

# AM



51 / giugno 2021

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA  
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



*In copertina*

Il Briksdalbreen è un braccio del grande ghiacciaio norvegese del Jotedalsbreen che si sviluppa a 346 m sul livello del mare sul lato Nord nella Birksdalen nella contea di Sogn Fjordane. Soggetto da diversi decenni a variazioni nella sua estensione, a partire dal 2000, a causa dell'innalzamento delle temperature e della diminuzione delle precipitazioni nevose, il ghiacciaio ha iniziato a ritirarsi costantemente fino a perdere tra il 2007-2008 ben 12 metri. La foto è stata scattata da Andrea F. Ravenda nel mese di agosto 2018.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

# AM

---

Rivista della Società italiana di antropologia medica  
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by  
Tullio Seppilli

*Biannual open access peer-reviewed online Journal*

# 51

giugno 2021  
June 2021



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

**Direttore**

Giovanni Pizza, Università di Perugia

**Comitato di redazione**

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Maya Pellicciari, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

**Comitato scientifico**

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Svizzera / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

**Comitato tecnico**

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

**Editor in chief**

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

**Editorial Board**

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Maya Pellicciari, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

**Advisory Board**

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Maseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Switzerland / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

**Technical Board**

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia



# AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica  
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology  
Founded by Tullio Seppilli

Indice  
Contents



n. 51, giugno 2021

n. 51, June 2021

---

*Editoriale*  
*Editorial*

- 11 Giovanni Pizza  
*AM 51: Percorsi nuovi*  
*AM 51: New Routes*

*Saggi*

- 15 Tullio Seppilli  
*L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica*  
*Marx-Gramsci Itinerary in the Formation of a Scientific Anthropology*
- 43 Osvaldo Costantini, Serena Caroselli  
*Il nesso casa-salute prima e durante il Covid. Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma*  
*The Home-Health Connection Before and During the Covid. The Case of Two Women in Housing Squat in Rome*
- 71 Francesco Diodati  
*Oltre l'ambivalenza del "care". Indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura*  
*Beyond the Ambivalence of "Care": Analytical Considerations for the Anthropology of Caregiving*
- 103 Raffaele Maddaluno  
*Venire a patti con l'"anormalità". Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray*  
*Coming to Terms with "Abnormality". Resignification Processes among HIV-positive People in Tigray*

*Sezione monografica*

- 131 Andrea F. Ravenda  
*La salute al tempo della crisi ambientale. Contaminazioni, causalità, rischio*  
*Health at the Time of the Environmental Crisis. Contamination, Causality, Risk*
- 151 Elisabetta Dall'Ò  
*Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie. L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati climatici, zoonosi e pandemie*  
*Climate Change, Glaciers, Pandemics. The Importance of a Multidisciplinary Look at climate Data, Zoonoses and Pandemics*
- 175 Alessandro Guglielmo  
*Di dèi, umani e galline. Coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia*  
*Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy to Live with Gaia's Wounds*

- Sezione monografica*
- 209 Giovanni Gugg  
*Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio*  
*Healing a Volcano, Healing Humans. Elaborations of Ecological and Health Risk on the Slopes of Vesuvius*
- 249 Fabrizio Loce-Mandes  
“Siamo i guardiani dell’ambiente”.  
*Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali*  
“We Are The Guardians of the Environment”.  
*Food Strategies and Agricultural Practices for the Health of Local Communities*
- 275 Vincenzo Luca Lo Re  
*(Ri)pulire la città. Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale*  
*(Re)cleaning the City. Cleaning Practices in the Città Vecchia of Taranto between Waste Recovery and Environmental Awareness*
- 307 Roberta Raffaetà  
*Il microbioma tra l’umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica*  
*The Microbiome between the Human and the Post-Human: Anthropological Research Paths*
- Note, interventi, rassegne*
- 329 Gilles Bibeau  
*Gilbert Lewis (1938-2020). Testament intellectuel d’un pionnier britannique de l’anthropologie médicale*  
*Gilbert Lewis (1938-2020). Intellectual Testament of a British Pioneer of Medical Anthropology*
- 341 Raffaele Rauty  
*Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista*  
*Tullio Seppilli, Social Scientist and Marxist*
- Riproposte*
- 359 George R. Saunders  
*L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino*
- Fabio Dei, *Presentazione*, p. 359 • George R. Saunders, *L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino*, p. 362 • *Commenti*, p. 392 • *Intervista a Tullio Seppilli*, p. 420
- Recensioni*
- Pino Schirripa, *Le vie della guarigione. Tullio Seppilli e l’idea di una prospettiva scientifica non riduzionista* / *The Ways of Healing. Tullio Seppilli and the Idea of a Non-Reductionist Scientific Perspective* [Jean-Martin Charcot, *La fede che guarisce*], p. 429 •



