazione nei miei confronti.

Partendo dall'analisi delle *illness narratives* (Kleinman 1988), la ricerca si è sviluppata nel contesto delle iniziative di supporto e sostegno rivolte a persone a contatto diretto e indiretto con la malattia, a rischio genetico, o coinvolte nella cura del malato sotto un profilo esperienziale e affettivo. Le attività di auto aiuto e di arte terapia organizzate dall'associazione sono state caratterizzate dalla presenza e compresenza di figure professionali differenti che agivano in collaborazione: il laboratorio di arte terapia, con la partecipazione delle due psicologhe dall'associazione, era guidato da un'arte-terapeuta; i gruppi di auto aiuto erano mediati dalle due psicologhe, di cui una esperta di *counselling*. L'attività di arte terapia era stata proposta già negli anni precedenti sulla base delle difficoltà riscontrate durante i gruppi di auto aiuto rivolti ai figli, nel corso dei quali le psicologhe avevano evidenziato una certa "resistenza" a far emergere i contenuti emozionali suscitati dalla rielaborazione dall'esperienza con la malattia di Huntington. Da un incontro all'altro la tipologia e il numero di partecipanti variava sensibilmente, così come variavano le attività proposte. Infatti, mentre il gruppo di ascolto era rivolto esclusivamente ai *caregiver* e ai figli dei malati a rischio genetico, i laboratori di arte terapia coinvolgevano un gruppo più numeroso ed eterogeneo di persone.

La sala dell'associazione ha accolto in momenti distinti la produzione e la ri-creazione della medesima esperienza attraverso linguaggi diversi e inediti. Le due attività, svolte in alternanza tra loro, erano concepite dagli operatori come un *continuum* temporale

tra l'azione creativa ed espressiva, intrisa di simboli e significati, e la successiva rielaborazione narrativa dei partecipanti. Questi ultimi al contrario, percepivano le due attività come profondamente differenti, talvolta prediligendo l'una rispetto all'altra. In questo contesto la mia posizione si è collocata all'interno delle dinamiche previste con gli operatori, permettendomi un accesso privilegiato e allo stesso tempo informale nei confronti delle persone che prendevano parte ai gruppi di sostegno. Il mio lavoro di ricerca si esplicava in una duplice direzione: da una parte come osservatrice partecipante con un ruolo prevalentemente di ascolto durante i gruppi di auto aiuto; dall'altro come partecipante attiva durante i laboratori di arte terapia ed impegnata a creare delle opere a cui conferire un significato simbolico, così com'era richiesto agli altri membri del gruppo. Sulla base di queste dinamiche, il campo è diventato uno spazio di incontro circoscritto e mutevole, dove la labilità dei confini spaziali e identitari ha permesso l'intersecarsi di approcci metodologici e saperi differenti.

I partecipanti

La malattia di Huntington oltre ad essere scarsamente diffusa sul territorio nazionale, è soggetta ancora oggi a processi di stigmatizzazione dovuti alle sue caratteristiche sintomatiche e all'aspetto ereditario (Wexler 2010). Per tale ragione, intraprendere uno studio su questa rara malattia, implica in primo luogo la difficoltà di entrare in contatto con un numero sufficiente di famiglie. Ai fini della mia ricerca è stato quindi fondamentale prendere parte alle attività organizzate dall'associazione, attraverso le quali mi è stato possibile conoscere i famigliari dei malati: coniugi, parenti di vario grado e figli a rischio che hanno effettuato o meno il test genetico. Come rilevato dalle psicologhe, ciascuna di queste categorie manifestava differenti bisogni di ascolto e spazi di confronto. Per questo, le attività dell'associazione, organizzate attorno alle esigenze dei famigliari, erano caratterizzate da una frammentazione in gruppi di auto aiuto con un numero ridotto di partecipanti. Tale frammentazione ha comportato la necessità di prolungare e intensificare la mia permanenza sul campo.

Una parte dei famigliari che ho incontrato nel corso di questo primo periodo di ricerca, assistevano il malato quotidianamente e condividevano con lui le difficoltà legate alla gestione e al peggioramento dei sintomi, così come il progressivo isolamento che investe le relazioni affettive e sociali, ma non solo. Carlo, uno dei membri del gruppo che assiste la moglie malata dal 2008, testimonia le difficoltà di vedere riconosciuto l'aggravamento delle condizioni di salute da parte delle commissioni mediche:

Non vi dico per avere l'invalidità! Sei commissioni sono venute, sei commissioni mediche per dare l'invalidità e l'accompagnamento! Il 50%, poi il 67%, il 73% e non il 74 perché con 74 ti davano qualcosina. Le avevano dato il 70. Ho fatto ricorso al tribunale. Al patronato ho detto: "Io voglio fare ricorso". Dopo sei mesi l'ho vinto. Perché hanno visto. Adesso ho l'accompagnamento. Però tutte queste istituzioni ne approfittano, ne approfittano, perché se te non ti dai da fare per conto tuo... Capisci cosa voglio dire? Devi rompere le scatole a tutti (Carlo, gruppo auto aiuto, 22/11/2018).

Ne emerge un'immagine di *caregiver* familiare che, oltre a prendersi cura del malato, si fa anche interprete delle condizioni di salute del proprio caro, assumendosi la responsabilità delle relazioni, talvolta conflittuali, con il personale sanitario e con le istituzioni.

Diversamente, il gruppo dei figli a rischio era costituito da un numero ridotto ed eterogeneo di persone che mantenevano in gran parte una certa indipendenza rispetto alla situazione assistenziale familiare. Infatti, la maggior parte di loro non viveva con il genitore malato, pur rendendosi partecipe in vario grado alla sua cura e ai bisogni assistenziali. Per i figli a rischio le problematiche sollevate dalla malattia erano legate alla gestione della consapevolezza genetica, in quanto elemento fondamentale per l'elaborazione di un'immagine di sé e di una prospettiva di vita futura.

Il gruppo di auto aiuto rivolto ai *caregiver* è stato fondamentale per comprendere l'elaborazione dei saperi esperti e delle rappresentazioni prodotte dalla malattia genetica nel contesto familiare; gli incontri con i cosiddetti "figli a rischio", mi hanno permesso invece di osservare le pratiche di resistenza nei confronti della malattia e i meccanismi legati alla costruzione della propria identità e di un progetto di vita. Le stesse persone che partecipavano ai gruppi, frequentavano il laboratorio di arte terapia.

La scelta di non coinvolgere direttamente i malati nella mia ricerca è stata dettata dalle caratteristiche cognitive e psichiatriche della malattia. Le persone che ho incontrato nel corso dell'osservazione sul campo assistevano in casa i malati nella fase intermedia o avanzata. Sebbene non tutte le persone affette dalla malattia di Huntington manifestano gli stessi sintomi con la stessa progressione e intensità, le caratteristiche psichiatriche, il grado di avanzamento dei sintomi e i complessi e delicati equilibri familiari, sono elementi che ostacolano l'osservazione delle persone malate nel loro contesto quotidiano.

La liminalità dell'esperienza in un caso di etnografia at home

Come hanno rilevato gli antropologi Van Dongen e Fainzang (1998), la ricerca nell'ambito dell'antropologia medica *at home* ha messo in rilievo il carattere fluido e mutevole del concetto di campo nel determinare i confini tra la vicinanza e l'alterità rispetto all'esperienza dei soggetti osservati. Già Lévi-Strauss (1987) ha sostenuto la necessità dell'antropologo di mantenere uno "sguardo da lontano", in qualità di garanzia di obiettività. Egli ritiene opportuno che alla distanza dello sguardo corrisponda una distanza geografica. Come affermava Fabietti (1999), oggi sarebbe veramente difficile seguire alla lettera l'invito di Lévi-Strauss, sia perché negli ultimi decenni sempre più antropologi si sono dedicati allo studio di realtà culturali e sociali "vicine", sia perché il traffico culturale che sembra caratterizzare sempre più la nostra epoca, non consente di mantenere stabile la distinzione rigida tra un "qui" e un "laggiù". Il viaggio può essere considerato un momento di quella particolare esperienza di sradicamento dalla vita quotidiana, in quella curvatura dell'esperienza che costruisce l'esperienza etnografica (Cozzi 2007). Infatti, vicinanza geografica non significa necessariamente identità o esperienze condivise e orizzonti comuni di significato. Alla lontananza dello sguardo deve corrispondere in primo luogo una lontananza culturale dell'antropologo nei confronti del proprio oggetto di studio. La contemporaneità impone quindi un rimpatrio dell'antropologia in cui l'antico giro lungo dell'antropologo non avviene necessariamente in termini geografici, ma soprattutto esistenziali e di appartenenza (Spada 2016). L'antropologia medica *at home* determina dunque una ridefinizione di confini (Van Dongen, Fainzang 1998) che non interessa tanto l'aspetto geografico quanto quello metodologico: lo sguardo da lontano si configura come la necessità di prendere le

distanze dalla propria cultura intesa come complesso di norme, concetti e valori (Fabietti 1999). Ne deriva uno spaesamento che non dipende dalla frattura con lo stile di vita ordinario, ma da un ri-orientamento e da un mutamento di prospettive.

Nel caso specifico dell'analisi delle esperienze narrate con i malati di Huntington, il mutamento di prospettiva è avvenuto attraverso un accesso al campo graduale. In un primo momento l'osservazione si è focalizzata sulle dinamiche strutturate nello spazio adibito al sostegno psicologico delle persone coinvolte dalla malattia ed, in seguito, si è dilatata fino ad interessare modalità di riflessione e comunicazione di diversi concetti e le categorie disciplinari. Parlare di uno sguardo vicino in contrapposizione a quello "da lontano" di Lévi-Strauss, comporta un duplice posizionamento nell'ambito dell'antropologia medica, con particolare riferimento agli studi genetici. Da un lato, la consapevolezza della conoscenza biomedica come prodotto culturale impone un allontanamento dalle idee, dai valori e dalle rappresentazioni costruite dai saperi esperti; dall'altro si rivela necessario uno sforzo di avvicinamento all'esperienza "distante" tra la soggettività della persona e la formazione dell'identità a rischio genetico. In questo contesto è emersa la necessità di de-costruire i valori prodotti dai saperi esperti che investono gli spazi culturali delle relazioni sociali e dei legami familiari. Questi ultimi non emergono solo attraverso il linguaggio degli affetti e delle emozioni, ma anche in relazione al patrimonio genetico. De-costruire gli aspetti sociali, culturali e politici della malattia attraverso uno sguardo decentrato, significa mettere in gioco concezioni differenti sopra i diversi saperi e i vissuti delle persone. Si tratta quindi di procedere ad una continua de-costruzione e ri-costruzione di valori epistemici che informano e plasmano le relazioni sociali. La necessità di occupare uno spazio liminale è emersa nella relazione e collaborazione con professionalità diverse che agiscono come interpreti e co-costruttori di significati delle esperienze di vita. Il confronto con i saperi esperti, con le psicologhe e con le terapisti dell'Associazione e con i partecipanti ai gruppi di auto aiuto e dei arte terapia, ha evidenziato modelli interpretativi differenti e stimolato spazi di condivisione e riflessione (Hay 2010). La posizione dell'antropologo *at home* va a collocarsi dunque sulla "soglia", nella liminalità tanto delle relazioni individuali quanto dei "saperi dati" (Martínez-Hernández, Correa-Urquiza 2017), attraverso l'ambivalenza dei confini tra vicinanza e alterità.

Il linguaggio come espressione creativa dell'esperienza

Come afferma Striano (2005), la narrazione genera forme di conoscenza che rispondono a richieste di chiarificazione di senso e di significato in merito ad accadimenti, esperienze ed eventi intesi come fenomeni su cui si esercita un processo ermeneutico. La narrazione autobiografica è almeno in parte motivata dall'intenzione di dare un senso e una ragione, di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva, una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intellegibili, momenti successivi che così si pongono come tappe di uno sviluppo necessario (Charon 2008). La scelta di iniziare dall'ascolto dei vissuti autobiografici mi ha permesso da subito di mettere a fuoco gli eventi significativi della storia del malato e della malattia stessa: l'interpretazione dei primi sintomi, il momento della diagnosi e del test genetico, l'aggravamento della condizione di invalidità con il successivo riconoscimento economico ed, infine, l'inserimento della persona affetta in una struttura assistenziale idonea. Kleinman afferma che «le linee della trama, le metafore

e i dispositivi retorici che strutturano il racconto della malattia emergono dai modelli culturali e personali per disporre le esperienze in modo sensato e per riuscire a comunicare davvero quei significati» (Kleinman 1988: 43).

Talvolta però il racconto della malattia non ha come primo obiettivo quello di descrivere il malessere, ma di evidenziarne il carattere iniquo: «Ma perché, ma perché ha dovuto soffrire così tanto e ne sta soffrendo ancora?» — si domanda Paola, la madre di una ragazza affetta da diversi anni dalla Corea di Huntington — «Io chiedo cento mila volte a me, non a lei, ma non c'è niente da fare, non c'è niente da fare»¹. Il suo racconto si concentra sul carattere ingiusto della malattia che ha colpito la figlia in giovane età e sullo sconforto derivante dall'impossibilità di inserirla in un'attività lavorativa (Hay 2010)².

Poi lei era una ragazza stupenda perché aveva voglia di lavorare. Cercava lavoro e a lavoro la prendevano e non la tenevano mai, la lasciavano sempre a casa. E quindi lì un'altra tragedia perché lei diceva: «Ma perché, ma perché trovo lavoro e poi mi lasciano tutti a casa?». Un mese, quindici giorni e poi me la lasciavano tutti a casa. E io dovevo affrontare anche questa cosa e dicevo: «Ma sì, vedrai che poi andrà bene, vedrai che prima o poi verrà fuori qualche lavoro anche per te». Aveva solo questo poco di tremore e questi movimenti involontari, ecco. Ma lei non se ne rendeva conto (Paola, gruppo di auto aiuto, 23/2/2018).

Racconti come questo tentano di condurre l'ascoltatore a risolvere la verità della storia nelle questioni del giusto e dell'ingiusto. La vita malata si configura in questi frammenti di narrazione come un'esperienza politica del vivere insieme, della disuguaglianza che si subisce e dell'ingiustizia che si denuncia (Fassin 2016). Le pratiche narrative messe in atto dai famigliari per raccontare la propria esperienza, permettono loro di iscrivere l'evento patologico in una temporalità biografica e di mantenere le connessioni di significato tra il tempo passato, presente e futuro della propria storia di vita.

Turner (1992) sostiene che la struttura della trama narrativa, con il suo carattere essenzialmente temporale, il suo sviluppo e la sua risoluzione, non regge solo i racconti, ma il processo sociale stesso, il quale progredisce da una rottura nello stato presente verso una crisi e una riparazione. Egli afferma che i resoconti narrativi, insieme ai rituali, agli sforzi di risarcimento legale, e altri drammi sociali vissuti dai malati, si trovano in relazione all'indeterminatezza assoluta evidente nei momenti di crisi e di rottura. Attraverso la narrazione è possibile dare una prospettiva e un significato alla vicenda esistenziale (Atkinson 2002). La narrazione della storia di vita quindi si configura come una tecnica di resistenza alla "distruzione biografica" inevitabilmente prodotta dall'irrompere della malattia (Bury 1982). Questo artificio impeccabile, che è la storia di vita, non è fine a se stesso, ma porta anche alla costruzione di un concetto di "traiettoria" come serie di posizioni occupate da uno stesso agente in uno spazio che è esso stesso in divenire e soggetto a trasformazioni incessanti (Bourdieu 1995).

Dalle narrazioni delle persone che ho incontrato emerge una traiettoria temporale che distingue tra una vita "prima" della malattia e una "dopo" l'esordio dei sintomi. In molti casi, a questi due momenti corrispondono due stili narrativi differenti: il primo è

¹ Affermazioni di Paola raccolte durante l'incontro con il gruppo di auto aiuto ed estrapolate dal mio quaderno di campo del 23/2/2018.

² Basandosi su ricerche etnografiche tra persone con malattie di tipo reumatico o neurologico, Hay ha dimostrato come l'impossibilità di agire in modo intenzionale e motivato che si manifesta spesso in produttività, facendo qualcosa di valore personale o sociale nella vita quotidiana, sia causa di ulteriore sofferenza e frustrazione per i malati e per i loro famigliari.

caratterizzato da eventi collocati secondo una successione logica e ordinata che termina con l'arrivo della malattia; il secondo, appare caotico e difficile da ricostruire lungo un asse temporale coerente e significativo. Pur individuando il punto di inizio con l'esordio dei primi sintomi³, o con la diagnosi medica, la narrazione non è più organizzata secondo una logica consequenziale di eventi. Come sostiene (Frank 1995) la narrazione caotica è sempre oltre a ciò che può essere detto, perché mancano le parole per esprimerlo. Il caos può essere metaforicamente interpretato come un "buco nel discorso" che costringe a parlare sempre più velocemente per cercare di nascondere la sofferenza con le parole. Questo modello narrativo è particolarmente adatto a descrivere il racconto di Elena, che assiste il marito malato di Huntington dal 2007. La vita del marito, prima della diagnosi medica, era scandita dagli eventi professionali e famigliari: il lavoro come dipendente, la nascita della figlia Sara, la decisione di aprire un'attività in proprio, le difficoltà e gli imprevisti professionali e, infine, la dolorosa decisione di abbandonare la sua amata professione. Poi, con l'arrivo della malattia, la narrazione diventa caotica: Elena parla contemporaneamente di eventi differenti che vanno dalle cadute e dalle continue crisi di ansia del marito alle difficoltà incontrate con le commissioni mediche, dalla figlia cresciuta con il padre malato, all'allontanamento inspiegabile dei parenti. Nella sua trama narrativa, molto ricca di dettagli, si perde completamente il senso del tempo: gli eventi non si collocano più in una successione logica e causale dando così l'impressione di non sapere esattamente a che punto siamo del racconto.

Le biografie narrate consentono di studiare fatti e interpretazioni nei quali la parola è il vettore principale che esprime saperi sociali, sistemi di valori e di norme. Questo processo però non avviene solamente attraverso il racconto delle storie di vita. Anche l'immagine di un oggetto o di una forma che trasmette un'idea, un'esperienza o un'emozione può essere investita di simboli e rappresentazioni. Nel corso degli incontri di arte terapia Francesco, uno dei partecipanti a rischio genetico, crea uno specchio che non riflette nessuna immagine: «È uno specchio che non riflette niente e che non ci si vede dentro perché è ruvido e impenetrabile però sotto c'è un altro specchio, quindi se guardi bene si può vedere qualcosa. Questo specchio non rimanda nessuna immagine, l'ho fatto con una superficie ruvida che sembra una grattugia»⁴. Lo specchio di Francesco non trasmette un'immagine definita; lascia solo intuire che "sotto" c'è qualcosa che non si può vedere. Lo specchio appare, in questa testimonianza, come la metafora dell'impossibilità di riconoscere e riconoscersi in un'identità chiara e distinta, percepibile agli altri. Come sostiene Lacan (1994) l'opera d'arte è un tipo di organizzazione testuale, una trama significativa che manifesta una sua propria particolare densità semantica. Sulla base di queste considerazioni ho voluto interpretare il prodotto artistico come una forma di espressione, una modalità di comunicazione che esprime dei contenuti sul soggetto che lo crea. Il linguaggio sia artistico che verbale, inteso come espressione creativa, è decisivo tanto nella costituzione e trasmissione del significato, quanto nel processo di interpretazione generato dal ricercatore nei confronti della realtà da studiare (Menéndez

³ Da quanto emerge dalle narrazioni, l'esordio dei sintomi della malattia di Huntington non è definibile entro uno spazio temporale facilmente determinabile e tantomeno in un episodio particolarmente rappresentativo. Gli eventi che i famigliari descrivono come i primi sintomi della malattia, si dispiegano in un lasso temporale che può abbracciare l'arco di anni, coinvolgendo un insieme di episodi ed esperienze che assumono significato "a posteriori", in seguito alla diagnosi medica.

⁴ Frase pronunciata da Francesco durante l'incontro di arte terapia ed estrapolata dal mio quaderno di campo del 18/05/2019.

2005). Attraverso le narrazioni e le produzioni artistiche, in quanto modalità espressive e creative, è stato possibile interpretare non solo l'esperienza della malattia, ma anche il suo ruolo nella ricerca di significato e nell'elaborazione dell'immagine di sé.

La narrazione dell'esperienza come processo di co-costruzione

Negli approcci che considerano tendenzialmente simmetrica la relazione tra osservatore e osservato, prevale la concezione partecipativa della raccolta-produzione delle informazioni ricavate dai racconti e dalle interviste. Questo significa dover considerare l'espressione linguistica come un'attività sociale e come una funzione cognitiva in cui la persona che comunica dei contenuti non è più solo il depositario di opinioni e di ragioni, ma una vera e propria fonte produttiva di contenuti e conoscenze: proprio un atteggiamento improntato all'ascolto dà rilievo al fatto che anche gli altri sono produttori di significati, di valori e di senso. Ne consegue che anche la figura del ricercatore non appare più separata da un'esternalità di principio, ma si trova costantemente in relazione con il soggetto osservato, pur nella contemporanea ma relativa distinzione dei ruoli.

Fin dal primo incontro con il gruppo di auto aiuto mi sono dovuta confrontare con l'impossibilità di utilizzare qualsiasi modalità di annotazione. Infatti, visto il numero ridotto di partecipanti e la loro collocazione nella stanza dell'associazione, l'utilizzo di quaderni di campo su cui trascrivere le osservazioni e gli interventi avrebbe potuto facilmente fungere da elemento condizionante e distraente per i miei interlocutori. Per questo, nel corso dell'osservazione ho cercato di memorizzare le parole chiave e le frasi significative che mi avrebbero in seguito aiutata a trascrivere le note di campo, rimanendo il più possibile fedele al loro contesto. Trattandosi di racconti e conversazioni, sia con le psicologhe che tra i partecipanti dei gruppi di auto aiuto, ho dovuto fare affidamento sulle mie capacità di attenzione, di ascolto e concentrazione (Taylor, Bogdan 1987). La figura dell'"etnografo-spugna" (Piasere 2002) è fondamentale per chi compie una ricerca sul campo che coinvolge aspetti empatici ed emozionali. Essa rappresenta una metodologia che agevola il processo di co-costruzione della conoscenza attraverso una componente autoriflessiva della propria esperienza di ricerca (Remotti 2012). La riflessività inerente alla ricerca etnografica si configura come il processo di interazione, differenziazione e reciprocità tra il ricercatore e i soggetti osservati. Questo aspetto è particolarmente significativo nelle ricerche in cui vi è un coinvolgimento dello studioso e dove vi è la consapevolezza delle trasformazioni sociali e culturali innescate dall'incontro tra il ricercatore e il soggetto studiato, mediante le pratiche e i saperi in continua evoluzione. Frank (1995; 2001) sottolinea la differenza tra *thinking with stories* e *thinking about stories*: pensare con le storie che ci vengono narrate è un processo esperienziale e trasformativo, che ci pone in relazione al narratore. Quando ci confrontiamo con il dolore e la sofferenza degli altri, le loro narrazioni esercitano una sorta di obbligo morale nei confronti dell'ascoltatore a non distogliere il nostro sguardo e il nostro ascolto, ma a riconoscere e condividere (Morris 2002). In tal senso, si presuppone che le idee e le conoscenze delle persone coinvolte in questa reciprocità non solo siano rilevanti, ma anche inscindibili dalle differenti tipologie di narrazioni del sé: il sé dei soggetti indagati e dei soggetti che indagano. L'ascolto attivo, così come la costante attenzione nei confronti dei miei interlocutori, sono stati fattori che mi hanno aiutata a rafforzare la relazione di fiducia con i partecipanti, contribuendo inoltre ad attenuare e superare

l'aspetto "intrusivo" (Taylor, Bogdan 1987) rappresentato dal mio ruolo di osservatrice nel gruppo. I contenuti emozionali, espressi spesso dai *caregiver* attraverso l'uso di metafore, apparivano come un codice comunicativo fondamentale nell'interazione tra le persone che prendevano parte al gruppo. La costruzione e ri-costruzione narrativa, emersa dalle parole dei partecipanti, faceva trasparire una condizione emozionale di assoluta rilevanza sulla quale poggiavano le relazioni tra i membri del gruppo e che conferiva loro un certo senso di appartenenza ad una storia di vita e un destino comuni. Durante i gruppi, ho potuto osservare ad esempio come l'utilizzo dei pronomi "noi/loro" fosse finalizzato ad esprimere tutto il coinvolgimento emotivo e il carico della sofferenza, oscillando da un determinato distacco ad una sentita comunanza e condivisione di esperienza: «Sembra che tutto giri intorno a loro. Loro non capiscono, non si rendono conto. Sembra che lo facciano a posta...»⁵ — sono frasi spesso ripetute dai membri del gruppo. Con la stessa costanza si è utilizzato il pronome "noi" per riferirsi impropriamente ai malati di Huntington: «Al centro diurno, ho visto, ce ne sono altri come noi, con la nostra patologia»⁶.

Anche l'aspetto gestuale, la comunicazione non verbale, il tono della voce e i silenzi significativi esprimevano spesso informazioni sulla persona, sulla sua percezione di soggetto a rischio genetico e sull'esperienza familiare. Questi dettagli accessori, mi hanno permesso di giungere ad una più chiara comprensione delle possibili interazioni tra le idee individuali e i significati prodotti dalla relazione intersoggettiva. Con la condivisione dei vissuti emozionali trasmessi dalla malattia di Huntington attraverso un dialogo incessante, il gruppo non appariva più solo un luogo di scambio di esperienze, ma anche di formazione di pensieri e rappresentazioni della malattia stessa.

Dalla forma alla parola: percorsi di arte terapia tra riflessione e condivisione

La produzione di significati avviene attraverso una pluralità di linguaggi espressivi differenti che meritano attenzione in quanto complementari ai processi narrativi. Approssimarsi all'esperienza degli altri attraverso il linguaggio è sempre un atto parziale di cui si è molto discusso poiché, come indica Geertz (1983), non possiamo comprendere pienamente ciò che i nostri informatori percepiscono. Infatti, gli individui sono immersi in un contesto complesso di relazioni multiple che non possono essere approximate solo attraverso la narrazione e l'intervista (Hita 2013). Mi sono posta dunque l'interrogativo di come avvicinarmi all'esperienza dell'altro attraverso canali comunicativi diversi, ma pur sempre in relazione tra loro. La partecipazione al laboratorio di arte terapia mi è parsa una posizione privilegiata, da cui cogliere e comprendere la portata degli aspetti culturali e sociali del fenomeno patologico inteso in termini genetici. Secondo la definizione di Klein, l'arte terapia è l'abilità di proiettare se stessi in un'opera «come un messaggio enigmatico in movimento e di lavorare su quest'opera per lavorare su di sé, poiché è la possibilità di simbolizzare che conferisce all'uomo la capacità di essere

⁵ Questa espressione è stata utilizzata da Alberto durante il gruppo di auto aiuto in riferimento alle problematiche di gestione con la moglie malata. La frase è stata estrapolata dal mio quaderno di campo del 18/05/2019.

⁶ Affermazione fatta da Carlo durante il gruppo di auto aiuto del 22/11/2018, e riportata dal mio quaderno di campo, in riferimento ad uno dei momenti più significativi del percorso di malattia: la ricerca di una struttura assistenziale idonea ad accogliere la moglie malata.

nel mondo» (Klain 2006: 13). A differenza dei gruppi di auto aiuto, dove prevaleva la condivisione dei valori e dei significati prodotti dall'esperienza con la malattia, l'arte terapia era pensata come un'attività prevalentemente individuale che proiettava al di fuori di sé dei contenuti emozionali rendendoli concreti, visibili e manipolabili dal soggetto. Questa tecnica rispondeva alle esigenze evidenziate dalle psicologhe dell'associazione allo scopo di sostenere e stimolare la rielaborazione dell'esperienza per i figli a rischio, ma allo stesso tempo dava informazioni sul soggetto stesso, non solo sul suo vissuto personale o sulle sue relazioni, ma anche sulla rappresentazione di sé, sull'idea di futuro e sull'incertezza nel formulare un progetto di vita. Questi aspetti appaiono come domini di significato che connettono la malattia, espressa in termini di patrimonio genetico, ai valori culturali di una società. Essi coinvolgono le rappresentazioni cognitive sulla gestione del rischio a loro volta influenzate dal sapere biomedico in virtù delle nuove scoperte scientifiche.

Le persone che partecipavano al laboratorio di arte terapia prendevano posto attorno a dei tavoli disposti in un lato della stanza, mentre dall'altro era collocato tutto il materiale necessario all'attività: carta, colla, colori a tempera, pennarelli e acquerelli e materiali di altro genere, come fogli di giornali e cannuce colorate. Durante l'attività, i pochi scambi comunicativi tra i partecipanti e la terapeuta avvenivano sottovoce e il più delle volte erano motivati dalla necessità di chiedere un consiglio pratico sull'uso dei materiali da utilizzare. Ciascuno era profondamente concentrato sull'ideare e realizzare il proprio oggetto. Si trattava di un lavoro individuale e autoriflessivo il cui prodotto trascendeva il valore estetico e la partecipazione dell'altro. Alle persone che prendevano parte all'attività è stato chiesto di scegliere di rappresentare di volta in volta un oggetto diverso tra quelli proposti dalla terapeuta: una scala, una tana, un uovo o uno specchio. Non sempre il tempo concesso era sufficiente a concludere i lavori, anche perché di frequente la "fase di esplorazione" (Santos Sánchez-Guzmán 2013) richiedeva una lunga riflessione e revisione dell'idea di partenza.

La necessità da parte mia di partecipare attivamente all'attività è dipesa da diversi fattori: in primo luogo era opportuno evitare che le persone concentrate nella realizzazione della loro opera si sentissero osservate; in secondo luogo, impegnarmi nella loro stessa attività ha contribuito ad accorciare la distanza tra la mia posizione di "estranea" in un primo momento al gruppo dei famigliari, ma soprattutto alla malattia di Huntington. In accordo con l'arte terapeuta, la mia partecipazione prevedeva la creazione di un oggetto a scelta, come per tutti gli altri partecipanti, con la richiesta però che fosse il più possibile neutrale e descrittivo, come poteva essere ad esempio, la riproduzione della scala esterna che conduceva alla stanza dell'Associazione. La richiesta era motivata dall'esigenza di non caricare ulteriormente il gruppo sotto il profilo emozionale. In questa sede la mia attività di ricerca si è tradotta nella condivisione di materiali e tecniche che contribuivano, attraverso un'esperienza autoriflessiva, alla ridefinizione e alla co-costruzione delle idee e rappresentazioni sulla malattia, influenzate dalla condivisione dei vissuti personali. Ai fini della mia ricerca, la partecipazione al laboratorio mi ha permesso di comprendere meglio le sensazioni di soddisfazione/insoddisfazione verso il prodotto finito, superando gli aspetti giudicanti e razionali a vantaggio della produzione dei significati. L'aspetto fondamentale è stato quello di intraprendere con gli altri partecipanti il processo costruttivo che parte dal momento in cui la persona sviluppa un'immagine che

rappresenta un'idea o un concetto, e la conduce alla ricerca di una relazione tra l'oggetto in divenire e le idee che lo rappresentano.

Alla dimensione individuale dell'attività si contrapponeva il momento della restituzione: l'ultima mezz'ora di ogni incontro era dedicata ad una breve descrizione dell'opera creata. I partecipanti spiegavano la selezione dei materiali e dei colori, la costruzione del loro oggetto e i ragionamenti che sottostavano alle scelte effettuate. Nel momento della restituzione, la presentazione del proprio oggetto suscitava talvolta la riflessione degli altri membri del gruppo che intervenivano con osservazioni proprie, secondo prospettive condivise, favorendo così la circolazione e la produzione di idee e delle interpretazioni. Tra i vari oggetti da rappresentare, la tana è stata interpretata da alcuni partecipanti nella duplice funzione di gabbia, intesa come spazio angusto in cui si è costretti a vivere, e allo stesso tempo di rifugio che offre protezione. Durante uno degli incontri di arte terapia, Anna, una giovane mamma a rischio che assiste la madre malata, realizza la sua tana addobbando con colori, fiocchi e perline l'esterno di una scatola di cartone. La scatola però racchiude un mondo oscuro e precario rappresentato dalla statua di una pecora collocata su un terreno franoso e circondata da altri elementi instabili. Al momento della restituzione, proprio Anna fa notare alle persone presenti il contrasto tra l'apparente perfezione esterna e l'incertezza di un mondo interiore che gli altri non possono vedere e che minaccia di crollare da un momento all'altro:

L'ho fatta usando una scatola. Fuori è tutta colorata... bella decorata e rappresenta come sono io per gli altri, come loro mi vedono. L'ho decorata con varie perline, fiocchetti di tanti tipi. Però la scatola è tutta chiusa. Non arriva l'aria e infatti qui di lato c'è una cannuccia che serve per far arrivare l'ossigeno da fuori. La parte interna non si può vedere perché si chiude, è tutta buia e non arriva la luce dall'esterno (Anna, gruppo arte terapia, 18/05/2018).

Qualcuno dei partecipanti nota però che Anna ha posizionato dentro la sua tana anche un piccolo sole. A questo punto le persone intervengono riflettendo sul significato della cannuccia che fa arrivare dell'aria in uno spazio chiuso, e il sole che Anna ha costruito come alternativa alla luce esterna. Pur mantenendo la sua caratteristica di fragilità, l'interno della tana non appare più solamente come un luogo oscuro di isolamento e incertezza, ma come uno spazio che Anna ha saputo dotare degli elementi essenziali per poter sopravvivere: l'aria e la luce.

Proprio l'originalità della creazione che emerge dall'arte terapia attraverso la sua caratteristica idiosincratca, permette di avvicinarsi all'esperienza ed alla sua interpretazione da una prospettiva differente. In questo clima di dialogo l'emozione e l'esperienza materializzate fuori dall'individuo, diventavano oggetto di riflessione e ri-definizione della propria soggettività. Mi sembra significativa a tal proposito la testimonianza di Martina, una ragazza a rischio genetico che vive distante la famiglia di origine e che frequenta con costanza sia il gruppo di auto aiuto che gli incontri di arte terapia. Nel corso dei colloqui, i suoi racconti vertevano sui fatti relativi alla vita quotidiana, come i rapporti professionali, le relazioni affettive, le amicizie, ecc... Durante gli incontri, Martina descriveva ciascuna di queste situazioni come elementi che, per varie ragioni, le causavano un inspiegabile disagio da lei sintetizzato con il termine "ansia". In uno degli incontri Martina racconta lo stato d'animo per l'attesa dell'arrivo di una sua cara amica:

Adesso poi succede una cosa bella. Tra poco viene a trovarmi una mia amica che non vedo da tanto tempo e starà da me per un po'. Sono felice di rivederla, è una cosa bella ma poi, come tutte le cose belle, mi mette ansia. Resta da me per due settimane e allora mi sono organizzata a fine settimana per portarla a visitare dei posti perché gli altri giorni lavoro e quindi starò via un paio di giorni... Però anche lei, si sono felice che stia da me, però anche questa cosa qui mi fa ansia (Martina, gruppo auto aiuto, 23/02/2019).

Il termine “ansia” in questo caso può essere inteso come un concetto-nuvola⁷, connotato da un ampio spettro semantico che coinvolge una moltitudine di esperienze ed eventi collocati in relazione tra loro. La sensazione di disagio espressa da Martina riemerge nella rappresentazione di un animale nella sua tana nel corso degli incontri di arte terapia. La tana, realizzata con una scatoletta di plastica trasparente su di uno sfondo paesaggistico, risponde nuovamente alla duplice funzione di gabbia e di riparo: «L'animale dentro la gabbia vuole dire: qui non c'è solo l'Huntington! Lui vuole ribellarsi. Chi sta dentro la tana ha una specie di protezione che gli altri non vedono»⁸. Questa protezione invisibile dalla quale non si può uscire e che separa dal mondo circostante, può essere concepita come una sorta di “resistenza” a pensare e costruire se stessi in funzione della malattia. Lo spazio chiuso, angusto e invalicabile della tana priva dal senso di libertà e obbliga a convivere con una sensazione di oppressione costante. Ne deriva un'immagine particolarmente evidente di come le dimensioni simboliche e intersoggettive siano saldamente intrecciate a quelle individuali. In queste due testimonianze emerge la possibilità data dall'arte terapia di comunicare dei contenuti che vanno oltre il significato conferito dalle parole. Le dinamiche relazionali e riflessive del gruppo hanno contribuito in questo modo ad alimentare la negoziazione dell'identità intesa come un insieme di atteggiamenti e di scelte dipendenti da «ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno, dal modo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo, con bordi più larghi o più stretti» (Remotti 1996: 5).

L'analisi dell'esperienza attraverso una prospettiva laterale

Diverse correnti teorico metodologiche interpretano la realtà come significato che si produce mediante le relazioni tra i soggetti. Approssimarsi a una conoscenza di tipo intersoggettivo, non necessita solo l'avvicinamento all'esperienza attraverso i molteplici registri espressivi, come l'arte e la narrazione, ma rivela anche il bisogno di un esercizio del pensiero e del ripensamento di ciò che è stato formulato in contesti differenti e in altri approcci metodologici (Wikan 2013). Come afferma Scarry (1990), le conoscenze che derivano dalla relazione con l'altro possono essere intese come processi di co-costruzione in continua evoluzione che derivano proprio dall'auto riflessione prodotta dalle varie figure che interagiscono nel campo di indagine. In questo senso, l'esperienza del laboratorio di arte terapia, concepito in continuità con i gruppi di auto aiuto, si configura come una pratica di apertura, che manifesta una predisposizione nel pensare alla sofferenza e alla malattia oltre la struttura egemonica della biomedicina e degli assetti culturali prestabiliti. Da un punto di vista antropologico, la lateralità può essere intesa come una risorsa per considerare l'esperienza soggettiva con il malato

⁷ Sulla base della definizione di Hofstadter, cfr. Piasere 2002: 74-77.

⁸ Questa frase, riportata nel mio quaderno di campo del 18/05/2019, è stata detta da Martina durante il momento della restituzione.

e la conoscenza del proprio patrimonio genetico come elementi che portano a nuove prospettive sull'osservato, nel momento in cui vengono collocati in uno spazio di riflessione e di confronto, dove l'incontro con l'altro diventa parte di un processo ermeneutico. Infatti, ri-costruire il senso della propria esperienza disponendola in forma narrativa o attraverso una rappresentazione artistica, è un processo fluido e continuo, in cui i nuovi simboli e significati si sostituiscono o si sovrappongono ai precedenti, facendo della *illness* un racconto senza fine manipolato e interpolato. Ne deriva che l'esperienza di malattia viene costantemente reinterpretata dai soggetti attraverso un processo in continua evoluzione e per questo essa rappresenta la complessità della realtà come un fenomeno difficile da comprendere unicamente da una singola prospettiva (Cozzi 2012). La prospettiva laterale è quindi correlata ad una predisposizione ad agire al di fuori dei saperi, favorendo un atteggiamento di accoglienza verso la possibilità di decifrare una conoscenza che non fa parte del nostro schema di riferimento e che ha bisogno di interagire con ciò che è prodotto dalla reciprocità con l'altro (Martínez-Hernández, Correa-Urquiza 2017). Essa implica l'assunzione di una molteplicità di punti vista attraverso i quali i membri del gruppo di arte terapia interpretano la malattia, mettono in comune le idee e le rappresentazioni generate dall'esperienza con il malato e dai saperi esperti, nel contesto socio-culturale in cui si trovano ad operare.

Saperi in movimento

Avvicinarsi all'esperienza dell'altro attraverso una prospettiva laterale conduce lontano dal prevedibile e in tale misura alimenta la creazione di un sapere di tipo nomade, condiviso dalla pluralità di attori che si confrontano e si relazionano tra loro. La ricerca che ho effettuato con i *caregiver* e le persone a rischio di Huntington ha visto la collaborazione e la progettazione delle attività con diverse figure professionali e con persone che vivevano e osservavano la malattia da posizioni differenti. Ne è emerso un interscambio di concetti non ancorati necessariamente ai settori disciplinari di riferimento, ma costantemente in movimento attraverso la condivisione dell'esperienza e la relazione tra punti di vista diversi. L'idea di nomadismo sposta l'attenzione dalla staticità dei saperi verso la loro tendenza alla mobilità ri-creativa e la possibilità di essere continuamente investiti e rinnovati da valori culturali (Martínez-Hernández, Correa-Urquiza 2017). Come sostiene Said (1983), le idee e le conoscenze che sottendono alle varie discipline sono mobili nel momento in cui vengono "esportate" in realtà diverse e chiamate a rispondere a nuovi usi, in posizioni e contesti differenti: in tal senso, i contenuti disciplinari, collocati in spazi creativi e di confronto, hanno prodotto nuovi linguaggi e rappresentazioni sulla malattia e sulle persone a rischio, permettendo una più ampia riflessione sulla propria esperienza e avviando al contempo processi di significazione. Come sostiene Bonetti (2018), il campo muove dalla costruzione di senso condiviso tra l'antropologo e gli attori che compongono il contesto di intervento, attraverso i modi con cui il sapere etnografico entra in dialogo non solo con i soggetti di studio, ma anche con altre professionalità. La costruzione dei saperi nomadi ha portato sia alla riproduzione della conoscenza di base relativa al significato di un determinato concetto, sia ad una vera e propria conoscenza inter- e transdisciplinare nonché di trasformazione, tesa ad indagare che cosa un'idea o un concetto produce nei diversi ambiti disciplinari e nei diversi contesti. L'etnografia ha così espresso il proprio nomadismo tra saperi

tecnici, epistemologie, conoscenze situate e pratiche condivise. Nel corso della mia ricerca, questo “nomadismo” dei saperi è emerso in una duplice direzione: da un lato, attraverso la riflessione e la collaborazione tra le varie figure professionali che hanno operato e interagito da prospettive disciplinari differenti; dall’altro tra i professionisti e i partecipanti ai gruppi di auto aiuto. La pratica riflessiva messa in atto dai soggetti che hanno operato e interagito sul campo, ha portato alla comprensione dei concetti come elementi che si collegano alle discipline in virtù del fatto che tra queste ultime e i soggetti stessi esiste sempre un dialogo e una reciprocità.