*Recensioni*

Antonino Colajanni, *Studi e ricerche antropologiche e socio-mediche recenti in tema di pandemia / Studies and Recent Anthropological or Socio-Medical Research on Pandemics* [Ann H. Kelly, Frédéric Keck, Christos Lynteris (eds), *The Anthropology of Epidemics*], p. 433 • Ivo Quaranta, *Il farmaco come finestra sulla complessità delle cure in Tigray (Etiopia) / Medicine as a Window on Complexity of Care in Tigray (Ethiopia)* [Pino Schirripa, *Competing Orders of Medical Care in Ethiopia. From Traditional Healers to Pharmaceutical Companies*], p. 441 • Agata Mazzeo, *Intossicazioni da vita e da lavoro / Life and Work Intoxications* [Niso Tommolillo, *Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma*], p. 444 • Mara Benadusi, *La polveriera. Ricerca e attivismo tra le scorie e memorie di un disastro / The Powder Keg. Research and Activism Amidst the Slag and Memories of a Disaster* [Agata Mazzeo, *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*], p. 451 • Adelina Talamonti, *Prefazione / Foreword* [Clara Gallini, *Chiaroscuri. Storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*], p. 456



## *Editoriale*

### *AM 51: percorsi nuovi*

Giovanni Pizza

Università di Perugia  
[giovanni.pizza@unipg.it]

Abbiamo deciso di aprire questo numero 51 di AM con una conferenza di Tullio Seppilli finora inedita, dal titolo *L'itinerario Marx Gramsci nella formazione di un'antropologia scientifica*. Si tratta di un saggio per noi di grande attualità, pronunciato come lezione circa vent'anni fa, il 18 aprile 2002, che intendiamo rendere disponibile ai lettori e alle lettrici.

Quell'anno l'insegnamento di *Storia dell'antropologia*, tenuto da me, fu interamente dedicato ad "Antonio Gramsci nelle antropologia contemporanee" e Seppilli era stato chiamato a concluderlo con la lezione che qui pubblichiamo. Da un paio d'anni il fondatore di AM era in quiescenza, ma ancora più attivo come presidente della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute* e della *Società italiana di antropologia medica (SIAM)*, nonché direttore di questa rivista AM.

L'allora *Dipartimento Uomo & Territorio* presso l'ateneo perugino era diretto da Cristina Papa, attuale presidente della *Fondazione*, e fu lei a introdurre l'argomento e il relatore a un pubblico molto ampio ed eterogeneo, composto da tanti colleghi, da numerose persone motivate all'ascolto provenienti da ogni luogo e in particolare dal Centro Italia, da differenti generazioni di allievi di Seppilli e da tutti i collaboratori del seminario "Gramsci". Uno di questi ultimi al termine di quella lezione commentò suggestivamente dicendo che Seppilli non aveva parlato *di* Gramsci ma *come* Gramsci.

Il nostro maestro e fondatore aveva appena terminato di parlare, seguito dall'ovazione della Sala delle Adunanze, una sala affrescata di Palazzo Manzoni, sede della Facoltà di Lettere e Filosofia e gremita per l'occasione, quando si avviò il dibattito. Fra coloro che presero la parola ci furono Cristina Papa, Maya Pellicciari, Giovanni Pizza, Raffaele Rossi, Pino Schirripa, Filippo Zerilli.