Considerazioni conclusive

L’etnografia dell’esperienza soggettiva e intersoggettiva della malattia ha condotto all’analisi delle transazioni cognitive che hanno luogo nei mondi morali locali, dell’interazione tra elementi culturali, strutture sociali e processi psicofisiologici (Martínez-Hernández, Correa-Urquiza 2017). Gli incontri di auto aiuto e di arte terapia, apparentemente differenti sia per le caratteristiche dei partecipanti che per le modalità di interventi, hanno portato alla produzione di conoscenze, idee e rappresentazioni non ancorate alla fissità dei saperi, ma in costante movimento tra le discipline e l’esperienza vissuta. È stato quindi fondamentale intraprendere un percorso di ricerca, riflessione e discussione sia tra le diverse metodologie che tra i contenuti disciplinari, in un dialogo costante con le idee e le esperienze delle persone a contatto con la malattia di Huntington. Le biografie narrate e l’arte terapia si sono focalizzate su certi eventi o aspetti significativi in funzione di una selezione globale, istituendo tra essi delle connessioni atte a giustificare l’esistenza e a renderli coerenti al fine di accettare una creazione artificiale di senso. Questi significati si sono costituiti attraverso le relazioni intersoggettive tra i vari attori (Menéndez 2005) e in continuità con i contenuti emozionali emersi attraverso l’espressione creativa. È proprio sulla base di queste relazioni, che i *caregiver* e le persone a rischio hanno co-costruito il proprio sapere e “inventato” la propria identità, intesa come concetto dipendente da una serie di scelte e decisioni (Remotti 1996). In un contesto di dialogo e reciprocità, il campo non è apparso più solo come un territorio di regole prestabilite, con differenti attori appartenenti ad altrettante differenti posizioni e ruoli, in funzione di luoghi storicamente costituiti (Bourdieu 1992). Esso è diventato soprattutto un luogo sociale di scambio di parole, gesti, suoni e di «traffico di simboli significanti» (Geertz 1987: 87) nella misura in cui ha portato a nuove comprensioni e interpretazione dei fenomeni. I saperi nomadi, infatti, si riconoscono attraverso la loro caratteristica di transitorietà, apertura e capacità di interrogare se stessi. Ne deriva la necessità di adottare un approccio transdisciplinare, attraverso il quale attribuire alle dinamiche rappresentative dai saperi un valore trascendente. Nell’ambito dell’antropologia medica *at home*, un approccio di questo tipo si relaziona alla predisposizione del ricercatore ad agire oltre il sapere dato, contribuendo così a cogliere orizzonti di significato che rischierebbero altrimenti di rimanere nell’ombra.

Bibliografia

Atkinson, R. 2002 [1998]. *L’intervista narrativa*. Milano. Raffaello Cortina.

- Bichi, R. 2007. *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*. Milano. Vita e Pensiero.
- Bonetti, R. 2018. Introduzione. Pratiche di collaborazione e co-apprendimento come setting di trasformazione e progettazione sociale. *Antropologia pubblica*, 4(2): 23-36.
- Bourdieu, P. 1992. *Reponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris. Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. 1995 [1994]. *Ragioni pratiche*. Bologna. Il Mulino.
- Bury, M. 1982. Chronic Illness as Biographical Disruption. *Sociology of health and Illness*, 4 (2): 167-182.
- Carricaburu, D., Ménoret, M. 2007. *Sociologia della salute*. Bologna. Il Mulino.
- Charon, R. 2008. *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford. OUP.
- Cozzi, D. 2007. *Le imperfezioni del silenzio. Riflessioni antropologiche sulla depressione femminile in un'area alpina*. Roma. Bonanno.
- Cozzi, D. 2012. «Narrazione della malattia», in Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*. Perugia. Morlacchi.
- Fabietti, U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari. Laterza.
- Fassin D. 2016 [2006]. *Quando i corpi ricordano. Esperienze e politiche dell'Aids in Sudafrica*. Lecce. Argo.
- Foucault, M. 1998 [1963]. *La nascita della clinica: una archeologia dello sguardo medico*. Torino. Einaudi.
- Frank A. 1995. *The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethics*. Chicago. University of Chicago Press.
- Frank A. 2001. Can we research suffering? *Qualitative Health Research*, 11 (3): 353-62.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essay*. New York. Basic Book.
- Geertz, C. 1987 [1973]. *Interpretazioni di culture*. Bologna. Il Mulino.
- Hay, M. 2010. Suffering in a Productive World: Chronic Illness, Visibility, and the Space Beyond Agency. *American Ethnologist*, 3: 259-174.
- Hita, S.R., 2013. «Usos y desusos del método etnográfico. Las limitaciones de las narrativas en el campo de la salud», in *Etnografía, técnicas cualitativas e investigación en salud: un debate abierto*, Romani O. (a cura di). Tarragona. Publicacions URV. 12: 43-64.
- Huntington, G. 2003 [1872]. On Chorea. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 15: 109-112.
- Taylor, J., Bogdan, S. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La busquedas de significados*. Buenos Aires. Paidós.
- Klain, J. 2006. La creación como proceso de transformación. *Arteterapia - Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 1: 11-18.
- Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York. Basic Books.
- Lacan, J. 1994. *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*. Torino. Einaudi.
- Lévi- Strauss, C. 1987 [1983]. *Lo sguardo da lontano*. Milano. Feltrinelli.

- Martínez-Hernández, A., Correa-Urquiza, M. 2017. Un saber menos dado: nuevos posicionamientos en el campo de la salud mental colectiva. *SciELO Public Health*, 13 (2), consultabile online all'indirizzo: <https://www.scielosp.org/article/scol/2017.v13n2/267-278/es/>. (Consultato in data 19/10/2019).
- Menéndez, E. 2005. Antropología social como práctica. *Alteridades*, 15 (29): 65-80.
- Morris D. B. 2002. *Narrative, Ethics and Pain: Thinking with Stories*, in Charon R., Montello M. (eds.) *Stories Matter: the Role of Narrative in Medical Ethics*, London, New York. Routledge: 123-145.
- Novas, C., Rose, N. 2000. Genetic risk and the birth of the somatic individual. *Economy and Society*, 29: 485-513.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienze e cognizione in antropologia*. Bari. Laterza.
- Quaranta, I., Ricca, M. 2012. *Malati fuori luogo*. Milano. Raffaello Cortina.
- Remotti, F. 1996. *Contro l'identità*. Bari. Laterza.
- Remotti, F. 2012. «Antropologia: un miraggio o un impegno?», in *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*. Lupo, A. (a cura di). Roma. Carrocci: 51-73.
- Said, E. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge. Harvard University Press.
- Santos Sánchez-Guzmán, E. M. 2013. Reflexiones en torno a la investigación en arteterapia. *Red Visual*, 19:17-29, consultabile online all'indirizzo: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4749640>. (Consultato in data 19/10/2019).
- Scarry, E. 1990 [1985]. *La sofferenza del corpo: la costruzione e la distruzione del mondo*. Bologna. Il Mulino.
- Spada, S. 2016. Antropologia medica applicata *at home*. Dalle criticità alla necessità di un posizionamento "eretico". *Antropologia Pubblica*, 2 (2): 41-58.
- Striano, M. 2005. La narrazione come dispositivo conoscitivo ed ermeneutico. *M@gm@*, rivista elettronica di Scienze umane, 3 (3), consultabile online all'indirizzo: http://www.analisiqualitativa.com/magma/0303/articolo_01.htm. (Consultato in data 12/10/2019).
- Turner, V. 1992 [1967]. *La foresta di simboli: aspetti del rituale Ndembu*. Brescia. Morcelliana.
- Van Dongen, E., Fainzang, S. 1998. Medical anthropology at home: Creating distance. *Anthropology & Medicine*, 5: 245-250.
- Wexler, A. 2010. Stigma, history, and Huntington's disease. *The Lancet*, 376 (9734): 18-19.
- Wikan, U. 2013. *Resonance: Beyond the Words*. Chicago. University of Chicago Press.

Parte IV. Interventi (Premio SIAA)

Emidio di Treviri: un'esperienza di ricerca collettiva sul post-disastro in Appennino centrale (2016-2017)

Quando la ricerca è pubblica:
verso un'etnografia comune

Alexandra D'Angelo,

Università degli studi di Siena

Eleonora Diamanti,

John Cabot University/University of Antwerp

Abstract. Emidio di Treviri is a collective research group formed in the aftermath of the earthquake that hit central Italy in 2016-2017. This paper reflects back on the composite experience of the group and its interdisciplinary approach to such a complex event. Researchers involved in the project span a variety of disciplines, from anthropology to architecture, from sociology to psychology, also including photographers and video-makers. The group was active and conducted field-work since the beginning of the seismic event in aiming to bridge academic research and activism, through “militant research”. The main goal was twofold: firstly, the project aimed at producing a theoretical framework to the study of such phenomena that commonly fall under the name of *Disaster Research*, and secondly at producing informative and effective tools to help people living through the *disaster* to be actively involved in the political decision-making process. We argue that academic research, in order to be “public,” needs to be cross-disciplinary and rooted in militant interventions. Such approach, which we name “common ethnography,” referring to the common as a collective practice, aims at co-producing mutual knowledge with local communities and territories. The results produced by the extensive field-work include a collective book, academic and dissemination articles, a photo exhibit, a short documentary, and concrete propositions for political and social change put forward in collaboration with local communities and organisations.

Keywords. Public research; Emidio di Treviri; Post-Disaster; Trans-Disciplinarity; Central Apennine.

Emidio di Treviri e la ricerca pubblica militante

L'esperienza di ricerca collettiva e trans-disciplinare condotta dal gruppo di ricerca Emidio di Treviri nasce nel dicembre del 2016 da una *call for research* lanciata dalle Brigate di Solidarietà Attiva (BSA). Quest'ultima è una federazione di associazioni ispirate alle società di mutuo soccorso di inizio Novecento, che promuove pratiche di mutualismo e autorganizzazione nei contesti di emergenza, nascendo proprio in seguito ad uno dei disastri più recenti e significativi del nostro Paese: il post-sisma aquilano del 2009. All'indomani del 24 agosto 2016, quando la terra tremò nuovamente in centro-Italia¹, le Brigate di Solidarietà Attiva sono state subito presenti nel territorio colpito, portando aiuti concreti alla popolazione terremotata e costruendo campi-base che avrebbero assunto il ruolo di sistemazioni abitative di prima emergenza. Lo sciame sismico si sarebbe ripetuto di lì a poco con altre violenti scosse, il 26 e 30 ottobre 2016 e il 18 gennaio del 2017², estendendo l'area colpita a quattro regioni (Marche, Umbria, Abruzzo e Lazio), comprendendo più di 140 comuni e numerosissime frazioni. Le peculiarità della zona colpita, per gran parte aree montane e comprese in aree naturali protette – come il Parco Nazionale dei Monti Sibillini e il Parco Nazionale del Gran Sasso – fanno fin da subito avvertire che la gestione del post-disastro si sarebbe caratterizzata per un processo lento e travagliato. Per questo motivo, tra gli attivisti e le attiviste delle Brigate di Solidarietà Attiva nasce l'esigenza di affiancare le pratiche di politica attiva ad un'analisi delle trasformazioni che la gestione di un disastro di tale portata avrebbe afflitto al contesto socio-territoriale dell'Appennino centrale. Nasce così la *call for research* che avrebbe dato vita all'esperienza di ricerca collettiva di Emidio di Treviri. Alla chiamata rispondono decine di ricercatori – accademici o indipendenti – fotografi, videomaker, ingegneri, architetti, docenti universitari, dottorandi: un gruppo multiforme ed eterogeneo aderisce all'appello dando vita ad un'esperienza dal basso di ricerca collettiva ed autogestita.

Nelle diverse fasi che hanno caratterizzato il lavoro di ricerca di Emidio di Treviri, il duplice obiettivo posto dal gruppo è rappresentato dalla volontà, da un lato, di contribuire con riflessioni teoriche al dibattito scientifico insito nello studio dei disastri – comunemente riconosciuto come *Disaster Research* – e dall'altro, di fornire alla popolazione coinvolta nel post-disastro gli strumenti e le informazioni scaturite dalle analisi prodotte *in fieri* (Emidio di Treviri 2018: 21). I due obiettivi menzionati confluiscono, dunque, in uno spazio ove convergono attivismo, mondo accademico e intervento sociale. Il percorso di Emidio di Treviri trae, infatti, ispirazione dalle esperienze della così chiamata “ricerca militante”, “conricerca” e “inchiesta operaia”, sviluppatasi a partire dagli anni Cinquanta nell'ambito degli studi sulle classi subalterne o legati al movimento operaio³. Da queste esperienze nasce l'idea di una “ricerca militante”,

¹ La magnitudo è di 6.0 e il suo epicentro è ad Accumoli (RI), nell'alta Valle del Tronto. Pochi minuti dopo una seconda scossa, di magnitudo 4.4 colpisce il borgo di Amatrice.

² Il 26 ottobre gli episodi tellurici si verificano con due potenti scosse (5.4 e 5.9 di magnitudo) tra i comuni della provincia di Macerata, Visso, Ussita e Castelsantangelo sul Nera. Pochi giorni dopo, il 30 ottobre, si registra la scossa più forte: di magnitudo 6.5, l'epicentro è tra Norcia e Preci, in provincia di Perugia. Il 18 ottobre 2018 le scosse colpiscono nuovamente il territorio amatriciano, con epicentro tra Amatrice e Pizzoli.

³ Si ricordano, a tal proposito, gli studi sulle classi subalterne condotti nel Sud Italia su direzione di Danilo Dolci, dalle cui esperienze nascerà il “Centro studi e iniziative per la piena occupazione” e il “Centro di Ricerche Economiche e Sociali per il Meridione”.

quale attività pratica di conoscenza e trasformazione che viene proposta come elemento fondamentale per l'analisi dei conflitti, del sistema e delle pratiche volte alla loro trasformazione (Alquati 1993).

Elementi imprescindibili dell'approccio militante sposato dai ricercatori e le ricercatrici di Emidio di Treviri sono il mutuo apprendimento e la co-produzione di sapere (Sousa-Santos 2016), movendo dall'esigenza di diminuire le distanze tra la conoscenza prodotta in ambito accademico e il «sapere attivista» (Escobar 2008: 11). Quest'ultimo è la conoscenza promossa da soggettività e gruppi sociali impegnati nelle rivendicazioni contro le diverse forme che, oggigiorno, dominazione e sfruttamento possono assumere. In numerosi contesti globali, la produzione di sapere condiviso ha l'obiettivo di estendere, connettere e rafforzare le eterogenee forme di resistenza e di reazione alla globalizzazione di stampo neoliberale, al colonialismo e al capitalismo, intesi come sistemi volti alla «naturalizzazione delle differenze» (Sousa-Santos 2016: 18) che giustifica gerarchie, ingiustizie e oppressioni. Da questo approccio alla ricerca, applicabile ai diversi ambiti del reale, scaturisce un'epistemologia basata sulla consapevolezza di una mutua ignoranza, colmabile solamente attraverso la co-produzione di un sapere che connetta l'ambito accademico e la società civile.

Per un' "etnografia comune": collettività e transdisciplinarietà

Basandosi su tale approccio, il gruppo ha messo in atto una ricerca pubblica di stampo militante. Con ciò intendiamo una ricerca applicata sul campo, co-gestita dalle diverse istanze e soggettività e basata sulla mutua ignoranza, che intenda il sapere come un bene comune (Hess, Ostrom 2009). Una "etnografia comune" che considera i risultati di studio come pratiche collettive, dinamiche, in costante evoluzione e atte sia al cambiamento in sé che a produrre cambiamenti. Come sottolineano Hardt e Negri: «il comune [...] non è soltanto la terra che condividiamo, ma anche il linguaggio che creiamo, le pratiche sociali che costituiamo, le forme di socialità che definiscono i nostri rapporti e così via» (2010: 145). L'"etnografia comune" messa in atto dal gruppo si propone come una pratica sociale per il cambiamento. Grazie a questo approccio, alcuni dei risultati prodotti nel corso della ricerca sono sfociati in proposte concrete e strumenti utili sul piano politico per le rivendicazioni locali⁴. Di grande importanza sono state anche le numerose riunioni pubbliche e assemblee organizzate sui territori del cosiddetto "cratere", che hanno permesso alla ricerca scientifica di interfacciarsi con le realtà e le soggettività locali coinvolte nei processi di post-disastro.

⁴ Si riporta, in questa sede, l'esempio dell'analisi sul Contributo di Autonoma Sistemazione (CAS), che rappresenta l'aiuto economico erogato mensilmente agli individui e alle famiglie le cui case sono andate distrutte o rese inagibili dal sisma. Questo strumento si è dimostrato iniquo e volto all'amplificazione della forbice delle disuguaglianze economiche della popolazione; a tal riguardo, il gruppo di ricerca ha sviluppato iniziative per la produzione di un'alternativa volta alla considerazione delle disuguaglianze materiali ed economiche di partenza della popolazione beneficiaria. Un altro esempio è la proposta di "AutoRicostruzione" che attualmente alcune ricercatrici e ricercatori stanno portando avanti in collaborazione con abitanti del cratere e ARIA Familiare, associazione che promuove l'autorecupero. La proposta consiste nell'inserire l'autoricostruzione familiare tra le forme di ricostruzione ammesse ai finanziamenti erogati dallo Stato per gli edifici toccati dal sisma. In questo caso si tratta di creare strumenti pratici di recupero fisico degli edifici, ma anche di consolidamento del senso di comunità.

Una delle caratteristiche fondanti di Emidio di Treviri è sicuramente la transdisciplinarietà, emersa sin dall'inizio della costituzione del gruppo come condizione essenziale per mettere in pratica una ricerca militante e pubblica che abbia ricadute applicative sulle comunità e gli spazi coinvolti. Tale scelta di inglobare una prospettiva ad ampio spettro si è resa necessaria per poter rendere conto della complessità del fenomeno preso in considerazione. Il lavoro condotto da Emidio di Treviri si determina, quindi, a partire dall'idea di adottare la conoscenza come un'istanza di partecipazione ai processi in atto, nel tentativo di intrattenere una conversazione continua con le voci, diverse per contesto e per condizioni, dei soggetti coinvolti. Una dimensione in cui la produzione di conoscenza scientifica si combina con l'impegno civile e politico. Il progetto di ricerca portato avanti da Emidio di Treviri si inserisce in questo contesto di "ricerca-azione": una ricerca che mira a produrre strumenti concreti di cambiamento. Riteniamo che un punto cruciale del nostro lavoro sia stato quello di agire nell'immediatezza dei fatti accaduti, essendo presenti sul territorio a partire dalle primissime scosse dell'Agosto 2016. Nondimeno, il ruolo assunto dai ricercatori e le ricercatrici originari dei territori oggetto di analisi sono stati fondamentali per rendere possibile un contatto diretto con le soggettività locali, facilitando il dialogo con gli individui e le organizzazioni operanti sul territorio.

All'interno della dimensione transdisciplinare del gruppo di ricerca, l'apporto di professionisti specializzati nel campo della disciplina antropologica si è rilevato essere di fondamentale importanza. Nella prima fase di ricerca (2016-2017) il gruppo si è strutturato in *Research Networks* (RN) rispettivamente incentrati su questioni legate alla salute, al territorio, alla governance, al mondo rurale, alla cultura materiale, alla metodologia visuale, alla psicologia di comunità. L'obiettivo di ciascun RN era di analizzare singoli aspetti o livelli del fenomeno oggetto di analisi, senza però mai discostarsi da una visione olistica sulla complessità del reale. L'approccio multidisciplinare di ogni singolo RN è stato fondamentale al fine di rivolgere sguardi differenti, sebbene complementari, sui fenomeni analizzati. È dunque all'interno di questa struttura che l'apporto antropologico insito in ciascun RN si è rivelato indispensabile.

In particolare, il contributo dell'antropologia medica all'interno del RN-Salute ha permesso di prendere in esame la dimensione della salute come indicatore dei processi politico-gestionali post-sisma e le conseguenze sulla vita della popolazione assistita. Sono emersi effetti legati alla perdita di benessere e alla sofferenza esistenziale, fisica ed emotiva derivata dalla dislocazione forzata dai luoghi di residenza di una popolazione con caratteristiche eterogenee e accomunata dall'evento disastroso. In questo senso, l'apporto antropologico è stato fondamentale nell'integrare l'analisi di tipo quantitativo legato alla misurazione della salute (quali il tasso di mortalità e il grado di consumo farmacologico delle popolazioni coinvolte) ad un approccio qualitativo circa le ripercussioni della trasformazione della dimensione spaziale, temporale e relazionale sul benessere psico-fisico della collettività (Caroselli *et al.* 2018: 80). Un approccio prettamente antropologico è stato adottato, inoltre, dal RN Cultura Materiale, ramo della disciplina che ha rivolto le sue attenzioni alle relazioni tra oggetti e individui, mettendo in discussione le intricate relazioni che persone e collettività intrecciano con i loro luoghi e la materia, quella che Daniel Miller (2013) definisce un'"antropologia delle cose". In questa prospettiva, l'approccio antropologico è andato ad affinare una visione complessa del reale e di una artificiale separazione soggetto/oggetto, portando alla luce le tensioni

affettive e le radici mnemoniche che le comunità tessono con i propri luoghi e le loro “cose” (Amato 2018; Miller 2013; Halbwachs 1950).

Anche da un punto di vista metodologico, l’apporto dell’antropologia si è rilevato fondamentale. Tra le diverse modalità di raccolta di dati e di analisi degli stessi, è stato adottato dai ricercatori e dalle ricercatrici l’approccio dell’osservazione partecipante e dell’antropologia visuale. Il racconto per immagini ha dato vita a singole e personali narrazioni, nelle quali non si ritrova il dramma, la morte o la tragedia esplicita, bensì quella che può essere definita come la quotidianità del disastro: la trasformazione del paesaggio, le ferite inferte alle persone e ai luoghi e la vita che pian piano si ricostruisce. La produzione di materiale visuale è scaturita in una mostra fotografica itinerante e in un cortometraggio⁵, partendo dall’auspicio che le immagini, anziché paralizzare, possano muovere alla riflessione e all’azione.

Conclusione: verso un sapere comune

Il sapere che l’antropologia offre e produce sulle problematiche sociali si relaziona spesso con le conoscenze di altre discipline che, da prospettive diverse, pongono lo sguardo sullo stesso fenomeno. Come antropologhe e antropologi abbiamo molto da dire sulla variabilità culturale e sulle relazioni interculturali, e siamo in grado di illuminare molti degli aspetti che regolano la vita sociale di una collettività. Tuttavia, tali aspetti rimangono parziali se relegati ai confini della disciplina antropologica: la grande sfida dell’antropologia pubblica diviene quella di avvalersi del sapere prodotto dai distinti campi di ricerca, adottando un approccio transdisciplinare che – a nostro avviso – si configura come la quintessenza della ricerca applicata.

Il contesto del post-disastro in Appennino centrale si è rivelato essere un campo d’analisi più che mai fertile per lo sviluppo della ricerca collettiva e multifocale proposta da Emidio di Treviri. D’altronde, la genealogia del concetto stesso di “disastro” in seno alle scienze sociali suggerisce di per sé la necessità di una visione olistica e transdisciplinare sui fenomeni catastrofici oggetto di analisi. Il progressivo allontanamento da una visione prettamente tecnicistica e ingegneristica dei disastri naturali ha portato – in ambito socio-antropologico – alla considerazione delle catastrofi non come forze esterne, improvvise e dirompenti, capaci di stravolgere il normale corso della vita individuale e collettiva, bensì come il risultato di «processi storico-sociali più radicati, che contribuivano a sviluppare vulnerabilità ben prima dell’occorrenza di un evento fisico distruttivo» (Benadusi 2015: 29). Una visione olistica e aggiornata di come un disastro agisca sui processi sociali dovrebbe, perciò, tenere in considerazione le eterogenee relazioni che intercorrono tra gli esseri umani, la società, l’ambiente e il centro politico (Hewitt 1983: 10), le quali contribuiscono a prefigurare la fase critica che succede l’occorrenza di un evento indesiderato.

La dimensione psicologica – individuale e collettiva – delle popolazioni colpite da un disastro si integra, così, con la dimensione culturale che investe il significato che gli eventi assumono per una determinata comunità; agli aspetti politici e organizzativi delle popolazioni coinvolte in termini di *policy* e di *governance*; agli aspetti sociologici che

⁵ “Dopo il terremoto - Cultura materiale e pratiche quotidiane nel cuore dei Sibillini” (Emidio di Treviri 2018).

determinano il funzionamento delle relazioni politico-sociali nella gestione del potere degli apparati coinvolti nella *governance* di un post-disastro ecc. A ciò si aggiungono il sapere delle scienze ambientali e geologiche e il sapere ingegneristico ed architettonico, legati alle tematiche di prevenzione e di una ricostruzione dei luoghi colpiti che sia conforme ai territori e adeguata alle esigenze delle popolazioni coinvolte. Riteniamo fermamente che nessuno di questi contributi può, o deve, rimanere ai margini della produzione di un sapere inteso come un bene comune e capace di generare un impatto nella trasformazione del reale.

Bibliografia

Alquati, R. 1993. *Per fare conricerca*. Padova. Calusca Edizioni.

Amato, F. 2018. «Perdere. Cultura materiale e pratiche quotidiane nel dopo terremoto», in *Sul fronte del sisma. Un'inchiesta militante sul post-terremoto in Appennino centrale (2016-2017)*, Emidio di Treviri (a cura di). Roma. DeriveApprodi: 161-180.

Benadusi, M. 2015. Un'introduzione. Antropologia dei disastri. Ricerca, Attivismo, Applicazione. *Antropologia Pubblica*, 1(1): 33-60.

Caroselli, S., Macchiavelli, V., Di Marco, G., Moscaritolo, G. 2018. «Al mare d'inverno. Prolungamento dell'emergenza e salute degli sfollati nelle strutture alberghiere della costa», in *Sul fronte del sisma. Un'inchiesta militante sul post-terremoto in Appennino centrale (2016-2017)*. Emidio di Treviri (a cura di). Roma. DeriveApprodi: 80-109.

Emidio di Treviri (a cura di) 2018. *Sul Fronte del Sisma. Un'inchiesta militante sul post-terremoto dell'Appennino centrale (2016-2017)*. Roma. DeriveApprodi.

Escobar, A. 2008. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte. Chapel Hill Press.

Halbwachs, M. 1950. *La mémoire collective*. Parigi. Les Presses universitaires de France.

Hardt, M., Negri, A. 2010. *Comune*. Milano. Rizzoli.

Hess, C., Ostrom, E. 2009. *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*. Milano. Bruno Mondadori.

Hewitt, K. 1983. *Interpretations of Calamity, The Risk & Hazards Series*. Boston. Allen & Unwin.

Miller, D. 2013. *Per un'antropologia delle cose*. Milano. Ledizioni.

Sousa-Santos, B. 2016. Epistemologies of the South and the future. *EuropeanSouth Journal*, 1: 17-29.

Parte V. Dibattiti

Dibattito: L'antropologia applicata tra “tecniche di mercato” e “pratiche politiche”

Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi

Giacomo Pozzi,
Università degli Studi di Milano-Bicocca
Sebastiano Ceschi,
CESPI – Centro Studi di Politica Internazionale

Dibattito: Giacomo Pozzi

Clifford Geertz sosteneva che gli intellettuali che «indossano cappelli quadrati seduti nelle loro stanze quadrate pensando pensieri quadrati, dovrebbero provare a indossare un *sombrero*» (Geertz 1983: 153, traduzione dell'autore). Prima di iniziare a lavorare per *Migrantour* in qualità di coordinatore territoriale, ero piuttosto soddisfatto dei miei cappelli quadrati. Pensieri spigolosi che vedevano con sospetto alla possibilità di esistenza di un'antropologia applicata che fosse allo stesso tempo concreta e critica, flessibile e solida, radicale e comprensibile. *Migrantour* è il *sombrero* che ho provato a indossare negli ultimi due anni, che mi ha permesso di “sporcarci i pantaloni” — come disse il sociologo urbano R.E. Park (1927) — nel mondo dell'imprenditoria sociale, del turismo responsabile, dell'associazionismo, cioè in quell'insieme complesso di negoziazioni, procedure, tabelle *Excel* e report che è poi il mondo del lavoro sociale.

Desidero spendere innanzitutto qualche parola per esplicitare il mio posizionamento all'interno di questo dibattito — finora condotto attraverso la conversazione tra Francesco Vietti e Miguel Mellino, che ringrazio — che è necessariamente esito di un'altra posizione, quella lavorativa. Dal febbraio 2018 ricopro infatti il ruolo, come anticipato, di coordinatore territoriale del progetto *Migrantour* a Milano, per conto della Cooperativa Sociale Viaggi Solidali. Sono un antropologo di formazione e, dopo aver concluso nel 2018 il mio percorso dottorale in antropologia presso l'Università di Milano-Bicocca in cotutela con l'Istituto Universitario de Lisboa, sono oggi assegnista di ricerca presso l'ateneo milanese. Tengo un piede in due scarpe, in poche parole. Eppure, forse irragionevolmente, mi sento a mio agio, perché credo di poter sostenere che le due scarpe siano degli stessi colori, marca e misura.

Mellino ha sollevato diverse questioni che toccano, da un lato, il progetto in sé e, dall'altro, come da lui stesso esplicitato, l'impianto etico-metodologico che sorregge

qualsiasi forma di antropologia applicata, ma che probabilmente riguarda la produzione di sapere *tout court*. Necessariamente questi due livelli sono intimamente connessi e per questo motivo tenterò di dialogare con le riflessioni del collega spostandomi in forma rizomatica sui due piani.

Una prima questione che credo rilevante riguarda la dubbia capacità del progetto *Migrantour* di costruire e promuovere una contro-narrazione efficace sulle migrazioni. Nelle parole di Mellino, «in che senso *Migrantour* riesce a dare un contributo davvero politicamente alternativo rispetto agli stessi obiettivi che esso si pone, e soprattutto rispetto ai regimi migratori dominanti? Dove risiederebbero la sua singolarità e l'alternatività rispetto alle narrazioni dominanti sulle migrazioni?» (Mellino, Vietti 2019: 124). In queste domande sembra nascondersi la percezione — certamente legittima — di una certa complicità, forse implicita e inconscia, con un sistema di sfruttamento e di riproduzione delle disuguaglianze da cui il progetto non riuscirebbe a prendere le distanze. Per cercare di rispondere a questo dubbio bisogna sicuramente indossare un *sombrero*. Non si tratta infatti a mio avviso di ragionare in termini di progettualità politica sul piano teorico, ma piuttosto concentrarsi sulle micro-pratiche che animano il progetto. La singolarità e l'alternatività di *Migrantour* si situano non tanto, forse, nella costruzione teorica di un contributo politicamente alternativo rispetto alle narrazioni dominanti (sebbene il tentativo di fare ciò sia presente), ma piuttosto nel fatto che le narrazioni “rese dominanti” all'interno del progetto — e grazie al progetto — sono quelle che nella quotidianità dell'Italia contemporanea sono le più subalterne: quelle dei migranti stessi. In questo senso, la narrazione veicolata dal progetto non è solo “sulle” migrazioni, ma principalmente “dalle” migrazioni. La voce narrante che i partecipanti ai tour ascoltano non è quella di un antropologo, di un tour operator o di un rappresentante di una Ong, ma quella di una persona con un'esperienza personale o familiare di migrazione. Dal punto di vista delle forme di rappresentazione, questo processo apparentemente banale di “presa di parola” ribalta — seppur in punta di piedi — i meccanismi di riproduzione delle disuguaglianze. Perché non si tratta di una presa di parola “data” o “concessa”, ma piuttosto “desiderata” e infine “ottenuta”. *Migrantour* in questo senso non rappresenta altro se non una piattaforma flessibile e uno spazio tutelato e tutelante attraverso il quale, chi lo desidera, può prendere la parola per raccontare la propria storia, così come il fenomeno migratorio.

Certamente la professione di accompagnatore interculturale — come già esplicitato da Vietti — obbliga a seguire un “canovaccio” durante i tour, necessario a garantire il rispetto di alcuni standard qualitativi minimi che il progetto stesso prevede per la sua buona riuscita. Gli standard riguardano principalmente l'adozione di un gergo condiviso — in linea con la Carta di Roma, l'utilizzo e la diffusione di dati quantitativi affidabili (Fondazione Ismu¹, partner di progetto, ogni anno ci fornisce dati aggiornati sul fenomeno migratorio) e l'elaborazione di una narrazione sulle migrazioni che faccia dialogare le biografie dei narranti con le storie del territorio.

¹ «Fondazione ISMU è un ente scientifico indipendente, che promuove e realizza studi, ricerche, corsi di formazione, progetti e attività di divulgazione sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali», si veda <http://www.ismu.org> (Consultato in data 16 settembre 2019).

Dati questi presupposti, il cuore della narrazione — i contenuti — sono stati costruiti negli anni in forma dialogica con gli accompagnatori che sono stati formati dal progetto². Pensando al caso di Milano, la struttura dei contenuti di ogni tour è raccolta in una dispensa di un centinaio di pagine, composta dalle diverse possibili tappe che possono essere svolte durante ognuna delle tre passeggiate previste nell'area meneghina. I contenuti di ognuna di queste tappe sono stati selezionati, raccolti, trascritti dagli accompagnatori stessi, in dialogo con i diversi coordinatori territoriali che nel corso degli anni hanno supervisionato il progetto. La sensibilità e le competenze di ognuno sono dunque messe in campo per valutare l'adeguatezza dei contenuti, ma anche il carico di critica sociale insita.

Porto un esempio personale per approfondire. Dal 2013 svolgo ricerca sui temi della vulnerabilità sociale, delle politiche abitative, della segregazione urbana, dell'informalità abitativa e delle forme di esclusione cittadina. Ho indagato questi temi tra Lisbona e Milano. Questi interessi di ricerca, che a mio avviso rappresentano elementi essenziali nella comprensione delle dinamiche urbane neoliberali, sotto il mio coordinamento sono confluiti nelle passeggiate *Migrantour*, ma solo perché gli accompagnatori interculturali, "rileggendo" i diversi quartieri attraversati dai tour a partire (anche) dalle mie riflessioni, li hanno valutati come rilevanti ai fini della comprensione dei quartieri. Ribaltando una questione posta da Mellino, «le auto-narrazioni dei migranti» non «restano autonome dal contesto» (del resto quale narrazione è autonoma dal contesto?), ma «riescono [comunque] a sottrarsi dal luogo di enunciazione entro cui vengono sollecitate a "parlare" dall'immaginario antropologico umanistico dominante» (Mellino, Vietti 2019: 126). Camminando con gli accompagnatori per via Paolo Sarpi (la cosiddetta *Chinatown* milanese), via Padova o la zona dell'ex-Lazzaretto di Milano nel tentativo di aggiornare i contenuti dei tour, il mio sguardo era più abile nel focalizzarsi su esperienze di lotta per il diritto alla casa, sulle diverse forme di disuguaglianza abitativa, sull'eterogeneità delle pratiche e delle politiche di esclusione, sui "segnali" dell'avanzare della *gentrification*: in generale su quegli aspetti della vita socio-politica di una città su cui gli antropologi lavorano in modo critico. La condivisione di queste riflessioni ha portato alcuni accompagnatori a identificare nuove tappe nei percorsi cittadini, quali per esempio le case occupate di via dei Transiti³ per l'itinerario di via Padova o le violente e sottili forme di *gentrification* in atto in Paolo Sarpi, incarnate nella lotta del Comitato Ca' Sarpi⁴, Inquilini del Policlinico di Milano. O, ancora, nell'approfondimento delle pratiche di utilizzo dello spazio pubblico ad opera delle comunità migranti o degli esiti "urbani" del colonialismo italiano in Porta Venezia.

Questo lavoro di condivisione, di co-costruzione dei temi, dei contenuti e delle narrazioni mi appare fortemente influenzato dalle pratiche e dalle politiche della disciplina, o perlomeno dalla forma in cui io penso all'antropologia, cioè in modo molto simile a come gli stessi Mellino e Vietti mi pare la percepiscano: un sapere "sovversivo" (nel senso

² Negli ultimi due anni a Milano sono state formate una trentina di persone. Di queste sette hanno concluso il loro percorso formativo (44 ore di formazione frontale più diverse ore di tutoraggio) e attualmente sono contrattualizzate dalla Cooperativa Viaggi Solidali in qualità di accompagnatori interculturali.

³ <https://www.internazionale.it/reportage/giorgio-ghiglione/2018/07/02/ambulatorio-medico-popolare-milano> (Consultato in data 16 settembre 2019).

⁴ <https://www.internazionale.it/reportage/luigi-mastrodonato/2018/12/17/milano-via-sarpi> (Consultato in data 16 settembre 2019).

di “ribaltare”), o forse meglio “trasgressivo” (nel senso etimologico di “andare oltre”), secondo la definizione che di quest’ultima ha dato Foucault:

La trasgressione è un gesto che concerne il limite; è là, in questa sottigliezza della linea, che si manifesta il bagliore del suo passaggio, ma forse anche la sua traiettoria nella sua totalità, la sua stessa origine. Il tratto che essa incrocia potrebbe anche essere tutto il suo spazio. Il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un’ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un’ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all’orizzonte dell’insuperabile (Foucault 2004: 60).

L’antropologia — e in particolar modo l’antropologia applicata — agisce in forma “modestamente” trasgressiva sui territori: innestandosi sull’effervescenza del contemporaneo, l’andare oltre — la trasgressione appunto — promossa dalla disciplina rappresenta un continuo processo di “superamento” dell’esistente, che, nelle parole di Foucault appena riportate, tuttavia «non cessa di ricominciare a superare un linea» — la realtà sociale — che «subito si richiude in un’ondata di poca memoria». In questo senso, l’antropologia — innervata nell’esistenza quotidiana della realtà — ribalta, ma in forma modesta. Come ricordato da Herzfeld, l’antropologia è infatti una disciplina «modesta»,

concerned with practice rather than with grand theory, [that] may ultimately have a more lasting effect in the world. This is a view of anthropology as a model for critical engagement with the world, rather than a distanced and magisterial explanation of the world (Herzfeld 2001: x).

Non credo che questo coincida con una minore incisività dell’agire antropologico (Cornwall 2019), ma anzi — coerentemente con la sensibilità, i tempi lunghi e le peculiarità epistemologiche del metodo di lavoro che caratterizza la disciplina — ciò coincide con la capacità di intervenire socialmente a partire dalla consapevolezza di essere situati nei “legami del mondo” in una forma indissolubilmente implicata (Fava 2017). Questi “legami”, evidentemente, sono anche — e forse soprattutto — divergenti rispetto ai propri obiettivi. Nel caso di *Migrantour*, le speculazioni urbane, il rischio di estetizzazione della diversità culturale, il mercato turistico, rappresentano sicuramente parte integrante del contesto entro cui si va ad agire. Questo non significa che il progetto stesso promuova queste dinamiche.

Certamente ciò scioglie solo in parte alcune criticità del progetto, ben riassunte in una considerazione esposta da Mellino: «in che modo *Migrantour* riesce a gestire le tensioni tra l’approccio teorico critico della propria iniziativa e le concrete interazioni con le strutture di potere e le forze di mercato che pervadono il proprio campo d’azione?» (Mellino, Vietti 2019: 124). Questa è una questione centrale di qualsiasi riflessione degna di nota sull’antropologia applicata e ringrazio il collega per averla posta.

Secondo la mia esperienza personale, *Migrantour* agisce in un contesto caratterizzato da diverse tensioni — puntualmente esposte da Mellino — come se fosse un “operatore del negativo”, riprendendo il concetto di “lavoratore del negativo” formulato da René Lourau (1970), portato in Italia da Franco Basaglia e Franca Basaglia Onglaro (1975) e, infine, trasposto nel campo dell’antropologia da Nancy Scheper-Hughes (1995). Il lavoratore del negativo, ci dice Sheper-Hughes, «è un traditore di classe» (1995: 419-420); è un professionista (uno psichiatra, un insegnante, un docente universitario, ma anche un antropologo applicato) che, pur lavorando in un’istituzione, espressione

dunque di una certa relazione tra classi, in una posizione di egemonia, si pone in una relazione conflittuale con l'egemonia stessa che incarna, privilegiando la tutela dei gruppi subalterni che incontra e con cui lavora. *Migrantour* si situa, dal punto di vista del campo di intervento e non del campo d'analisi, secondo la necessaria distinzione che tra questi ha formulato lo stesso Lourau (1972), all'interno di strutture di potere e di forze di mercato in una posizione necessariamente "conciliante", ma "negativa" allo stesso tempo, nel tentativo di forzare dall'interno i meccanismi di riproduzione delle forme di estetizzazione, esotizzazione e rappresentazione delle migrazioni. Se il campo di intervento di *Migrantour* si trova inevitabilmente innestato nelle strutture di potere e nelle forze di mercato, il campo d'analisi dello stesso — e così anche dunque la possibilità di trovare una coincidenza tra i due campi — si situa nel più vasto insieme di riflessioni che questo dibattito sta tentando di ricostruire. L'antropologia dunque come disciplina che agisce su due fronti: da un lato come campo di conoscenza e di analisi, dall'altro come campo di azione e di intervento (Scheper-Hughes 1995).

Migrantour, come progetto antropologico, ma non solo, si muove dunque in questa doppia direzione, cosciente della difficoltà di mettere in pratica quell'insieme di elementi di critica sociale che lo accompagnano dal punto di vista teorico. Purtuttavia, il campo d'intervento così come posto in essere sarebbe irrealizzabile senza la radicalità della teoria che vi sta alle spalle. Ma, allo stesso tempo, un'adesione cieca al solo campo d'analisi — dove emergono prepotentemente tutte le «rigidità materiali strutturali» come ci dice Mellino (Mellino, Vietti 2019: 125) — renderebbe irrealizzabile l'intervento stesso. In questo senso, come suggerito altrove, per "agire antropologicamente" è necessario passare dall'implicazione all'applicazione (Liguori, Pozzi *forthcoming*).

Questo passaggio non elimina un rischio sicuramente soggiacente al progetto: il fatto, cioè, che *Migrantour* diventi una tecnica di mercato, fondata sulla possibilità di "commercializzare" la diversità culturale e gli spazi urbani "etnici". In questo senso, *Migrantour* si tutela con diverse strategie, a partire dalla consapevolezza che in alcuni casi i "clienti" che si avvicinano al progetto aderiscono in parte a una rappresentazione mistificante e stereotipata delle migrazioni. Gli accompagnatori interculturali, così come i materiali informativi e i diversi coordinatori territoriali, cercano di agire in direzione contraria, nel tentativo, da un lato, di ridimensionare le aspettative "de-stereotipizzandole" e, dall'altro, di cominciare a svolgere quel lavoro di "traforo", quel "lavoro negativo", dentro e contro le narrazioni dominanti.

Un ulteriore fattore di criticità riguarda i diversi *stakeholders* territoriali con cui il progetto collabora. Mi riferisco nello specifico a un insieme di piccole e medie attività commerciali facenti parte di una più ampia imprenditoria migrante, quali minimarket "globali", caffetterie eritree, bar cinesi, negozi dell'antiquariato "orientale", sartorie indiane, *piñaterie* peruviane, macellerie marocchine e ristoranti boliviani. Questi attori locali si trovano infatti in quartieri che sempre più sembrano consolidarsi come luoghi di consumo della diversità culturale (Rath 2007), aderendo a un processo globale che è stato ben analizzato dagli antropologi Aytar e Rath⁵ (2012): la nascita dei quartieri etnici. Soffermandoci sul caso milanese, la *Chinatown* di via Paolo Sarpi, la multiculturale via Padova e il quartiere etiope ed eritreo di Porta Venezia rappresentano alcuni validi esempi di questo processo di etnicizzazione del mercato.

⁵ Come già sottolineato da Vietti (2018).

In questi contesti, gli imprenditori migranti giocano un ruolo fondamentale nello sviluppo territoriale, che il progetto difficilmente può permettersi di contestare, nonostante le criticità. Infatti, l'etnicizzazione del mercato offre innegabili opportunità sia ai nativi sia ai migranti, come ricordano Aytar e Rath (2012: 2), nella speranza, per questi ultimi, da un lato, di veder realizzato il proprio progetto migratorio e imprenditoriale e, dall'altro, come ebbe a dire un nostro *stakeholder* durante una passeggiata, di “veder cambiare il quartiere. D'altra parte, meglio i turisti dei criminali”.