È stato decisamente emozionante rimettere a posto il testo. Si avvertiva come il suono della voce di Seppilli, quel tono insieme riservato e incisivo con il quale egli sottolineava, spesso, l'urgenza di un'antropologia gramsciana, che fosse in grado di (ri)fondare, a partire dalla società italiana, una potente critica del senso comune tardocapitalistico. Noi oggi pensiamo come lui che l'antropologia medica debba implicare sempre una presenza umana impegnata e operativa, volta a fronteggiare le ineguaglianze sociali su cui si fonda il neoliberismo contemporaneo. I frutti del nostro consistente lavoro collettivo sono ormai evidenti. Se già questo numero 51 è per ampiezza più piccolo del precedente, l'obiettivo futuro è quello di ridurre ulteriormente i volumi per arrivare stabilmente a un massimo di duecentocinquanta pagine. Vogliamo una AM densa, ma non elefantiaica, con un ampliamento sostanzioso ed efficiente dell'interfaccia telematico, che sia espressione di profonda innovazione nella sua processualità comunicativa e tenga conto parimenti della necessaria continuità con la rivista cartacea che tanto abbiamo amato.

Questo numero presenta in tutta evidenza una sezione monografica dedicata alla *Salute al tempo della crisi ambientale* e curata da Andrea F. Ravenda, allora collaboratore del seminario Gramsci, indicato da Seppilli quale candidato al Consiglio direttivo della SIAM e oggi ricercatore presso l'Università di Torino. La sezione seleziona scritti provenienti da un seminario del terzo Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e ampiamente rivisti ai fini della stampa. In essa assistiamo a un vero e proprio sviluppo strategico di tematiche attuali per il futuro dell'antropologia medica contemporanea, come le questioni fondamentali della contaminazione ambientale, le ridefinizioni del rischio e delle cause che lo determinano, i conflitti dell'"antropocene" e le frizioni sociali prodotte dal mutamento climatico.

È nella dialettica continuità/discontinuità che intendiamo dunque operare, garantendo, per esempio, il progressivo ripristino delle numerose rubriche "classiche": lo abbiamo fatto per il numero passato con *Lavori in corso* e lo rinnoviamo qui con *Note, interventi, rassegne*, contenente la nota di Gilles Bibeau dedicata a Gilbert Lewis (1939-2020) e quella di Raffaele Rauty per Tullio Seppilli (1928-2017), e con le *Riproposte*, che pubblicano una ripresa della traduzione del noto saggio di George Saunders (1946-2020) dedicato a Ernesto de Martino, che apparve molti anni fa ad opera di Fabio Dei.

Infine, fra le numerose e autorevoli recensioni che danno conto del dibattito attuale in antropologia medica, ripubblichiamo la prefazione molto

recente scritta da Adelina Talamonti per il primo libro postumo di Clara Gallini (1931-2017).

Con una memoria necessaria, che ci spinge all'opera e a non rassegnarci dinanzi alle ineguaglianze planetarie del presente che erodono l'universalità del diritto alla salute, vorremmo perseguire nuovi percorsi, per contribuire al lenimento delle sofferenze umane studiandole con rigore.



## *L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica*

Tullio Seppilli\*

Ringrazio gli organizzatori: sono contento di essere qui e di parlare di queste cose. Credo che sia importante, al di là della dimensione personale, riprendere tale tematica e che vi sia un seminario di impostazione storica dell'antropologia italiana, fondato appunto sull'analisi del dibattito intorno a Gramsci e soprattutto sull'esame diretto dei testi gramsciani.

Il titolo di questa relazione, come avete visto, parla di un *itinerario Marx-Gramsci*. È questo percorso che vorrei tenere fermo, perché ritengo sia fondamentale. È difficile cogliere un'impostazione teorico-metodologica per un discorso generale di antropologia, se non si connette il pensiero di Gramsci a quello di Marx e a una serie di pensatori (prima di tutto Engels, ma anche, per esempio in Italia, Antonio Labriola) che intorno alle riflessioni marxiane hanno pensato a un modo nuovo di esaminare la storia e la società umana.