Dati questi presupposti, *Migrantour* effettivamente coopera con soggetti che agiscono in un settore del mercato neoliberista in ampia espansione (Rath 2000). Tuttavia, sebbene da un punto di vista del campo d'analisi questo tipo di cooperazione sia problematica, dal punto di vista del campo di intervento appare coerente con i principi del progetto, interessato a mettere a valore le esperienze di vita migranti — anche nel loro aspetto economico.

Desidero concludere invitando colleghi e colleghe, operatori e operatrici del sociale e chiunque sia interessato a questi temi, a condividere le proprie esperienze e a suggerire strategie di intervento, affinché il dibattito non si esaurisca sulle pagine che ospitano questa conversazione. In qualità di “lavoratori del negativo”, quali sfide affrontano gli antropologi applicati quotidianamente? In che modo è possibile far dialogare praticamente e pubblicamente campi d'analisi e campi di intervento? Quali strategie possono essere adottate per conciliare l'agire antropologico locale con i processi globali? Il mio modesto invito, tornando a Geertz, è di provare a indossare un *sombrero* prima di rispondermi.

Bibliografia

Aytar, V., Rath, J. (eds.). 2012. *Selling Ethnic Neighborhoods. The Rise of Neighborhoods as Places of Leisure and Consumption*. New York. Routledge.

Basaglia, F., Basaglia Ongaro, F. (a cura di). 1975. *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti alla repressione*. Torino. Einaudi.

Foucault, M. 2004. «Prefazione alla trasgressione», in *Scritti letterari*. Milano. Feltrinelli: 55-72.

Geertz, C. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York. Basic Books.

Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford. Blackwell.

Liguori, A., Pozzi, G. 2019. «Al bando le periferie. Etnografia, applicazione e implicazione nel Borgo di Chiaravalle (Milano)», in *I metodi puri impazziscono. Strumenti dell'antropologia e pratiche dell'etnografia al lavoro*. Severi, I., Tarabusi, F. (a cura di). Salerno. Licosia. In corso di stampa.

Lourau, R. 1970. Pour une sociologie des contre-institutions, à propos de deux ouvrages récents. *L'Homme et la société*, 17: 281-295.

Lourau, R. 1975. «Lavoratori del negativo, unitevi!», in *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti alla repressione*. Basaglia, F., Basaglia Ongaro, F. (a cura di). Torino. Einaudi: 191-212.

Mellino, M., Vietti, F. 2019. Dibattito: L'antropologia applicata tra “tecniche di mercato” e “pratiche politiche”. Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5(1): 123-131.

Rath, J. 2000. *Immigrant Businesses. The Economic, Political and Social Environment*. London. Palgrave Macmillan.

Rath, J. (ed.) 2007. *Tourism, Ethnic Diversity and the City*. New York. Routledge.

Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3): 409-440.

Vietti, F. 2018. Migrantour – Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale. *Antropologia Pubblica*, 4(2): 125-131.

Dibattito: Sebastiano Ceschi

Dalla multiculturalità alle migrazioni rifondatrici. *Migrantour reloaded*

Nel vivace scambio avvenuto tra Miguel Mellino e Francesco Vietti in seguito alla pubblicazione dell'articolo di quest'ultimo sul progetto *Migrantour* (Vietti 2018) sembrano confrontarsi due diversi posizionamenti rispetto ai contesti delle migrazioni postcoloniali e alle dinamiche politiche e socio-culturali che li circondano. Mellino, forte del suo vasto bagaglio di letture e riflessioni nell'ambito degli studi culturali, postcoloniali e di teoria critica contemporanea⁶, attraverso una prospettiva che potremmo definire un po' sbrigativamente “antisistemica”, rivolge al progetto *Migrantour* una forte critica. Quest'ultima iniziativa, promossa come strategia UE e poi realizzata in una dozzina di città perlopiù italiane, seguendo l'argomentazione di Vietti assume come dato e come opportunità il quadro della “superdiversità urbana” che contrassegna alcuni quartieri cittadini, considerando la città globalizzata dal basso come un'arena o un campo di relazioni in cui si può *utilmente* lavorare, attraverso progetti di impronta etnografico-educativa, in direzione dell'apertura conoscitiva e attitudinale degli abitanti verso la presenza dell'immigrazione. Mellino, guardando ai meccanismi profondi del discorso e del dominio occidentale capitalista sulla popolazione — migrante e non migrante — ed evidenziando “l'involucro materiale e oggettivo” dei rapporti tra società autoctone e immigrati e le profonde disegualianze che lo caratterizzano, si contrappone nettamente a quella che ritiene una mistificazione/esotizzazione della diversità migratoria operata all'interno del paradigma e della retorica multiculturalneoliberal. In tale quadro critico, in cui si afferma non solo la permanenza ma la stessa strutturalità delle gerarchie razzializzate e dei processi di esclusione e sfruttamento che organizzano la produzione di valore e l'accesso ai diritti in Europa (Mellino 2019), il progetto *Migrantour* desta in lui il sospetto di essere funzionale al mascheramento ideologico della cruda realtà di esclusione e sfruttamento subita dai migranti e di mostrarsi come faccia “buona” di un rapporto con la diversità altrimenti spietato ed escludente.

⁶ Oltre alle pubblicazioni dell'autore, si veda il sito <http://www.decoknow.net>, che riunisce una rete di ricercatori e militanti impegnati nella decolonizzazione dei saperi e la “sprovincializzazione” dell'Italia in direzione di un “sapere collettivo e molteplici” e “l'individuazione di patiche di riappropriazione e soggettivazione”.

Ammetto che io stesso, leggendo l'articolo di Vietti, ho avuta una reazione simile a quella efficacemente convogliata da Mellino nel suo scritto. Come è ancora possibile riproporre acriticamente l'ideale della differenza come "merce ricercata" quando, negli ultimi anni, sugli stranieri poveri dentro ed alle porte del nostro Paese si sono riversate retoriche mediatiche pervasive, distanziamenti sociali, rabbie pubbliche e private e atti di violenza e razzismo popolare ed istituzionale che ci hanno rivelato la crisi non solo di un progetto o desiderio di inclusione dei migranti, ma della stessa possibilità di una loro presenza, della stessa loro esistenza materiale accanto a noi? Che senso ha parlare dell'attrattività dell'esotismo di prossimità (l'espressione utilizzata è di Giovanni Semi) dei quartieri multietnici quando le città italiane appaiono sempre più divise, segregate e conflittuali ed il multiculturalismo quotidiano descritto a suo tempo da Colombo e Semi (2007) è sottoposto a pressioni fortissime fondate sulla divisione tra "noi italiani" e "loro" stranieri, ormai assunto da molti come unico sfondo semantico per qualsiasi evento ed azione che vede protagonisti i migranti? Ed in che modo le forme di «*edutainment* itinerante» favorevoli alla «città aperta», rivolte ad una élite di turisti sensibili o pronti a farsi sensibilizzare, può contrastare la montata di una massa non più silenziosa ma mercante, disorientata dalla crisi "di presenza" contemporanea ed incattivita giornalmente e sistematicamente dalla potenza di messaggi opposti? Infine e perciò, rispetto allo specifico ruolo dell'antropologia applicata, mi destava non poca inquietudine il fatto che le pur interessanti teorizzazioni e pratiche di turismo, comunità patrimoniale e osservazione etnografica itinerante si sviluppassero tranquillamente all'interno di un alveo ideologico ancora acriticamente centrato sulla visione delle differenze come prodotti "interessanti" e appetibili commercialmente e turisticamente, liberamente fluttuanti negli spazi sociali e fisici dell'urbano, senza problematizzare se e come tali "differenze" siano politicamente e socialmente tollerabili solo quando compatibili con gli assetti esistenti ed in realtà sottoposte a pesanti condizionalità socio-economiche. Un esempio in tale senso è sicuramente quello delle imprese immigrate, spesso e troppo facilmente celebrate come simbolo di insorgente cosmopolitismo economico-sociale, ma che poi di fatto subiscono e riproducono forme di violenza istituzionale reale e simbolica (si veda il caso dei *money transfer* o dei venditori di kebab), meccanismi di penalizzazione selettiva e controlli mirati su base etnica (Bressan, Krause 2017; Il Post 2019). In sintesi, l'articolo suscitava l'impressione che, lungi dal considerare la persistente *colonialità* delle relazioni di potere che strutturano il sistema socio-politico, la proposta concettuale-applicativa di *Migrantour* fosse a dir poco eterea (o elitaria) e in qualche modo ancora "illusiva" dall'idea delle società multiculturali integrative e liberali. E perciò, anche carente rispetto ad una analisi più realistica e profonda del rigido sistema di stratificazione della cittadinanza e dell'accesso a lavoro e reddito che colpisce larghissime fasce di immigrati.

Apparentemente, si potrebbe pensare di essere nuovamente di fronte alla contrapposizione tra un'antropologia/teoria critica militante e radicale, capace di disvelare logiche e dispositivi di dominio del potere economico e politico, rompendo il senso comune e l'*habitus* che causa l'adesione implicita e inconsapevole allo *status quo*, e un'antropologia che, per quanto evoluta, si accomoda al caldo dell'esistente e diventa sapere tecnico e collaborativo, omologato al pensiero *mainstream* e lontano da una reale e decisa pratica politica in favore degli oppressi. Con il conseguente effetto di distanziamento e le reciproche accuse: da una parte, di tirarsi fuori dalla mischia e parlarsi addosso tra pochi "eletti" e "rivoluzionari" e, dall'altra, di anestetizzare la propria

coscienza etica e politica ed assecondare ingiustizie e sfruttamento. Per un verso sembra riproporsi il dilemma etico ed operativo tra rigettare e collaborare che aveva costituito il pendolo del dibattito sull'accoglienza (A.P. 2017-2018) e, sullo sfondo, il dialogo/contrapposizione tra un'analitica "morale" e di opposizione versus una più "disponibile" ed *embedded*. Nel frattempo, però, diverse cose sono cambiate ed un piano inclinato le ha precipitate verso il basso. Passando attraverso l'apprezzabile risposta di Vietti, che assume pienamente la cruda realtà del governo delle migrazioni e delle politiche di "departeid" europee, vorrei mostrare come un'analisi disincantata ma costruttiva del presente possa suggerire un modo per uscire fuori dalle secche di questa polarizzazione improduttiva, e spingerci a mutare profondamente le prospettive chiamate ad interpretare ed agire l'attuale congiuntura politica e culturale.

Terremoto anti-umano

Negli ultimi cinque, dieci anni sono avvenute profonde trasformazioni rispetto al tema delle migrazioni sia nella pratica politica e istituzionale, nella "struttura di sentimento" popolare. La mobilità umana, fino ad anni recenti considerata all'interno di un certo paradigma neoliberale come motore ed opportunità di scambio e arricchimento delle società in un quadro di sviluppo di relazioni transnazionali e di società tendenzialmente multiculturali, ha assunto connotazioni sempre più "sinistre" ed invise al pensiero di stato, all'opinione pubblica ed al senso comune. La cosiddetta "crisi dei rifugiati" e gli effetti di lungo periodo della crisi economica (e aggiungerei sociale e culturale) che attraversa l'Europa, ed in particolare l'Italia, hanno non solo rinforzato gli aspetti di contenimento e di governo repressivo delle migrazioni ed indebolito il loro parziale contrappeso costituito dalle politiche di integrazione, cooperazione e cosviluppo (Mezzetti, Ceschi 2019), ma anche conquistato alla causa della "Fortezza Europa" settori sempre più ampi di rappresentanti e governati. Non solo è potentemente ripartito il processo di chiusura, militarizzazione ed esternalizzazione delle frontiere marittime e di terra messo temporaneamente in crisi dalle rivoluzioni arabe (Campesi 2011; Gaibazzi *et al.* 2017), ma si sono anche moltiplicate all'infinito le forme di confine che inseguono il migrante anche dopo essere entrati nello spazio europeo (Mezzadra, Neilson 2014; Carbone, Gargiulo, Russo Spena 2018). Mai come adesso, perduranti e al tempo stesso crescenti barriere materiali, burocratiche, sociali, simbolico-culturali impediscono sia la dignitosa accoglienza e integrazione dei nuovi arrivati, sia l'uguaglianza sostanziale dei vecchi migranti e dei loro figli non migranti con il resto della cittadinanza.

Quella dimensione post-nazionale, inclusiva e meticcica annunciata da tanta letteratura scientifica — da Beck ad Appadurai — e a cui le nostre società sembravano felicemente destinate prima dell'inverno economico-sociale di questa decade, sembra essersi sciolta come neve al sole di fronte al montare della crisi e del suo governo. L'idea che fosse positivo e auspicabile diventare una "società aperta" attraversata dalle migrazioni, all'interno di un mondo in espansione destinato a diventare sempre più pluriculturale e differenziato all'interno di nuove configurazioni post-nazionali della cittadinanza fondate sulla partecipazione e la *denizenship*, non appare più all'ordine del giorno. Certo, si può obiettare, si trattava di teorie politiche e vulgate socio-culturali che descrivevano società "cosmopolite" ed un mondo di soggetti liberi e sempre più svincolati da appartenenze e relazioni obbliganti, nascondendo quanto in realtà tale mondo restava profondamente

determinato da dispositivi iniqui e gerarchici di gestione del potere e della ricchezza su base politico-culturale, etnico-nazionale, territoriale, di classe e di genere. Tuttavia, ora, simili posizioni vengono attaccate e contestate non solo dagli “antioccidentalisti”, dall’antropologia militante e dai movimenti di pensiero legati alla decolonialità, ma molto più violentemente ed efficacemente dalle politiche sovraniste, dall’ideologia razzista, fascista e dal pensiero della barbarie. Non sono più il discorso egemone a cui contrapporsi, ma una sempre più sfumata cornice di valori che, seppur altamente imperfetti, contestabili e da emendare profondamente in chiave anti-neocoloniale, potremo ritrovarci presto a rimpiangere.

A livello globale e più specificamente europeo, abbiamo di recente assistito, oltre che all’edificazione in quest’ultima decade di 15 nuovi muri in Europa — internamente ed esternamente allo spazio Schengen (Benedicto, Brunet 2019) — all’abbandono del soccorso navale e di qualunque seria missione di SAR (Search and Rescue) nel Mediterraneo (al momento ci sono solo alcuni voli di ricognizione di EUNAVFOR Med, anch’essi a rischio di revoca); agli accordi e al pesante sostegno finanziario alla Turchia di Erdogan e alla “guardia costiera” libica (con la creazione di una impensabile “SaR” libica in cui operare il “salvataggio”) per fare il lavoro sporco di toglierci di mezzo i migranti per mare e per terra prima ancora di accorgerci della loro esistenza; all’accanimento e separazione dai famigliari dei minori irregolari alla frontiera tra Messico e Stati Uniti ed a politiche sistematiche di negazione del diritto d’asilo; alla persecuzione legale e politica delle navi delle ONG, alla chiusura dei porti e ai dinieghi di sbarco — di fatto dei veri e propri respingimenti — conditi da affermazioni efferate e disumane contro persone in stato di emergenza e contro i loro soccorritori, costretti a restare al palo per giorni o settimane in alto mare. Il tutto, sotto gli scroscianti applausi ed i peggiori impropri del popolo elettore, del popolo dei *social* e dei sondaggi. In Italia siamo da pochissimo usciti da un intollerabile tunnel di 14 mesi di un governo che intorno al trattamento disumano della questione migratoria ha costruito il suo incontrollato potere e largo consenso, cospargendo tutti i gangli del paese di odio e riempiendo di tossine l’intera popolazione. Abbiamo assistito più o meno passivamente ad uno spaventoso arretramento civile, politico e sociale nella relazione con gli “altri coloniali” e ad una regressione mai così netta in termini di diritti e rispetto della dignità umana. Nel disprezzo sbandierato di ogni regola e consuetudine di civiltà costruita da decenni, secoli o millenni dalla storia dell’umanità — dall’obbligo del soccorso in mare a persone in difficoltà all’uguaglianza formale di fronte alla legge da parte di tutti i cittadini, fino al diritto ad una protezione statale per i rifugiati e all’iscrizione anagrafica di colui che richiede asilo — abbiamo subito la violenza dell’esaltazione dell’illegalità, l’esibizione della disumanità. Il nostro paese ha conosciuto il crollo del senso morale della politica, la continua produzione di atti criminali verso persone da soccorrere e persone che soccorrono, e la criminalizzazione non solo di chi ha bisogno di aiuto, ma anche di chi fa del bene. Trasformando la difesa dei diritti umani in “ideologia buonista”, i soccorritori in trafficanti, i gommoni della morte in “taxi del mare”, i richiedenti asilo in clandestini, i migranti “economici” in truffatori infiltrati e tutti gli immigrati (come ben sappiamo *utili* alla società di destinazione) in nemici della “nazione” e potenziali terroristi.

L’apparato umanitario — di cui non si vuole affatto negare né le contraddizioni e l’ambiguità, né la sua internalità/strutturalità rispetto alle logiche della governance neoliberale — è stato potentemente investito, in Italia, in Europa, negli USA, da

processi di criminalizzazione e delegittimazione da parte di leggi, norme, dichiarazioni e comportamenti che non ne riconoscono più la legittimità di azione e la fondatezza dei valori che lo sorreggono, che sono in sostanza quelli dell'importanza della vita umana e del diritto/dovere di prendersi cura delle persone, al di là della loro appartenenza collettiva. "Saving Humans" e "restare umani", cioè essere ancora in grado di provare sentimenti di solidarietà e vicinanza con gli altri e avere a cuore la loro sopravvivenza, sono diventati slogan disperatamente contrapposti da attivisti e militanti dei diritti umani sempre più radicalizzati di fronte al mutato panorama attuale di sempre più normalizzata brutalità e rifiuto di empatia e di soccorso. Un panorama segnato da un generale incattivimento sociale e politico verso chi si muove ed esprime dei bisogni, da un arretramento giuridico spaventoso nei confronti dei non-cittadini, da una chiusura fisica e "spirituale" delle frontiere (materiali, culturali e simboliche) della nostra società. Un piano inclinato che crea fratture all'interno della governance neoliberale e dell'umanitario, costringendoci a prendere più decisamente una posizione, a definire meglio i nostri posizionamenti scientifici e applicativi.

Riproiettarsi nell'azione politica e nell'applicazione critica

Si può senz'altro ammettere, con Mellino, che il modello "securitario, criminalizzante e regressivo" (migranti come estranei e non-umani) e il modello multi-interculturalista (migranti come forza lavoro e poi, secondariamente, "risorsa" funzionale ad un certo tipo di narrazione multiculturale) siano stati parte dello "stesso ordine del discorso neoliberale" imperniato sul governo/dominio della popolazione finalizzato allo sfruttamento capitalista e alla invisibilizzazione degli indesiderati. E si può senz'altro condividere l'analisi per cui anche l'umanitario abbia svolto un ruolo "di sistema" attraverso la rappresentazione dei migranti come "vittime" passive piuttosto che come soggetti attivi, contribuendo in tal modo alla non esigibilità di alcuni diritti, alla desoggettivizzazione e mortificazione della dignità delle persone. Tuttavia oggi, la faccia multiculturale e *politically correct* del neo-liberismo è non solo "smascherata" dall'evidente inclusione/esclusione differenziale dei migranti, ma anche sempre più disarticolata dalla feroce congiuntura anti-umanista e antisolidale, spietatamente ipercapitalista e apertamente razzista/nazionalista che, oltre ad estremizzarne le pratiche governamentali precedenti, contesta al contempo i presidi di civiltà faticosamente costruiti nel tempo dall'Europa, quali il diritto al salvataggio e all'accoglienza, ad un trattamento dignitoso e al diritto di asilo. Ora che lo sguardo violento dell'Occidente verso le migrazioni, il resto del mondo e sé stesso è sempre più privo di remore e di infingimenti, che è sotto gli occhi di tutti l'annullamento del valore della vita dei migranti — esemplificato dalle continue stragi nei deserti, nei mari, nei luoghi di confine e di confinamento e reclusione, «il cui sistematico ripetersi è conseguenziale a politiche eliminazioniste scientificamente formulate dagli stati» (Calamai 2018: 38) e che, secondo alcuni, i giuristi dovrebbero ora trovare il modo di perseguire — non dobbiamo restare troppo "impigliati" nella critica del declinante paradigma della multiculturalità umanitaria. Dobbiamo invece trovare strade diverse per spezzare questo continuum o crescendo di sfacciata inciviltà che da uno porta all'altro, rilanciando e praticando di continuo elementi di rottura: politica, simbolica, sociale, culturale. D'altronde, lo dimostrano tante azioni di attivisti ai confini, sulle rotte dei migranti e nelle stesse

città d'Europa, è lo stesso mondo dell'umanitario, dell'antirazzismo e dell'accoglienza che sta mutando in una tale congiuntura, assumendo sempre di più atteggiamenti e significati oppositivi alle politiche correnti, reagendo e ripensando criticamente la "ragione umanitaria" e la sua "svolta governamentale". Con azioni di vera e propria ribellione, cittadini, intellettuali, equipaggi e militanti stanno sfidando con azioni sempre più sospese sul crinale dell'illegalizzazione le politiche e le disposizioni statali criminali e portatrici di morte fisica e sociale.