Credo che in questo momento tale discorso sia particolarmente importante: ho segnato qui quelle che potremmo chiamare "ragioni del bisogno di uno strumento antropologico di esame critico della società", che appare oggi particolarmente significativo. Viviamo in questo momento in un periodo storico complesso, che richiede un'analisi antropologica rigorosa, scientificamente fondata, scevra di mistificazioni. Proverò a dare due o tre

---

\* Pubblichiamo qui una conferenza, tenuta da Tullio Seppilli il 18 aprile 2002, finora inedita, in occasione della chiusura del corso di Giovanni Pizza di Storia dell'antropologia su "Antonio Gramsci nelle antropologie contemporanee" e presentata da Cristina Papa, allora Direttore del Dipartimento Uomo & Territorio. Il testo, non essendo stato rivisto dall'Autore, è stato rimaneggiato molto poco conservandone i tratti dell'oralità. AM ringrazia Anna Chang Tung, che ne ha consentito la pubblicazione, Cristina Papa, che ha fatto la revisione dell'editing, Maya Pellicciari, che ha trascritto la registrazione audio e Pino Schirripa, che ha commentato il testo segnalandoci alcuni refusi.

punti di caratterizzazione di questo nostro periodo, ne indicherei per lo meno alcuni, non tutti evidentemente.

Intanto la presenza di un ritmo di cambiamento storico-sociale così rapido come non si è mai verificato nella storia. Questa espressione “non si è mai verificato nella storia” è largamente utilizzata, ma credo veramente che ci siano prove empiriche della rapidità del cambiamento sociale che viviamo in questi anni; una velocità che non si è mai prodotta in questo modo.

Pensiamo ad alcune grandi rivoluzioni (non a quelle alle quali di solito si pensa), per esempio a quella neolitica, la più grande rivoluzione economica-sociale-culturale della storia umana, in quanto ha permesso il passaggio da un'economia di caccia e raccolta a un'economia guidata dall'uomo, attraverso la produzione della natura vegetale e della natura animale: la caccia e la raccolta vengono poi sostituite dall'agricoltura e dalla pastorizia. Una rivoluzione durata probabilmente cinquemila anni!

Se oggi noi pensiamo a quello che è avvenuto a partire dalla rivoluzione industriale, o almeno dall'inizio dell'Ottocento a oggi, possiamo verificare il fatto che la maggior parte delle cose che ci circondano non esistevano in quell'epoca: quindi assistiamo ad un ritmo di trasformazione molto rapido che non può non comportare grossi problemi, al di là delle conquiste, problemi che riguardano la radicazione.

Un dato è significativo: noi possiamo ritenere che fino alla rivoluzione industriale il processo di inculturazione, cioè l'assunzione della cultura precedente da parte del bambino potesse servire come strumento di orientamento per rispondere ai problemi della vita, per tutta la vita. In altre parole, quello che si imparava da bambini, a parte poi i perfezionamenti legati alle professioni, grosso modo funzionava per tutta la vita.

In questi ultimi due secoli, invece, il processo di accelerazione del cambiamento sociale è stato talmente forte che noi abbiamo un incessante bisogno di revisione e si pongono continui problemi che nascono dal senso di radicazione delle persone: radicazione rispetto al luogo di nascita, radicazione di classe sociale di nascita, ma soprattutto radicazione rispetto al contesto culturale in cui uno è nato e che rapidamente diventa obsoleto, per cui occorre continuamente aggiornarsi. Questo ha una serie di effetti sulla psiche, non soltanto sul costume, che andrebbero ulteriormente analizzati come elementi di quadro, per esempio, di una psichiatria aggiornata. Nondimeno questo è soltanto uno dei tanti elementi. Adesso ne cito telegraficamente alcuni altri.



Viviamo in questi anni, anche in Italia, una caduta degli orizzonti collettivi e delle mete comuni che ha teso a rinchiudere le persone all'interno di un orizzonte molto individuale, verso una filosofia della vita di tipo individualista, seguendo talora l'idea che proprio non ci sia una filosofia della vita, come se il costume ci portasse verso qualcosa di "naturale", come se anche l'individualismo, come se anche la perdita degli ideali collettivi, come se anche la trasformazione dei valori in valori consumistici non configurasse una ideologia, che ha ben precise cause, ben precisi fattori e ben precisi strumenti di diffusione. E quindi abbiamo da un lato un forte senso di sradicazione, dall'altro un forte senso di isolamento, di difficoltà a comprendere il mondo che marca la condizione dell'uomo nella nostra società (che possiamo chiamare consumista, narcisista, come ci pare, comunque si ha questo effetto sulle coscienze).

Abbiamo in Italia in questi anni, e in genere nel mondo occidentale, una manipolazione delle coscienze fondata su poderose reti di comunicazione di massa che consentono di orientare l'opinione pubblica, non soltanto in termini politici ma in termini di costume, in termini di vissuto quotidiano, in termini di mete, in termini di acquisti, in termini di costruzione dell'universo degli oggetti che ci circonda: siamo cioè di fronte alla più gigantesca macchina di conformismo culturale mai esistita nella storia. E questo è un dato fondamentale se si confronta col bisogno di comprensione della nostra realtà di cui l'antropologia è sicuramente uno degli strumenti fondamentali.

Abbiamo ad esempio il problema di superamento degli stati di alienazione, un bisogno di comprensione di una nuova realtà; spesso utilizziamo strumenti di conoscenza che urtano contro una macchina di condizionamento come non è mai accaduto in precedenza. E abbiamo anche, perciò, oltre a questa forma di manipolazione dell'opinione pubblica e del costume, un passaggio del nostro Paese che forse non è stato sufficientemente sottolineato. In Italia si è passati attraverso una struttura statale governata da forze politiche (come è avvenuto anche dopo la Liberazione del 1945), in qualche modo in grado di mediare fra interessi diretti di alcune classi sociali nella gestione del potere... Una serie di elementi mostra oggi un ravvicinamento diretto di interessi economici che si producono immediatamente nell'azione politica, senza quelle mediazioni, a cui per esempio la Democrazia Cristiana ci aveva abituato negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale.

Infine, abbiamo il problema di una formazione multiculturale nel nostro Paese, debole ancora, ma certamente in crescita, che pone una serie di problemi che vanno affrontati in termini scientifici, senza di che anche l'immigrazione, che costituisce l'effetto degli squilibri mondiali e della globalizzazione (che è anche globalizzazione del mercato del lavoro), produrrebbe soltanto reazioni di carattere irrazionale. E poiché le reazioni irrazionali sono sempre sfruttate da qualcuno, il problema è di non poca entità. Da questo punto di vista credo che avere degli strumenti interpretativi forti, che riescano a farci superare i condizionamenti ideologico-culturali che ci vengono dai grandi apparati di formazione dell'opinione pubblica, sia molto importante, perché ci può aiutare a superare l'effetto alienante delle manipolazioni, realizzate da forme varie di controllo sociale.

In questo quadro credo che l'antropologia possa svolgere una sua funzione, non certo miracolosa: non è mai la scienza che fa miracoli! Essa va però nella direzione della costruzione di strumenti di interpretazione della realtà che ci consentano in qualche modo di uscire da stati forti di alienazione. E credo anche che questa antropologia sull'asse, che molto simbolicamente è chiamato "Marx Gramsci" anche se in realtà è molto più ricco, sufficientemente scientifica da non farsi irretire essa stessa nelle reti della egemonia alienante, sia un elemento fondante.