Ciò significa, mi sembra, che ci sono nuovi spazi per aggregare diverse forme di contestazione e di scarto, con storie e geni differenti, e per provare a riposizionare e riorganizzare un fronte di reazione che inglobi e accompagni anche quel che resta della «buona coscienza bianca, liberale, umanistica e occidentale» nel commutare il proprio «antirazzismo morale o pedagogico» (Mellino 2019: 125-126), o "democratico", in qualcosa che assomigli ad una spinta profondamente trasformativa degli assetti esistenti. Abbiamo cioè bisogno di approcci e pratiche politiche e scientifiche in cui possano confluire i diversi rivoli ed i diversi gradi di opposizione alle politiche dei confini alla mobilità fisica, sociale e culturale, cercando confluenze tra vecchie e nuove forme di opposizione, aiutando quella parte del pensiero "progressista" ancora interessata a preservare valori democratici e solidali ad uscire dallo stato di rattrappimento civile e politico in cui versa e a riappassionarsi a nuove e più decise istanze di cambiamento.

Da un punto di vista più strettamente attinente all'antropologia teorica e applicata, nella lucida risposta di Vietti c'è già indicata una direzione. Pur riconoscendo di operare all'interno di un sistema globale e di istituzioni regionali altamente plasmate dall'ideologia e le pratiche neoliberali – e perciò altamente problematico, contraddittorio e magari anche sbagliato o distorto – egli rivendica non solo il compito analitico e autoriflessivo da parte dell'antropologia di "coltivare l'ambivalenza" del mondo sociale e la necessità dello studio ravvicinato delle contraddizioni, ma anche quello di operare dentro a tali ambivalenze e contraddizioni. E ciò senza che questo voglia dire perdere l'anima e rinunciare all'istinto del dubbio e, nei limiti del possibile, alla pratica della lotta, della trasformazione degli immaginari sociali, della soggettivazione sociale e politica delle persone. Possiamo immaginare questo compito come una tensione teorica e applicata capace di tenere insieme la *pars destruens* con quella *construens*, di coniugare la postura analitica dell'antropologia con quella morale (Kierans, Bell 2017), affondando i propri pori ricettori nelle ambivalenze costitutive delle persone e nelle incoerenze del mondo, dunque rilanciando un'attenzione scientificamente, empiricamente, etnograficamente fondata sull'"oggetto". Senza perdere, però, la necessaria (ora più che mai) istanza di *politicizzazione* del proprio sguardo. Che in questo caso specifico significa non rinunciare ad una visione etico-antropologica dell'uomo e dell'interumano, all'utopia di una mondialità ugualitaria e solidale per tutti e ad immaginare una «politica del vivente oltre l'umanesimo» (Mbembe 2019: x).

Tuttavia, l'obiettivo di praticare forme di antropologia applicata che uniscano consapevolezza critica e operatività reale deve anche essere capace di realizzarsi diversamente, se necessario, cambiando le proprie strategie. Se le cornici ideologiche e il quadro di azione appaiono o troppo ristrette e oppressive o troppo mistificanti per poter agire controcorrente, bisogna essere capaci anche di saltare il fosso e porsi, con la stessa caparbietà mostrata dai migranti nel voler passare i confini, in direzione "ostinata e contraria" ai processi in corso. Bisogna perciò lavorare tutti insieme a costruire e

potenziare un terzo spazio — di voce e di azione sociale, politica ed antropologica — che invece di appiattirsi sui due poli del collaborare e riprodurre acriticamente i meccanismi del dominio e la denuncia, il rigetto e la condanna dall'esterno che non cambia le cose, utilizzi pragmaticamente queste due opzioni (*act* e *exit*) per entrare e uscire continuamente dal dispositivo di produzione di necropolitiche e governamentalità sempre più palesemente contrarie al senso dell'umano che governa il presente. Contestando dall'interno e contestando dall'esterno la frontiera che uccide, i diritti che discriminano e svaniscono, l'odio sociale e lo scivolamento verso il male e tutte le manifestazioni della barbarie umana continuamente fecondata dall'attuale ipercapitalismo piratesco e spietato, «totale e indecente, sganciato dalla realtà sociale, estraneo all'etica e senza limiti di sorta» (Chamoiseau 2018: 70).

Oggi sono proprio le migrazioni, insieme alla questione ambientale, il terreno più sensibile su cui questa sfida di riarticolazione di antropologia radicale e applicata, e più in generale della coscienza critica dell'Occidente, andrà portata avanti. L'antropologia, applicata e non, può farlo attraverso una postura analitica che deve saper articolare insieme l'attenzione alle realtà empiriche e ai soggetti in campo con quella per i meccanismi globali e macrosociologici del potere, senza mai perdere quella specifica sensibilità disciplinare per le persone, le loro capacità di aspirare e di immaginare il proprio futuro. A condizione, cioè, di “prendere sul serio” le migrazioni ed i migranti e tutti coloro che le loro presenze si portano dietro, non solo come astratta categoria politica o viceversa “massa” indistinta, ma come «differenze, molteplicità, singolarità, corpi sensibili (Didi-Huberman 2019: 26). A condizione cioè di assumere in pieno il potere dirompente e perturbante di questi movimenti di uomini, donne e bambini, spettri che si aggirano per l'Europa ed i suoi confini esterni e che non possono non essere i nostri più importanti interlocutori di cambiamento. Perché è veramente venuto il momento di rielaborare con gli altri e per gli altri “dai margini e per i margini” come direbbe Chakrabarty, nuove fonti di relazione, giustizia, scambio, ospitalità.

Migrazioni rifondatrici e *Migrantour reloaded*

In primis, le migrazioni sono un “oggetto” che può agire con forza nel questionare il “Soggetto”. Per un verso esse sono al centro del processo di agnizione e disvelamento che decostruisce l'Occidente come bene universale, fonte di democrazia e benessere per tutti, la dimostrazione finale del suo fallimento, «il limite su cui si infrange il modello di democrazia universale» (Avallone, Torre 2018: 7). Per l'altro, l'irruzione postcoloniale delle periferie al centro spinge per un cambiamento epistemologico, storico-critico e politico del pensiero occidentale, da una parte “liberando le migrazioni” dai paradigmi e gli approcci concettuali Stato-etno-centrici di derivazione coloniale (Avallone 2018), dall'altro sollecitando l'Europa e le sue nazioni a ripensare la propria storia, identità ed il proprio presente e futuro in consustanziale dialettica con il resto del mondo, «riconoscendo i limiti della nostra stessa episteme, interrogando e capovolgendo la singolarità e la superiorità di concetti che abbiamo ereditato, come quello di stato-nazione, cittadinanza, umanità» (Bejeng Ndikung 2019: 11).

In secondo luogo i migranti, quelli in carne ed ossa, se ascoltiamo attentamente le loro voci e ci dedichiamo ad un'etnografia dei loro desideri e delle loro rappresentazioni della mobilità, dell'Altrove e dell'Europa (Degli Uberti, Riccio 2017; Riccio 2019), ci dicono

e ci mostrano che, nonostante tutto, sono ancora qui, in centinaia di migliaia, a continuare a rischiare la vita pur di approdare in Occidente, in Europa. Non possiamo esimerci di considerare come rilevante questo dato e di indagarlo etnograficamente. I migranti incontrati nei centri di accoglienza, al di là della speranza in future migliori condizioni di vita, mi parlavano di esistenza della legge e dello stato di diritto, di pace e di mancanza di violenza nelle strade, della possibilità di muoversi per la città senza venire disturbati. Queste persone non sono spinte al movimento solo perché perseguitate da guerre e violenza, ma anche perché oppresse da ingiustizie e da un destino di subalternità (Cutolo 2017) che ritengono di avere qualche chance in più di evitare recandosi in Europa. Pur conoscendo quanto sarà difficile affrontare il viaggio per arrivarci e anche le condizioni per rimanerci ed “integrarsi”, non rinunciano a “passare ad ogni costo” dall’altra parte della frontiera. Forse ha ragione La Cecla affermando che «qui c’è in ballo il diritto a partecipare a ciò che di buono l’Europa e l’Occidente hanno prodotto per sé e per i propri cittadini (...): la conquista dell’individualismo, la separazione tra religione e politica, una certa idea di persona, l’Illuminismo, le idee liberali, le idee della lotta delle classi oppresse e della lotta dell’individuo» (2016: 156). Una prospettiva attenta alle periferie, agli ex-colonizzati e le loro discendenze, lungi dal considerare tali spinte come unicamente una falsa coscienza indotta dal discorso manipolatorio del (neo)colonizzatore, ci dovrebbe portare a considerare con rispetto e profondità ciò che i migranti esprimono con i piedi e con la testa, perché «chi difende oggi i diritti dell’immigrazione deve rendersi conto che deve anche difendere ciò per cui gli immigrati partono» (ibidem: 22).

Ma non è solo grazie alla loro “funzione specchio” (in negativo e in positivo) e alle loro istanze post/decoloniali che i migranti scuotono le (in)certezze occidentali. C’è qualcosa di più profondamente politico alla radice del loro possibile impatto sulle nostre società, che accompagna la loro incredibile energia e ostinazione nel voler varcare i nostri confini. È quello che Ferrajoli ha definito come «l’autentico fatto costituente dell’ordine futuro, destinato, quale istanza e veicolo di uguaglianza, a rivoluzionare i rapporti tra gli uomini e a rifondare, nei tempi lunghi, l’ordinamento internazionale» (2019: 6). Nella sua ottica, solo la richiesta pressante di diritti fondamentali, tra cui quello di emigrare, e l’obbligata assunzione della pressione delle periferie come un “problema proprio” da parte dell’Occidente potrà costringere le nostre società ad affrontare seriamente la questione delle disuguaglianze, le violenze, le miserie ed i disastri ambientali in gran parte provocati dalle proprie politiche. Solo «il coraggio di vedere nel popolo meticcio ed oppresso dei migranti (...) la prefigurazione dell’umanità futura come unico popolo globale» porterà ad una politica incentrata sui diritti fondamentali e l’uguaglianza, «presupposto elementare di un costituzionalismo globale» (ibidem: 6). Assumere fino in fondo la questione migratoria come forza “antagonista” all’esistente e come enorme sfida di *polity* e non unicamente problema di *policy* per il vecchio continente, implica includere anche il “Noi” nel problema. Non solo perché la questione delle difficoltà di “integrazione” nel mercato del lavoro e nella società neoliberista accomuna anche gran parte della frustrata popolazione autoctona e perché migranti siamo stati e migranti saremo sempre più anche “noi” (sono quasi 250 mila italiani espatriati nel 2018), ma anche perché la questione del diritto di emigrare e la contestazione del regime dei confini esistenti è una battaglia per l’umano e dell’intera umanità.

Nell’ottica di costruire un’alleanza trasversale e contestataria tra popolazione sedentaria e popolazione migrante, per provare a rifondare lo sguardo sulle migrazioni e con esso lo

sguardo sulla nostra condizione politico-societaria ed aprirsi alla mondialità, già esistono e si apriranno sempre di più cantieri di lotta e di sperimentazione pratica ed operativa, oltre che di natura più teorica.

All'interno di un orizzonte critico di contestazione del neoliberismo e in direzione della costituzione di nuovi edifici giuridici, sociali e politici di convivenza e di ospitalità, che cosa le migrazioni ed il progetto *Migrantour*, insieme ad altri progetti di rifondazione antropologica della convivenza e dell'inter-umano, possono spostare e sottrarre alla società della colonialità, della razzializzazione del valore dell'esistenza, all'odio diffuso? Credo che questa grande domanda teorica ed applicata potrà e dovrà impegnare ulteriormente le persone coinvolte direttamente nel progetto, producendo uno sforzo considerevole di consapevolezza politica a cui le critiche di Mellino e di altri potranno dare una importante cornice di chiarezza teorica e politica spingendo, ad esempio, a tematizzare fortemente la questione dei conflitti urbani, che appare piuttosto assente. O a proporre turismi e riflessioni più ampie e politicizzate sulle "città aperte" ed i quartieri multietnici, portando *Migrantour* anche in altri contesti fisici e socio-politici: la città del *decoro urbano* (Tulumello, Bertoni 2019), la città di *airbnb*, i centri gentrificati e museificati, le occupazioni dei senza casa espulsi dalle dinamiche immobiliari e dalle non-politiche abitative. A quel punto l'immersione nelle increspate fattezze del reale e nelle contraddizioni dei contesti sociali potrà meglio e più continuamente alimentare soggettività alternative non schiacciate sulla linea della colonialità; e la tensione verso la produzione di cambiamenti potrà veramente portare alla produzione di rappresentazioni e pratiche non addomesticabili alle logiche neoliberali. Allora sì che le affermazioni su "comunità patrimoniale", narrativa alternativa dell'incontro interculturale, turismo educativo potranno essere intese come proposte "post" e non "pre" disincanto del mondo, dunque molto più come semi di future pratiche di "ri-evoluzione" che come ingenue "inattualità".

In conclusione, ben venga un *Migrantour reloaded*, un processo di più attento posizionamento di *Migrantour* nelle dinamiche urbane, globali e locali. Ma, forse, con la consapevolezza che il vero *migrantour* su cui c'è urgenza di concentrare la nostra attenzione di antropologi e di cittadini è altrove, è quello che giornalmente vede un'umanità migrante intraprendere rotte e percorsi in direzione, alle porte, dentro ed intorno all'Europa (*autour de l'Europe*, suonerebbe in francese). Che li vede sbattere contro confini chiusi, muoversi attraverso e oltre le frontiere, attraversare e produrre spazi (anche urbani e a noi prossimi) di richiesta di diritti e di umanità. Incontrando contemporaneamente il peggio (le brutalità delle guardie di frontiera, i campi, la morte e le torture) ed il meglio (gli attivisti, i cittadini solidali, gli interstizi di ospitalità) dell'Europa. Producendo sia sofferenze e morti che passaggi e speranze.

Forse sono questi altri *tours*, questi altri passaggi a nord-ovest che necessitano ora dell'impegno dell'antropologia (delle migrazioni, ma non solo), che «deve fare di questo territorio di voci e di corpi dimenticati un capitolo centrale del proprio lavoro» (Beneduce 2018: 28), se necessario mobilitando alla causa anche i turisti sensibili e gli amanti delle "passeggiate urbane".

Bibliografia

- Avallone, G. 2018. *Liberare le migrazioni*. Verona. Ombre Corte.
- Avallone, G., Torre, S. 2018. «Prefazione», in Bellinvia, T., Poguisch, T. (a cura di). *Decolonizzare le migrazioni*. Milano Udine. Mimesis.
- Bejeng Ndikung, B. S. 2019. Il colonialismo e le arti ieri e oggi. *Gli asini*, 63-64: 108-113.
- Benedicto, A.R., Brunet P. 2019. *Building walls. Policies of fear and securitization in the European Union*. Centre Delàs. <http://www.centredelas.org/en/buildingwalls>.
- Beneduce, R. 2018. «Antologie dell'assenza», in *Desaparecidos e migranti nel Mediterraneo e nelle Americhe*, Crua, G., Giletti, A. N., Prono, F. (a cura di). Roma. Bonanno Editore: 21-29.
- Bressan, M., Krause, B. 2017. *La cultura del controllo. Letture subalterne di un conflitto urbano*. <https://pdfs.semanticscholar.org/46f5/ac38e13445e16325449243961a8ad939c433.pdf>.
- Calamai, E. 2018. «La desaparicion ieri e oggi», in *Desaparecidos e migranti nel Mediterraneo e nelle Americhe*. Crua, G., Giletti, A. N., Prono, F. (a cura di). Roma. Bonanno Editore: 31-38
- Campesi, G. 2011. La norma e l'eccezione nel governo delle migrazioni. Lampedusa, le rivolte arabe e la crisi del regime confinario europeo. *Jura Gentium*, VIII (2): 93-132.
- Carbone, V., Gargiulo, E., Russo Spena, M. (a cura di). 2018. *I confini dell'inclusione*. Roma. DeriveApprodi.
- Chamoiseau, P. 2018. *Fratelli migranti. Contro la barbarie*. Torino. Add Editore.
- Colombo, E., Semi, G. (a cura di). 2007. *Multiculturalismo quotidiano*, Milano, Franco Angeli.
- Cutolo, A. 2017. Collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il 'mestiere dell'antropologo'. Dibattito. *Antropologia Pubblica*, 3 (1): 201-207.
- Degli Uberti, S., Riccio, B. 2017. Imagining Greener Pastures? Shifting Perceptions of Europe and Mobility in Senegalese Society. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3: 339-362.
- De Luca, D. M. 2019. In Italia esiste la "vigilanza etnica". Il Post, "<https://www.ilpost.it/2019/06/24/controlli-imprese-stranieri-immigrati/>".
- Didi-Huberman, G., Giannari, N. 2019. *Passare ad ogni costo*. Bellinzona. Edizioni Casagrande.
- Ferrajoli, L. 2018. La questione migranti: Italia incivile, Europa incivile. *Critica marxista on line*, 5, "<https://criticamarxistaonline.files.wordpress.com/2018/11/2-cm-5-2018-ferraioli.pdf>".
- Gaibazzi, P., Bellagamba, A., Dünwald, S. 2017. «Introduction: An Afro-Europeanist Perspective on EurAfrican Borders», in *EurAfrican Borders and Migration Management. Political Cultures, Contested Spaces, and Ordinary Lives*. Gaibazzi, P., Dünwald, S., Bellagamba, A. (eds). Londra. Palgrave Macmillan: 3-28.
- Kierans, C., Bell, K. 2017. Cultivating ambivalence. Somr methodological considerations for anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (2): 23-44.

- La Cecla, F. 2016. *Elogio dell'Occidente*. Milano. Elèuthera.
- Mbembe, A. 2019. *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*. Bari. Laterza.
- Mellino, M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma. DeriveApprodi.
- Mezzadra, S., Neilson, B. 2014. *Frontiere e confini. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Bologna. Il Mulino.
- Mezzetti, P, Ceschi, S. (a cura di) 2019. *Ripartire dall'Africa. Esperienze e iniziative di integrazione e di co-sviluppo*. Roma. Donzelli.
- Pilotto, C. 2018. Politiche dell'accoglienza. Lavoro, welfare e diritti di cittadinanza nell'Europa dell'asilo. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 157-166.
- Riccio, B. (a cura di) 2019. *Mobilità. Incursioni etnografiche*. Milano. Mondadori.
- Tulumello, S., Bertoni F. 2019. "Nessun decoro sui nostri corpi": sicurezza, produzione di margini e movimenti indecorosi. *Tracce Urbane*, 5: 90-109.
- Vietti, F. 2018. Migrantour: Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 125-140.

Parte VI. Entrevista

Conversazione con Angela Biscaldi

Bruno Riccio,
Università degli Studi di Bologna
Federica Tarabusi,
Università degli Studi di Bologna

Angela Biscaldi insegna Antropologia culturale presso l'Università Statale di Milano e, a partire da diverse ricerche condotte in Italia che hanno coinvolto operatori sanitari o famiglie ed educatori, ha proposto diverse riflessioni sia sul ruolo pubblico dell'antropologia sia, e proprio in questa rivista di cui è stata caporedattrice nei primi anni, sui dilemmi etici dell'antropologia applicata¹.

Bruno Riccio e Federica Tarabusi: *A fronte delle resistenze che sono a volte emerse nelle tue esperienze etnografiche e applicate, hai ribadito la necessità di rivendicare la legittimità e l'utilità sociale del ruolo dell'antropologo. Su questo fronte, quali suggerimenti e cambiamenti auspichi per guadagnare autorevolezza e facilitare la collaborazione con scuole, istituzioni private e pubbliche?*

Angela Biscaldi: Sicuramente c'è una diffusa difficoltà oggi in Italia a comprendere quella che io ritengo essere la specificità della ricerca etnografica: l'approccio critico. Adottare un approccio critico significa essere disponibili a rileggersi (se stessi e le proprie pratiche) a partire da altri punti di vista; a sospendere per un poco le proprie categorie cognitive e valoriali per provare a "pensare altrimenti". L'antropologia culturale fa sostanzialmente questo: cerca di ampliare visioni parziali (nel mio caso di relazione educativa così come di salute), mettendone in evidenza i limiti o prospettando altre possibilità o cercando di avviare una riflessione pubblica, il più possibile inclusiva, capace di generare processi di trasformazione sociale. Far comprendere l'importanza di questo approccio oggi è molto difficile, quasi impossibile.

Capita invece che l'intervento dell'antropologo sia apprezzato e richiesto nelle scuole e negli ospedali in quanto sapere tecnico, che dovrebbe fornire conoscenze specifiche su "culture altre", conoscenze immediatamente spendibili dagli operatori e risolutive ("cosa fare con la donna rumena", "come farsi rispettare dal bambino marocchino", etc..). L'antropologia è perlopiù pensata dagli operatori e dagli insegnanti come una conoscenza aggiuntiva che dovrebbe aumentare le conoscenze sugli "altri" — altri diversi da noi — per farli diventare il più possibile simili e a noi; non come un sapere che potrebbe

¹ Si veda a proposito Biscaldi, A. 2012. *Un figlio è sempre un figlio. L'immaginario degli adolescenti lombardi sulla generazione e sull'aborto*. Cremona. Padus; Biscaldi, A. 2013. *Etnografia della responsabilità educativa*. Bologna. Archetipo libri; Biscaldi, A. 2015. "Vietato mormorare": sulla necessità della ricerca antropologica in Italia. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 18: 13-18. Biscaldi A. 2016. (a cura di) *Etiche della ricerca in antropologia applicata, Antropologia pubblica*, 2 (2).

mostrarci se, forse, per caso, le nostre organizzazioni hanno qualcosa da migliorare, o qualcosa ci sfugge, o avremmo qualcosa da imparare da questi “altri”, o non siamo tra noi così simili come pensavamo di essere. Il rischio che l’antropologo applicato si presti a questo gioco e diventi oggi suo malgrado, più di altri, strumento del cosiddetto culturalismo e complice dei processi di reificazione in atto è, per chi di noi opera nei servizi e nelle scuole, molto alto.