Del resto, c'è bisogno di sottolineare forse una cosa che semmai riprenderemo per un momento più avanti. La forza di un'antropologia capace di farci superare gli stati di alienazione prodotti da strumenti enormi di manipolazione dell'opinione pubblica non è di essere ideologica, è di essere scientifica. In altre parole: il superamento degli stati di alienazione è la conseguenza di una comprensione critica dei processi sociali che deve essere razionale e scientifica, perciò un'antropologia propagandistica non servirebbe assolutamente a nulla. Occorre invece adottare metodi di analisi della realtà che consentano di comprendere e interpretare i processi reali, e questa è appunto una antropologia che io chiamo scientifica, e che deve essere sistemica.

Non c'è il tempo di parlare di tutto oggi, ma è importante sottolineare che un'antropologia che studiasse separatamente una serie di fenomeni, anche con delle buone etnografie, come si dice, non ci darebbe conto del senso complessivo di quello che sta accadendo, perché è proprio il complesso dei processi – cioè il loro essere dentro a un sistema che si riverbera su ognuno degli elementi. Uno dei pericoli di mistificazione pseudo-antropologica sta proprio nel chiudersi, nello spezzettarsi in mille rivoli, nel produrre picco-

le indagini, proporre minuscoli problemi che perdono di vista il quadro complessivo e quindi la determinazione che il quadro complessivo produce sui singoli elementi. Una volta staccati dal contesto questi elementi perdono la possibilità di essere compresi: perché non è vero che i singoli elementi si spiegano da soli. Al contrario essi si spiegano dentro una logica complessiva, e perciò l'analisi sistemica – per usare questo termine che mi sembra estremamente corretto – è l'unico modo di usare bene gli strumenti antropologici. Per analizzare il contributo che questo asse o itinerario Marx Gramsci può dare a un'analisi scientifica di tipo antropologico, credo che dovremmo intenderci su quali sono oggi i nodi fondamentali su cui occorre chiarezza scientifica.

In altre parole: tutto è interessante, tutto è importante, ma la verifica del carattere scientifico-sistemico di un'antropologia che serva a capire, si realizza se questa antropologia ci dà conto di alcuni nodi fondanti di quello che è il sistema sociale oggi. E a me pare che questi nodi fondanti, che ritrovo nello sviluppo del pensiero Marx-Gramsci, possano essere indicati sostanzialmente in tre elementi.

Il primo è quello del rapporto che intercorre nella condizione umana fra la caratterizzazione biologica degli individui, il loro carattere animale, tanto per intendersi, l'essere l'uomo un organismo biologico, e l'essere un organismo biologico che sta dentro una rete di rapporti sociali, cioè un sistema di correlazioni che influenza fundamentalmente in maniera radicale i singoli individui che tuttavia rimangono degli individui biologici. In altre parole: come si pone il problema del rapporto fra il livello biologico degli individui e l'organizzazione sociale, del livello – se vogliamo – storico-sociale degli individui. Questo è il primo punto che mi sembra importante, perché implica tutta una serie di questioni... qui richiamo soltanto la teoria dei bisogni umani, per esempio: in che misura le varie società danno risposta ai bisogni umani. Del resto, i bisogni umani sono un'intersezione del rapporto tra le condizioni biologiche dell'uomo e le sue determinazioni sociali, e perciò fanno parte di questo nucleo fondante che è la condizione dell'uomo, la intersezione fra le determinazioni biologiche e le determinazioni sociali.

Il secondo elemento è la definizione dei fenomeni culturali, la definizione della cultura, delle sue determinazioni e quali sono i fattori che producono gli orientamenti culturali, cioè gli orientamenti di costume, di stile di vita, le soggettività degli individui nei vari contesti storico-sociali. Se non comprendiamo quali sono le determinazioni che producono il nostro modo

di vivere il mondo non riusciamo a capire niente di quello che ci tocca direttamente, perché non riusciamo a essere critici verso la nostra stessa concezione della vita.

Il terzo elemento che mi sembra fondamentale per la costruzione di una antropologia scientifica è l'analisi del funzionamento dei processi del cosiddetto controllo sociale, cioè dei processi attraverso i quali il comportamento degli individui in un sistema sociale viene funzionalizzato a una serie di regole che siano connesse o no al perpetuarsi della logica del sistema sociale esistente in un dato momento. Ciò implica una teoria del potere.