Rivendicare l’utilità dell’antropologia in quanto sapere critico — e non tecnico — è difficile, eppure noi antropologi applicati continuiamo a credere che questa rivendicazione sia utile. Perché dovrebbe essere utile?

Non si tratta di retorica buonista, il solito elogio della bellezza della differenza. È utile la capacità dell’antropologia di mostrare che le differenze sono dentro ai contesti, prima ancora che tra i contesti; che i rapporti di potere si esprimono in modi sottili spesso invisibili per attori sociali ingenui; che la violenza simbolica — nelle scuole e nelle ospedali — resta molto alta e ha dei costi; produce conseguenze sociali concrete in termini di esclusione e sofferenza sociale. Che tutti noi rischiamo, come Pierre Bourdieu ci insegna, di diventare inconsapevolmente complici di questi processi di riproduzione delle disuguaglianze.

Detto questo, per rispondere in concreto alla domanda, io credo che uno dei nostri primi compiti sia proprio quello di spiegare ai nostri diversi interlocutori nei contesti in cui iniziamo a fare ricerca o formazione che cosa sia la prospettiva antropologica, intesa come prospettiva critica. Questo non significa — e non va confuso con — chiedere il permesso di dire o fare, né di pubblicare qualcosa (“scusami, mi daresti il permesso di criticarti?”), ma significa condividere preliminarmente un’intenzionalità, un orizzonte di significato, una progettualità. Senza questa condivisione iniziale, il nostro approccio spesso è inefficace o ci può mettere nei guai.

Se penso alle mie esperienze di ricerca, spesso i conflitti più forti nel momento della restituzione sono nati proprio perché le aspettative sul mio lavoro erano state fraintese; ci si aspettava una lettura compiacente o descrittiva o addirittura che io producessi dati oggettivi o statistiche e non un’interrogazione critica. Ora, mettere in luce i malfunzionamenti e le criticità genera spesso negli individui, così come nelle organizzazioni, resistenze e conflitti, di natura e intensità diversa. C’è quindi tutto un lavoro preliminare da fare. Quando saremo in grado di mostrare che la dialettica dei punti di vista è parte della vita di una comunità, che non va temuta ma incoraggiata; quando saremo in grado di insegnare ai nostri interlocutori che al punto di vista del ricercatore (talvolta sgradevole e magari, perché no, irritante), si può rispondere argomentando (senza offendersi o insultare), quando saremo in grado di stimolare e sostenere i processi di presa di parola dentro alle organizzazioni (dal basso come dall’alto), allora avremo fatto un passo importante in direzione della costruzione di un’autorevolezza del sapere antropologico.

Dobbiamo imparare a mostrare come si fa critica culturale, a cosa serve farlo e, soprattutto, a non averne paura. In questo senso l’antropologia applicata oggi ha anche l’utilità sociale di portare l’attenzione sull’importanza del dissenso e di avviare una riflessione pubblica sulle modalità di espressione del dissenso nei diversi contesti (social inclusi).

BR e FT: *Uno degli ambiti su cui ti sei maggiormente interrogata riguarda le forme di mediazione e comunicazione del sapere antropologico nello spazio pubblico e mediatico. Nel ribadire il bisogno di alimentare un senso di responsabilità e reciprocità con le comunità studiate, hai enfatizzato l'urgenza di dialogare con un pubblico non specialistico attraverso un linguaggio intellegibile, non gergale. Ma cosa significa per te semplificare e "divulgare" un sapere critico senza banalizzarlo?*

AB: Il tema della scelta dei linguaggi è un tema centrale per l'antropologia applicata. Ad esso è stato dedicato un convegno della SIAA, di cui sono stata principale curatrice scientifica ("Cambiare il Mondo con le parole. Antropologia applicata e comunicazione". Cremona, 13-15 dicembre 2018), che ha posto molte questioni, che restano ancora aperte e chiedono un approfondimento. Credo che il convegno di Cremona abbia mostrato che cosa significhi divulgare senza banalizzare. Innanzitutto, uscire dall'accademia: entrare negli spazi pubblici e mettersi prima in ascolto, e poi in dialogo con operatori, insegnanti, giornalisti, amministratori, dirigenti, politici, specialisti di altre discipline. Mettersi in dialogo significa portare avanti un discorso epistemologicamente fondato ed eticamente orientato di trasformazione sociale, in modo inclusivo. Significa cercare di far capire il tipo di approccio che noi antropologi applicati adottiamo e la sua utilità sociale e sforzarsi di trovare punti in comune e di sinergia con altri punti di vista e *modus operandi*. Non vuol dire presentarsi come chi possiede la verità e vuole diventare liberatore del genere umano, né postare sui social messaggi provocatori. Significa più umilmente comprendere il linguaggio dell'altro, rispettarlo, per proporre, dialogicamente, le nostre argomentazioni.

Qualche settimana prima del convegno di Cremona abbiamo realizzato un video per la città: abbiamo chiesto a diversi interlocutori della realtà cremonese (dal sindaco al rettore del seminario vescovile) che cosa si aspettassero dagli antropologi e dal loro sapere. Ognuno dei nostri interlocutori rispondendoci ha mostrato i pre-giudizi e le aspettative con cui si avvicinavano agli eventi in programma. Ecco, divulgare senza banalizzare vuol dire anche questo: imparare ad ascoltare le diverse domande che ci vengono poste, prenderle sul serio, e coinvolgere i nostri interlocutori in un percorso antropologico di risposta. Senza essere compiacenti, ma al tempo stesso senza essere elefanti in cristalleria.

In secondo luogo, il convegno di Cremona ha proposto un'idea di spazio pubblico come un luogo a cui siamo chiamati a dare conoscenze, competenze, energie, motivazione. Credo che in questo momento storico, particolarmente in Italia, fare antropologia applicata significhi mettersi al servizio di una progettualità, di un'idea di umanità. Durante il convegno abbiamo dato gratuitamente formazione a insegnanti, giornalisti, assistenti sociali, dirigenti sanitari; abbiamo cercato di metterci in dialogo con gli amministratori della città; abbiamo regalato 100 libri alla biblioteca della città; abbiamo lasciato una mostra itinerante sui migranti ("Dopo l'approdo. Una mostra per immagini e Parole" di Luca Ciabbari e Barbara Pinelli) che, a distanza di un anno, è ancora ospitata nelle diverse scuole, facendo riflettere centinaia di studenti e docenti. Molto lavoro resta da fare per la SIAA in questa direzione. Ma io sono convinta che non si possa fare antropologia applicata se non partendo dall'idea di uno spazio pubblico come luogo pubblico a cui dobbiamo dare. È in fondo, un mestiere che richiede una passione e una vocazione profonda.

Infine, vorrei sottolineare che è importante non confondere l'antropologia applicata con una certa militanza. Noi antropologi applicati siamo scienziati sociali, ricercatori,

abbiamo competenze teorico-metodologiche serie, esperienze decennali di campo. Queste devono essere portate nello spazio pubblico e queste devono parlare. La certezza ideologica di essere nel giusto, la presa di posizione arrogante, il sarcasmo per chi è su posizioni politiche diverse, i toni aggressivi o polemici, non sono da confondere con l'antropologia applicata. La consapevolezza del nostro posizionamento — teorico-metodologico così come etico — è importante e deve essere una risorsa, ma dobbiamo sempre essere consapevoli che ogni posizionamento è anche un limite; se ci irrigidiamo, blocchiamo la comprensione e il dialogo, perdiamo di vista la specificità del nostro approccio e del nostro obiettivo principale: l'inclusione.

BR e FT: *Un'altra questione a te cara e su cui vorremmo interpellarti riguarda l'etica della ricerca applicata, che "si esprime attraverso scelte di posizionamento che vanno dalla faticosa e continua ricerca di dialogo, all'accettazione, quando possibile, di compromessi, alla denuncia, nonché alla rinuncia al lavoro sul campo se le condizioni sono giudicate inaccettabili". In che senso interpreti la sensibilità etica nel lavoro applicato come un esercizio di responsabilità dell'antropologia?*

AB: La sensibilità etica nel lavoro applicato per me consiste nella consapevolezza prima, e nell'esplicitazione trasparente poi, del nostro posizionamento sul campo di ricerca. Si tratta di un posizionamento teorico-metodologico che ci porta a formulare alcune domande, che indirizzano il nostro sguardo, i nostri pensieri, le nostre relazioni sul campo.

Durante la ricerca non scopriamo nessuna verità nascosta; approfondiamo le ragioni di alcune situazioni critiche, condividiamo un'intenzionalità con i nostri interlocutori, prospettiamo soluzioni a partire dalla condivisione con i nostri interlocutori di strumenti e obiettivi, restituiamo le nostre riflessioni nello spazio pubblico. La nostra forza e la nostra specificità non stanno nella presentazione di dati oggettivi, statistiche, verità rivelate. Abbiamo una metodologia qualitativa che fa leva sulla profondità della comprensione e la forza argomentativa del pensiero critico.

Restituiamo una lettura dei contesti in profondità e incoraggiamo la riflessività. Proponiamo, sulla base di queste premesse, dei cambiamenti nel modo di pensare e di agire dei nostri interlocutori. È un processo complesso che ci coinvolge sul piano professionale e personale. Ne rispondiamo sempre: l'intera impresa conoscitiva dell'antropologo è un esercizio di responsabilità. Un'impresa che richiede, come sottolineavo prima, una particolare vocazione.

BR FT: *Di recente, nel dibattito sull'applicazione sono emerse riflessioni importanti, ma anche posizioni diverse, fra gli antropologi sul possibile contributo operativo dell'antropologia. Non sempre, per esempio, siamo concordi nello stabilire a cosa possiamo "rinunciare" delle nostre categorie quando forniamo indicazioni a operatori, amministratori, politici e su come ripensarne i presupposti epistemologici, teorici, metodologici quando indirizziamo cambiamenti sociali nei contesti di intervento. Cosa ne pensi tu?*

AB: Penso che ci sia il rischio che si apra una frattura tra gli antropologi applicati accademici e gli antropologi applicati professionisti, cioè tra coloro che pensano e fanno antropologia applicata dentro l'accademia, cioè come strutturati accademici, e coloro che la pensano e la fanno come liberi professionisti. A questo proposito dovremmo porci insieme una comune domanda: quali sono gli aspetti irrinunciabili di una ricerca di

antropologia applicata? Quando, facendo applicazione, corriamo il rischio di smettere di essere antropologi e diventiamo altro?

A questa domanda in parte, nella SIAA, abbiamo cercato di rispondere lavorando al codice etico (<http://www.antropologiaapplicata.com/wp-content/uploads/2018/07/codice-etico-della-siaa-1.pdf>), che pone alcune basi; sicuramente è migliorabile, ma mi sembra, grazie allo straordinario lavoro di sintesi di Antonino Colajanni, un ottimo punto di partenza.

Io credo che la domanda che dovremmo porci è di nuovo una domanda relativa alla possibilità di utilizzare un approccio critico quando l'antropologo fa ricerca su committenza: in questi casi, non è lui che decide su cosa, non è lui che decide gli obiettivi, non è lui che decide i tempi della ricerca. È indubbiamente più difficile, ma a questo proposito occorre una riflessione seria. Se svolgere una ricerca applicata su commissione significa abdicare del tutto, e per principio, alla vocazione critica dell'antropologia e rendere l'antropologo un professionista come qualsiasi altro, allora si apre un problema serio. Se invece significa negoziare obiettivi e finalità, è un altro conto; e la questione diventa forse quella di stabilire se c'è qualcosa di non negoziabile e cosa fare quando ci si imbatte nel non negoziabile. Su questo non possiamo essere superficiali. È indubbia la posizione privilegiata degli antropologi applicati che lavorano in accademia in termini di libertà di ricerca — sebbene negli anni siano in progressivo aumento persino i vincoli dei ricercatori accademici. Nondimeno questo, il grosso della partita nello spazio pubblico, è oggi giocato dai professionisti non accademici e dalla loro serietà scientifica.

Ricordo che anni fa parlando con Ugo Fabietti, molti anni prima che in Italia nascesse la SIAA e si parlasse di antropologia applicata e pubblica, mi disse che se un sapere diventa organico al potere, quando ottiene un riconoscimento pubblico, quel sapere è morto, nel senso che ha perso la sua carica critica. Ripenso spesso a quelle parole e mi chiedo se c'è un modo, e quale sia, per mantenere “viva” l'antropologia e quale sia la strategia per mantenere intatta la sua carica critica e al tempo stesso permetterle di entrare negli spazi pubblici e permettere agli antropologi di professionalizzarsi.

Credo che questa sia una questione cruciale: il futuro dell'antropologia applicata dipende proprio dalla capacità dell'antropologia di mantenere la sua carica critica (che ripeto, per me è la sua specificità), entrando nello spazio pubblico. L'obiezione “bisogna pur mangiare” che a volte mi avanzano alcuni colleghi, per me non è accettabile. Essere antropologi applicati comporta la disponibilità, talvolta, a rinunciare a mangiare, se per mangiare dobbiamo rinunciare al sapere critico per diventare “intellettuai del piffero”. Rispondo quindi alla domanda: credo che tutti, come antropologi, non possiamo rinunciare all'esercizio della critica culturale.

BR FT: L'ultima domanda riguarda invece la tua posizione di antropologa che lavora all'Università. Pensando alla formazione accademica dei futuri antropologi, quali sono secondo te gli aspetti che andrebbero rafforzati nei loro curricula di studi in vista di percorsi professionali e applicati?

AB: I curricula, si sa, sono di per sé parziali e non possono avere la pretesa di dare forma allo studente perfetto. Necessariamente si costruiscono con le risorse, anche umane, interne ai corsi di laurea. Io credo, però, che ci sia una carenza nel sistema universitario, come sottolineavo in un precedente numero della rivista di *Antropologia Pubblica* da

me curato², nella formazione dei giovani rispetto ai temi dell'etica della ricerca; auspico l'apertura di un insegnamento di etica della ricerca in tutti i corsi di laurea in scienze umane e sociali. In un insegnamento specifico di Etica della Ricerca molti degli aspetti di cui ho parlato in questa intervista potrebbero essere affrontati con le nuove generazioni di studenti: dall'importanza della consapevolezza del proprio posizionamento, alla centralità della qualità della comunicazione ai rischi insiti nei processi di professionalizzazione del sapere. Quando affronto questi argomenti a lezione con i miei studenti trovo sempre interesse e un grande bisogno di spazi di confronto e dibattito sull'etica della professione. E anche un crescente bisogno di mettere in dialogo la propria traiettoria biografica con il percorso di studi intrapreso e le aspirazioni lavorative.

Penso poi che sarebbe importante nei curricula di studi antropologici inserire momenti che consentano di potenziare la riflessività critica, una certa idea di responsabilità e bene comune, una motivazione all'agire disinteressato nello spazio pubblico. Per insegnare queste cose, conta molto anche quanto investiamo personalmente come docenti nella didattica, il modo in cui riusciamo a portare in aula, con serietà e passione, la nostra esperienza di professionisti, di uomini e di donne. Il momento storico che stiamo vivendo, del resto, ci chiede, nella didattica come nella ricerca, di essere testimoni, prima che esecutori, di quell'atteggiamento dialogico e critico che vogliamo promuovere.

² Biscaldi A. 2016. (a cura di) Etiche della ricerca in antropologia applicata, *Antropologia pubblica*, 2 (2).

Parte VII. Recensioni

Recensione

Simoni, Alessandro 2019. *Rom, antiziganismo e cultura giuridica. Prospettive di analisi*, Roma, CISU, pp. 176

Giorgia Decarli,
Università degli Studi di Verona

Pur coprendo un arco temporale di circa un ventennio, ogni scritto contenuto in questo volume è quanto mai attuale. Se è vero, infatti, che la storia della persecuzione dei rom nell'Europa continentale è vecchia di almeno seicento anni, in Italia l'accanimento nei loro confronti sembra conoscere una rinnovata stagione dal 2008 quando, per la prima volta nella storia repubblicana italiana, gli zingari sono divenuti l'esplicito bersaglio di un programma politico nazionale¹.

L'attualità del contributo è arricchita dall'originalità di uno sguardo che usa distanze focali variabili, l'una ravvicinata sull'Italia e l'altra più estesa ad includere Stati Uniti e Regno Unito.

I contributi presentati — avverte l'autore — non sono degli affreschi sulla vita dei rom, quanto piuttosto osservazioni utili a chi già abbia familiarità con le loro complessità socio-antropologiche e con il discorso pubblico dell'Italia contemporanea sul “problema degli zingari”. Essi nemmeno ambiscono a contrastare l'avversione degli ziganofobi, bensì ad enfatizzare l'importanza che tra l'opinione personale di questi ultimi e l'approccio istituzionale corra una linea di demarcazione segnata da un onere, in capo alle istituzioni, in particolare a quelle giudiziarie, di stare al passo con l'avanzamento delle conoscenze scientifiche sui rom nonché dal loro dovere di garantire il principio di uguaglianza. Se, infatti, il sentire comune rileva in ambito giuridico — non potendo il legislatore e il giudice ignorare il significato che un vocabolo può assumere per interpreti *altri* — è vero anche che diritti e garanzie dovrebbero restare ancorati ai vincoli della realtà e della verità e che la prassi non dovrebbe essere normativizzata senza essere stata sottoposta a un efficace controllo di costituzionalità e scientificità: quest'ultimo inteso quale esito di un processo dialogico instaurato tra molteplici saperi.

I primi sei capitoli del volume si concentrano sul sentimento antizigano annidato nella sfera giuridica italiana e riflesso di un'ossessione per gli zingari diffusa nella più ampia cultura popolare e istituzionale (*inter alia* Piasere 2012, 2015; Sigona 2002; Pontrandolfo 2018). Le riflessioni offerte da Simoni intersecano molteplici approcci

¹ È l'anno di emanazione del Decreto emergenza nomadi, dichiarato illegittimo con sentenza n. 6050/2011 del Consiglio di Stato.

teorici critici. Essi muovono dalla *critical race theory* (Thomas, Zanetti 2005), figlia dell'esperienza afroamericana ma divenuta un prezioso strumento di rilettura radicale del diritto, utile a scovare le forme di abdicazione del mito della neutralità giuridica. Rappresentano quindi un contributo al più ampio movimento dei *critical legal studies* (Unger Mangabeira 2015), che enfatizzano l'ambiguità del diritto e la sua potenziale idoneità, più o meno consapevole, a conservare lo *status quo* delle strutture di potere, alimentando le ineguaglianze. Arricchiscono, inoltre, il pensiero sviluppato dai primi studiosi della *law and society* e la loro pratica di guardare agli atti giuridici quali chiavi di lettura di ideologie latenti e per questo critici, talvolta, rispetto all'idea di una giustizia possibile attraverso il diritto.

Queste prime due parti della raccolta mettono bene in luce il ruolo giocato dai giuristi italiani nei processi di marginalizzazione e criminalizzazione dei gruppi rom. Un ruolo non dissimulato per un lungo periodo della storia del diritto italiano ma espressamente riaffermato dalla pubblicazione, nel 1914, della monografia intitolata *Il problema di una gente vagabonda in lotta con le leggi*, del giudice Alfredo Capobianco. Secondo Simoni, benché al momento della divulgazione la costruzione dello stereotipo negativo dello zingaro fosse già sostanzialmente compiuta, il volume si fece manifesto jus-politico della repulsione verso gli zingari e di una (aprioristica) necessità di assicurarli alla giustizia. Il richiamo del libro nei capitoli successivi, dedicati alla cultura giuridica italiana contemporanea, vuole enfatizzare una mancata metamorfosi dello *status* di "zingaro" rispetto al passato: oggi come allora, infatti, egli è indistintamente percepito come "anti-legale", delittuoso per natura, straniero e nomade. È inevitabile allora scorgere in particolari norme, provvedimenti amministrativi e processi giudiziari del presente, espressioni di un pregiudizio antizigano radicatosi in Italia nell'arco storico. Un pregiudizio che si nutre del senso comune antizigano, ma che lo alimenta a sua volta. Dopo essere stato assimilato, infatti, esso viene restituito alla comunità sotto forma di un odio legittimato — invece di sanzionato — e di una persecuzione che si configura come funzione pubblica ovvero attività svolta dalle istituzioni nell'interesse della società.

Quella giuridica italiana è una cultura mimetica che sa armonizzarsi con il più ampio substrato in cui vive (il modo di pensare della maggioranza) e che, al contempo, sa modificarsi per tentare di sottrarsi allo sguardo di una contro-cultura — ahimè esigua — sensibile ai principi dell'uguaglianza e dell'imparzialità. Travestimenti terminologici come la sostituzione di "zingaro" o "rom" con "nomade", divieti di esercitare mestieri come quelli girovaghi o attività come la questua, tuttavia, pur offrendo una parvenza di rispetto della legalità formale (non contenendo richiami a particolari identità etniche) non sono sufficienti a fuorviare chi, come Simoni, ha conosciuto il mondo dei rom ed ha imparato a scorgere le subdole sembianze che l'antiziganismo ancora può assumere. A tal proposito il profilo professionale dell'autore è un aspetto degno di nota. Benché, infatti, la critica alla cultura giuridica italiana si ripresenti in almeno altri due contributi d'eccellenza nel panorama nazionale (Saletti Salza 2010; Tosi Cambini 2008), ciò che rende le riflessioni contenute in questo volume altresì apprezzabili è il fatto di originare dalla mente di un giurista, in un contesto disciplinare e professionale (quale quello giuridico italiano) dove l'auto-critica è virtù rara. Simoni intraprende un delicato processo di introspezione delle professioni giuridiche in relazione ai rom da cui emergono la natura congetturale delle fonti dove originano molti atti giuridici e la fragilità di sentenze emesse da giudici alieni agli studi etnografici sui rom. Emerge anche, tuttavia, come la mancanza

di dialogo interdisciplinare possa profilarsi alla stregua di una scelta consapevole, utile ad eludere un confronto che rischierebbe di far cedere un — sedicente — sistema di saperi, consolidato e funzionale ad una pratica giuridica capace di celare (ai più) forme di razzismo istituzionale di natura ziganofoba.