Ora, da una corretta definizione di questo tipo di nodi deriva la fondazione di una antropologia scientifica e la utilizzabilità pratica del sapere antropologico. E allora anche un quarto elemento possiamo prendere in considerazione. Esso nasce da un quesito che ci riguarda da vicino: qual è la funzione sociale della ricerca antropologica? Cioè, a cosa serve la ricerca antropologica? Qual è il rapporto fra ricerca scientifica sulla società e pratica sociale, e quindi orientamenti etico-politici, e orientamenti culturali, in generale? Anche su questo credo che la linea suddetta o l'itinerario – chiamiamolo così – ci dà una serie di risposte. Ora, appunto a questo volevo dedicare un certo numero di riflessioni.

Il primo problema è quello della correlazione fra la condizione biologica e la condizione sociale dell'uomo. Questo se vogliamo può essere considerato il tema dominante di tutti i dibattiti fondativi delle antropologie e di tutte le correnti antropologiche a partire dal secolo XIX. Ogni impianto teorico-metodologico dell'antropologia ha risolto a suo modo la questione del rapporto fra che cosa pesa nel comportamento umano, che venga dal versante biologico, e che cosa pesa invece nel determinarsi di comportamenti provenienti dal versante sociale. Ora, si potrebbe dimostrare facilmente non soltanto quanto ha pesato questo dibattito in tutte le posizioni antropologiche di questo secolo e mezzo, quali effetti operativi ha avuto. Mi limito a dare qualche esempio: alcune di queste correnti antropologiche hanno privilegiato il biologico. Sapete senz'altro (chi ha fatto un po' di storia dell'antropologia lo sa) che l'antropologia positivista del secolo scorso, lo chiamerei, insomma dell'Ottocento, tanto per intendersi, era un'antropologia fortemente fondata sulla presenza e sul peso delle caratterizzazioni biologiche sui comportamenti umani.

Lo spostamento dell'equilibrio verso il biologico ha prodotto numerosi di effetti operativi: uno è la povertà, interpretata come determinata dall'inefficienza degli individui. Oggi può sembrare strano, ma se leggiamo i dibattiti

del parlamento inglese della fine del secolo scorso troviamo una chiara posizione dei conservatori contro quello che poi sarebbe diventato il *welfare state* o comunque lo stato sociale, e la ragione fondamentale che veniva sostenuta dai conservatori era mutuata dalla ricerca sociologica-antropologica di stampo positivista, perché si diceva: “Come mai alcuni sono ricchi e altri sono poveri?”, e la risposta: “Se sono poveri vuol dire che non ci sanno fare! Vuol dire che hanno poca voglia di lavorare, sennò sarebbero ricchi!”. E la conclusione di questo discorso qual era? Proprio perché si dava una base prevalentemente biologica al comportamento umano, la conclusione era che se alcuni avevano poca voglia di lavorare e se erano pigri il motivo scientifico era dato da una sorta di pigrizia biologicamente determinata. Proprio perché era stata scoperta in quegli anni la linea di sviluppo evolutiva biologica, utilizzando in campo sociale – ecco l’errore del peso biologico – quello che derivava invece e che aveva senso soltanto all’interno di un discorso biologico, si arrivava a questa conclusione: “Tutto sommato è meglio che i poveri muoiano, perché in questa maniera il processo evolutivo si libererà dell’uomo che vale meno!”. E vale meno non soltanto perché non sa lavorare, ma vale meno anche perché si ammala più facilmente; questo portò ai giganteschi dibattiti che bloccarono i forti investimenti richiesti dall’ala progressista del parlamento inglese nella costruzione di ospedali. Il ragionamento era molto semplice: se si ammalano vuol dire che sono più deboli, se sono più deboli vuol dire che sono biologicamente meno efficienti, allora tanto vale che non si riproducano, perché porterebbero nell’evoluzione biologica successiva la loro debolezza genetica.