Puntando i riflettori sulla porosità del confine tra senso comune e meccanismi istituzionali, Simoni rivela l'insidiosità di un sistema solo simbolicamente imparziale², dietro la cui facciata esercizi di potere arbitrari e discriminazioni sono assolti quando non ampiamente legittimati, nel senso di ritenuti idonei in relazione ai soggetti nei cui confronti si attuano. La sfera giudiziaria, ovvero l'entità giuridica terza per definizione, non si esime da capziosità ed eccessi di discrezionalità. In essa si è fatta sempre più strada l'importanza della persuasione attraverso lo *storytelling*, ovvero il racconto basato sull'esperienza personale degli individui (Massaro 1989). Dal volume, tuttavia, emerge un'incapacità di soppesare equamente le narrazioni delle parti in causa, quando a giudizio vi è uno zingaro. Il suo racconto non gode della stessa credibilità di quello di un *gağó*, essendo la comprensione empatica da parte degli attori legali compromessa da stereotipi tanto profondi quanto repressibili.

Nella terza ed ultima parte del volume — costituita da tre capitoli — lo sguardo si sposta dall'Italia ad altre realtà giuspolitiche, in particolare gli Stati Uniti e il Regno Unito, nella prospettiva di una “ricerca comparativa *problem oriented*” (Simoni 2019: 96).

Il mondo giuridico statunitense iniziò a confrontarsi sulla relazione tra i rom e le istituzioni statali in occasione di un dibattito sul diritto consuetudinario zingaro che coinvolse alcuni tra i più noti ziganologi del tempo. Dibattito che Simoni descrive come il primo motore di una “ziganologia giuridica” — affievolitasi, purtroppo, nel giro di pochi anni — che seppe svelare aspetti prima d'ora ignoti agli studiosi di diritto come l'esistenza di — più o meno articolati — sistemi di amministrazione della giustizia (*kris*), di figure con funzioni giudiziarie (*krisnitorya*) e di altre forme di controllo sociale (come le faide o l'elusione). Pur non potendosi dilungare nell'esplorazione dei contributi susseguitisi in un quindicennio circa (a partire dall'opera del giurista tedesco Weyrauch risalente al 1993), l'autore getta le basi di una riflessione su alcuni aspetti critici di quegli studi pionieristici come, ad esempio, la tendenza ad un'eccessiva astrazione, incapace di dare ragione della grande varietà riscontrabile tra i gruppi rom. Come emerge bene dal capitolo ottavo sul diritto matrimoniale zingaro, la conoscenza capillare dei gruppi rom è funzionale alla risoluzione di problemi interpretativi che possono avere importanti ricadute laddove alcune pratiche (come, ad esempio, il versamento della ricchezza della sposa) entrino nel raggio di osservazione delle istituzioni statali. Ciò che Simoni sembra voler enfatizzare nella cornice complessiva di questi capitoli, tuttavia, è soprattutto la consapevolezza — sviluppatasi in alcuni giuristi d'oltreoceano — dell'importanza di conoscere gli aspetti normativi interni delle comunità di minoranza e di valorizzarli quali “dat[i] imprescindibil[i] per la progettazione di ogni intervento pubblico di lungo periodo” (Simoni 2019: 95).

Stando all'autore l'esempio che viene d'oltremarica è anch'esso perfezionabile, ma meritevole di citazione per il suo instancabile dinamismo. Gli zingari non sembrano rientrare nel discorso inglese sul multiculturalismo, essendo essi percepiti (qui come altrove) alla stregua di una presenza da minimizzare, piuttosto che tutelare. Il relativo

² Sull'arbitrarietà dei burocrati celata dalla neutralità del sistema, Herzfeld 2001.

miglioramento della loro condizione nel Regno Unito, risalente agli anni Settanta, derivò dall'esigenza di contemperare molteplici interessi: placare le proteste della popolazione rurale contro le soste illecite e, al contempo, assecondare i movimenti per i diritti civili delle organizzazioni zingare. Così, nel 1968, nacque il *Caravan Site Act*, strumento giuridico degno di nota, ma non esente da aspetti critici. L'aprioristica scelta legislativa di far coincidere un'astratta natura zingara con la pratica del nomadismo, infatti, da un lato precluse ai rom che avevano rinunciato a nomadizzare la possibilità di appellarsi all'Atto; dall'altro lato ampliò la potenziale estensione di quest'ultimo a chiunque praticasse uno stile di vita errante, a prescindere dai tratti etnici. Al contempo, tuttavia, lo status di "gypsy" ottenne un riconoscimento giuridico. La seconda parte dell'Atto fu abrogata nel 1994 e la sua generale portata fortemente ridotta sul presupposto che la scelta di una vita nomade non doveva comportare posizioni di privilegio rispetto all'adozione di una vita sedentaria. Consapevole delle insidie insite in questo richiamo retorico del principio di uguaglianza formale, però, il mondo giuridico inglese pare non aver tardato a ribadire la facoltà di derogare al diritto comune, laddove necessario al raggiungimento dell'uguaglianza sostanziale delle minoranze rispetto alla maggioranza.

Simoni offre così al lettore due esperienze la cui analisi critica è utile nella gestione del conflitto tra identità rom e diritto statale ma, prima ancora, per dare al problema una maggiore «visibilità presso la comunità dei giuristi, che è la necessaria premessa affinché la questione zingara trovi un razionale inquadramento» (Simoni 2019: 130). In questo suo intento, la costruzione di un dialogo con le scienze antropologiche si rivela necessaria, e ciò giustifica il motivo per cui questa recensione merita di apparire su *Antropologia Pubblica*. Nell'ultimo ventennio, gli studi sull'antiziganismo istituzionale si sono sviluppati proprio grazie allo straordinario lavoro degli antropologi. Se da un lato, però, tali studi sono ignorati dalle istituzioni giuridiche e politiche italiane per i motivi sopraccitati, dall'altro essi tendono ad un'autoreferenzialità legata, forse, al timore di una non comprensione o di una strumentalizzazione, quali conseguenze del basso status di cui purtroppo gode l'antropologia nel dominio pubblico nazionale. Il superamento di questa tradizionale diffidenza tra scienze sociali, tuttavia, non può più attendere e il coraggioso monito di Simoni merita di essere ascoltato dai giuristi, ma anche rinsaldato dagli antropologi.

Bibliografia

- Capobianco, A. 1914. *Il problema di una gente vagabonda in lotta con le leggi*. Napoli. Raimondi.
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford. Blackwell.
- Massaro, T.M. 1989. Empathy, Legal Storytelling, and the Rule of Law: New Words, Old Wounds? *Michigan Law Review*, 87 (8): 2099-2127.
- Piasere, L. 2012. *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Firenze. SEID.
- Piasere, L. 2015. *L'antiziganismo*. Macerata. Quodlibet.
- Pontraldolfo, S. (a cura di). 2018. *Politiche locali per rom e sinti in Italia*. Roma. CISU.
- Saletti Salza, C. 2010. *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985 - 2005)*. Roma. CISU.

Sigona, N. 2002. *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli zingari*. Civezzano. Nonluoghi Libere Edizioni.

Thomas, K., Zanetti G. (a cura di). 2005. *Legge, razza e diritti, La Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia. Diabasis.

Tosi Cambini, S. 2008. *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986 - 2007)*. Roma. CISU.

Unger Mangabeira, R. 2015. *The Critical Legal Studies Movement*. New York. Verso.

Weyrauch, W.O., Bell M.A. 1993. Autonomous Lawmaking: The Case of the Gypsies, *Yale Law Journal*. 103: 323-399

Recensione

Lorenzo D'Angelo, *Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone*, Meltemi, Roma, 2019, pp. 180

Linda Armano,

Università Ca' Foscari di Venezia – University of British Columbia

Parlare di miniera e di diamanti da un punto di vista antropologico non è semplice per ragioni sia teoriche che pratiche. Se la complessità interpretativa risiede nello svisceramento del groviglio di relazioni tra forme di potere politico-economiche e comunità locali, i problemi pratici sono relativi alla difficoltà di avvicinarsi agli interlocutori a causa dell'ostruzionismo delle multinazionali che impediscono i contatti tra l'antropologo, percepito come scomoda figura indagatrice, e i lavoratori.

Per tali ragioni, la cosiddetta “*anthropology of mining*” è un filone di ricerca poco esplorato, sebbene l'industria mineraria sia una delle attività più impattanti sull'ambiente e globalmente diffusa.

La maggior parte degli attuali contributi antropologici pubblicati in questo ambito di studio si orientano soprattutto verso un'analisi degli effetti socioculturali ed economici causati dallo sfruttamento delle risorse estrattive da parte delle multinazionali minerarie sulle comunità locali. Tali studi si focalizzano in primo luogo sullo “scontro” tra un sistema di sfruttamento delle risorse venuto da fuori e sistemi nativi di significato locali (Babbington 2011). Nonostante questo approccio produca importanti ricerche, esso rischia di scivolare in analisi semplicistiche in cui il sistema capitalistico viene interpretato come una forma economica fondata su processi di omologazione che si scontrano, dicotomicamente, con realtà locali eterogenee. Il perpetuare di tale approccio nella letteratura antropologica mineraria può determinare quindi lacune interpretative che non consentono di mettere in luce la complessa interrelazione tra sistema capitalistico e comunità indigene che dovrebbero invece essere intesi come realtà culturali reciprocamente porose e non come contesti distinti.

Nelle ricerche di “*anthropology of mining*” ci sono temi ancora poco esplorati come: la struttura economico-finanziaria, la gestione del lavoro e le condizioni contrattuali dei lavoratori gestite dalle multinazionali, la cui strategia capitalistica è ben sintetizzata dal concetto di “*modularity*” espresso da Hannah Appel (2012). Pur riferendosi all'industria petrolifera, tale concetto può essere utile anche per comprendere la logica espansionistica delle società minerarie che, come afferma Appel, riescono a funzionare in maniera identica in ogni parte del mondo.

Un altro argomento poco esplorato riguarda inoltre i saperi professionali dei lavoratori, le relazioni instaurate tra minatori nell'ambiente di lavoro e l'interpretazione simbolica che essi attribuiscono alla miniera.

Nonostante la necessità di maggiori approfondimenti e di nuove proposte di indagine esistono, nella "*anthropology of mining*", importanti lavori considerati vere e proprie pietre miliari. Tra i maggiori contributi pubblicati, l'articolo di Ricardo Godoy (1985) viene considerato il principale lavoro di sistematizzazione concettuale in quest'ambito di studio. Partendo da un approccio marxista, l'autore tenta di delineare i tratti ricorrenti dell'organizzazione gestionale dell'industria mineraria in contesto globale. In questo suo articolo Godoy afferma inoltre che l'attenzione scientifica sull'attività estrattiva è aumentata, sia all'interno delle cosiddette "scienze dure" sia dal punto di vista antropologico, dopo una sensibilizzazione sociale sul problema delle risorse rinnovabili grazie ai dibattiti scientifici maturati dagli anni Sessanta.

Un altro importante contributo all'interno di questo filone di ricerca è l'articolo di Ballard and Banks (2003) che si focalizza sull'estrazione mineraria nell'Asia del Pacifico e sul ruolo degli antropologi come consulenti minerari o difensori delle comunità native che, scontrandosi con le multinazionali, aprono questioni relative alla negoziazione della gestione del territorio e delle attività tradizionali.

Altre importanti ricerche focalizzano l'attenzione sulle miniere africane e sul rapporto tra industria estrattiva e povertà. Fondamentale in questo ambito è il contributo etnografico di Eleanor Fischer (2007). In particolare, l'autrice analizza il problema della marginalizzazione socioeconomica e dello sfruttamento lavorativo dei minatori nelle miniere artigianali dell'Africa subsahariana. Indagando le miniere d'oro e di diamanti della Tanzania ed applicando il concetto di "esclusione sociale", la studiosa tenta di comprendere le dinamiche di marginalizzazione causate dal mancato accesso alle risorse estrattive.

Fondamentali ricerche in America del Sud sono invece quelle di June Nash (1979) e Michael Taussig (1980). La prima autrice si concentra sul contesto lavorativo dei minatori boliviani nelle miniere di stagno. Basando la sua analisi sul lavoro etnografico ad Oruro tra il 1969 e il 1970, Nash indaga la coscienza di classe dei lavoratori delineando i contorni di una vera e propria identità professionale. Taussig, creando un fil rouge con l'indagine di Nash, analizza il significato culturale della figura del diavolo nel folklore dei lavoratori nelle piantagioni di Cauca Valley in Colombia e dei minatori delle miniere di stagno in Bolivia. Secondo Taussig la figura del diavolo è, per questi ultimi, un sincretismo simbolico che spiega lo stato di alienazione derivante dall'avvio di nuove pratiche economiche esterne, come quella mineraria, nella cultura delle comunità native.

Se gli autori citati rappresentano alcuni importanti punti di riferimento nella "*anthropology of mining*", oggi questo settore di ricerca è stato incrementato dalla produzione di altri fondamentali contributi che hanno consentito una maggiore comprensione dell'impatto globale da parte dell'industria mineraria su diverse realtà socioculturali. Tra le figure di maggior spicco, emerge anche Lorenzo D'Angelo, le cui riflessioni consentono di fare chiarezza sia sul crescente processo di industrializzazione estrattiva che sull'attività di piccola scala, sia infine su quella artigianale, oltre che sull'estrazione subacquea dei diamanti in Sierra Leone.

L'originalità del suo ultimo libro "Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone" (2019), basato su un'intensa ricerca etnografica in Sierra Leone durata quasi dieci anni, sta nell'analisi degli stereotipi sui minatori sierraleonesi impiegati nell'attività mineraria artigianale e su piccola scala. Come afferma D'Angelo, questo tema consente di esplorare le rappresentazioni, etero ed auto prodotte, sui lavoratori mettendo in luce come tali stereotipi producono sia immagini "miserabilistiche", a volte addirittura immorali se viste attraverso il giudizio coloniale dell'Altro, sia "eroiche" se considerate come figure prototipiche del proletariato alla stregua degli scritti di Marx ed Engels (D'Angelo 2019: 20-21).

Grazie alla sua ricerca D'Angelo stimola riflessioni antropologiche più ampie relative alle tensioni tra etero ed auto-rappresentazioni di cui l'antropologo deve costantemente prendere coscienza durante la ricerca sul campo. Accanto alle etero-rappresentazioni sui minatori sierraleonesi, prodotte dagli accademici e dagli esperti dello sviluppo, D'Angelo affianca, attraverso una procedura dialogica, le pratiche di lavoro dei minatori mettendo in questo modo in luce, con grande forza espressiva e concettuale, le loro auto-rappresentazioni culturali relative all'attività estrattiva (Armano 2018). D'Angelo quindi, dando voce nel suo lavoro a queste soggettività, consente loro di sfidare il monopolio ormai obsoleto della sola scrittura accademica connessa ad un'unica figura legittimata che è quella dello studioso.

Grazie al dettagliato lavoro di osservazione sul campo nei distretti minerari diamantiferi di Kono e di Bo nella regione sud-orientale della Sierra Leone, D'Angelo raccoglie nel suo libro un ingente materiale relativo all'organizzazione del lavoro, al sistema di distribuzione, tra lavoratori, dei guadagni eventualmente ricavati dall'attività estrattiva, oltre che un'analisi delle pratiche simbolico-religiose a cui i minatori si affidano per cercare i diamanti.

D'Angelo spiega come nell'attività di estrazione su piccola scala si possano distinguere tre principali fasi di lavoro: l'esposizione del terreno, che prevede il taglio di alberi per ripulire lo spazio in cui sono previste le operazioni di scavo (D'Angelo 2019: 90); l'estrazione, che consiste nello scavo di buche di varie dimensioni misurate in "fada" che, rappresentando la misura standard corrispondente all'altezza di un uomo con le braccia protese verso l'alto, consente di calcolare l'ipotetica profondità del giacimento (D'Angelo 2019: 91); ed il lavaggio della ghiaia recuperata dai letti dei fiumi, nelle aree paludose o attraverso le operazioni di scavo in un'area diamantifera (D'Angelo 2019: 87).

D'Angelo inoltre struttura l'analisi della figura del minatore sierraleonese in cinque "costellazioni di rappresentazioni stereotipate" (D'Angelo 2019: 35). Partendo dal "minatore come lavoratore disorganizzato e caotico" (D'Angelo 2019:53), l'autore esamina i paradossi che emergono dalla comparazione di vari scritti giornalistici relativi al lavoro minerario sierraleonese. Se da un lato tali descrizioni raffigurano un ambiente minerario caotico, in cui l'anarchia e l'estemporaneità nella conduzione dell'attività estrattiva prevalgono sull'ordine e sull'organizzazione ponderata, dall'altro esse rappresentano i contesti minerari sierraleonesi come paesaggi immutati negli anni. Per contro, l'analisi dello stereotipo del "minatore come lavoratore disorganizzato e caotico" effettuata da D'Angelo smentisce il quadro che ritrae le miniere diamantifere sierraleonesi come realtà confuse, mostrandole sotto la nuova luce di contesti lavorativi strutturati secondo forme gerarchiche e regolate da precisi accordi economici presi dai minatori impiegati sia nelle miniere artigianali che di piccola scala.

D'Angelo, cogliendo l'occasione per analizzare lo stereotipo del "minatore inesperto" (D'Angelo 2019:79), prosegue descrivendo l'elaborato corpus di saperi ecologici dei lavoratori. Come egli afferma, si tratta di conoscenze pratiche che relazionano l'uomo direttamente con il suo ambiente di lavoro, ma da cui si sviluppano anche atteggiamenti morali e pratiche simbolico-religiose messe in atto dai minatori per trovare i diamanti.

L'autore prosegue con l'analisi del "minatore tecnologicamente rudimentale ed inefficiente" (D'Angelo 2019: 103). Come egli osserva, nella letteratura sull'estrazione artigianale dei paesi economicamente poveri, sono spesso presenti riferimenti sull'uso di equipaggiamenti rudimentali che, implicitamente, si contrappongono alle sofisticate tecnologie utilizzate dalle multinazionali minerarie. Descrivendo l'utilizzo del setaccio come strumento indispensabile nella ricerca di frammenti di diamanti nei fiumi, l'autore mette in luce come particolari situazioni sociali, politiche ed economiche possano influenzare le scelte e gli accorgimenti tecnici dei minatori.

L'analisi dello stereotipo del "minatore povero o schiavo" (D'Angelo 2019: 121) consente a D'Angelo di ripercorrere le idee, presenti in molti report prodotti da analisti dello sviluppo, che collocano nell'estrazione mineraria artigianale il ritratto di un minatore povero e sottomesso verso cui emergono le logiche compassionevoli dell'umanitario. Tale analisi consente all'autore anche di riflettere sugli eventuali problemi che l'antropologia dello sviluppo dovrebbe maggiormente considerare, come lo studio delle interazioni tra diversi, e spesso contrapposti, attori sociali al fine di inventariare i vincoli a cui essi sono assoggettati.

Infine, la rappresentazione del "minatore come giocatore d'azzardo" (D'Angelo 2019: 135) mette in risalto l'aspetto legato all'incertezza dei guadagni e al rischio di affidarsi alla fortuna piuttosto che ad una ponderata organizzazione del lavoro. D'Angelo sostiene che, considerando l'attività estrattiva come una forma di gioco d'azzardo, si rischia di costruire l'immagine di un minatore incentrata sull'idea di fare "soldi facili" e velocemente, eliminando quindi dall'analisi il punto di vista dei minatori e i loro saperi tecnico-estrattivi, oltre che lo scenario socioculturale ed economico-politico con cui i minatori sierraleonesi articolano la loro rappresentazione emica del lavoro in miniera.

Il libro di Lorenzo D'Angelo fornisce quindi importanti riflessioni per future ricerche nell'ambito della "*anthropology of mining*", sia in contesto africano, sia in altri contesti etnografici. Le miniere della Sierra Leone sono state per esempio il fulcro dell'eclatante scalpore suscitato, negli anni Novanta, sui "*blood diamonds*". Come sottolinea D'Angelo, le notizie sui "*conflict diamonds*" non hanno fatto altro che incrementare la connessione tra spazi della produzione dei diamanti, caratterizzati da forme di sfruttamento lavorativo ed ambientale, con gli spazi di consumo dei paesi più ricchi (D'Angelo 2019: 160). Tale riflessione può quindi essere un ottimo spunto per analizzare l'altra faccia della medaglia relativa cioè alla "rappresentazione pulita e sostenibile", promossa dalle multinazionali, sugli "*ethical diamonds*" canadesi che pubblicizzano l'immagine di minatori felici di scendere nelle viscere della terra.

Bibliografia

Appel H. 2012. Offshore work: Oil, modularity, and the how of capitalism in Equatorial Guinea. *Journal of the American Ethnological Society*, 39, (4): 692-709.

Armano L. 2018. *La cultura di miniera nelle Alpi. Autorappresentazione della categoria professionale dei minatori*. Roma. Aracne.

Ballard C., Banks G. 2003. Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32: 287-313.

Babbington A., 2011, *Mineria, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

D'Angelo L. 2019. *Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone*. Milano. Meltemi.

Godoy R. 1985. Mining: anthropological prospective. *Annual Review of Anthropology*, 14: 199-217.

Fischer E. 2007. Occupying the Margins: Labour Integration and Social Exclusion in Artisanal Mining in Tanzania. *Development and Change*, 38 (4): 735-760.

Nash J. 1979. *We eat the mine and the mine eats us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York. Columbia University Press.

Taussig M. T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.