Non solo, ma se è vero, come diceva Darwin, che l’evoluzione si attua anche attraverso processi di adattamento del più adatto che sopravvive di più alla sfida naturale, questo discorso applicato al sociale – e qui stava appunto l’effetto di tali impostazioni biologiche – poteva approdare a una perversa conclusione sulle guerre, che infatti esse erano considerate un bene: dal momento che i più deboli probabilmente sarebbero morti facilmente, le guerre ci avrebbero liberato di quella zavorra evolutiva. Ora, questa questione della definizione della povertà, della necessità di non spendere per la salute dei poveri e di considerare la guerra un bene fu ripresa ampiamente dal fascismo per il quale la guerra fu considerata un momento catartico di liberazione. Inoltre, tali posizioni sono i risultati operativi, politici di un indebito spostamento delle interpretazioni della realtà dal sociale al biologico, e questo non fu senza conseguenze.

Alla fine del secolo scorso, al Congresso internazionale di difesa sociale che si tenne a Milano, passò la proposta dell’abolizione degli ospedali, per-

ché i ricchi andavano nelle cliniche, gli ospedali erano destinati ai poveri e dunque faceva parte di un progetto di liberazione della razza umana dai più deboli anche il fatto che i poveri potessero tranquillamente morire senza seccare ulteriormente l'umanità che stava avanzando! Ora, questo peso, che è il debito dell'interpretazione biologica dei processi sociali, noi ce lo ritroviamo per tutta la storia dell'antropologia.

Perché nell'antropologia positivista la cosa è evidente, la troviamo per esempio nella giustificazione delle posizioni antimeridionali di una parte degli intellettuali italiani, perché i Meridionali erano considerati razzialmente inferiori ai Settentrionali. Ci furono polemiche furibonde. Ma fu abbastanza evidente che anche questo tipo di pregiudizi derivasse da un'impostazione biologistica, cioè da un indebito spostamento sul biologico di processi che invece erano sociali. Oggi noi sappiamo che al momento dell'unificazione italiana il Mezzogiorno era in pieno sviluppo economico, a Napoli ci fu la prima ferrovia, per esempio, grosse fabbriche erano in aumento, e sappiamo anche che furono gli interessi della grande borghesia settentrionale a bloccare l'espansione del Mezzogiorno. Però era molto più semplice attribuire questo scarso sviluppo, questa involuzione, al carattere razziale, e allora si cercava di vedere se i Meridionali fossero diversi dai Settentrionali. Lo si teorizzò in modo molto serio e si interpretò persino la criminalità come un prodotto biologico sostenendo che la devianza criminale fosse da considerarsi il risultato di un ridotto sviluppo, di una sorta di arresto (intrauterino) del cervello umano. Non sono cose di scarsa importanza.

Ce lo ritroviamo ancora oggi, questo problema, perché anche l'indebita sottolineatura dell'importanza del patrimonio genetico è il risultato di una obliterazione del peso del sociale. Per esempio, grazie alle grandi scoperte sulla mappa genetica recentemente compiute abbiamo potuto dire che praticamente tutti i comportamenti dell'uomo potrebbero essere modificati, migliorati, eliminati attraverso interventi genetici sul patrimonio ereditario. Del resto voi capite che qui sono sottesi grossi interessi politici: perché sostenere che tutte queste cose derivino da degenerazioni biologiche o da cattivi patrimoni biologici – “la colpa è della genetica, se c'è criminalità la colpa è del gene etc.” – significa deresponsabilizzare i sistemi sociali dai loro inevitabili esiti e perciò non è un caso che queste correnti di pensiero siano state sempre appoggiate dai gruppi più conservatori della società, ben contenti di attribuire al biologico ciò che veniva invece dalle strutture di potere e dalle forme della società.

Ora, quello che importa è, io credo, invece, smarcarsi da un lato da quel salto qualitativo che si verifica tra l'analisi del biologico e l'analisi del sociale, e dall'altro vedere come questi due aspetti si intersecano, perché nell'uomo si intrecciano, perché non è possibile capire l'uomo se non nella sua realtà biologica e nella sua contestualizzazione sociale. Del resto la difficoltà che, per la verità, ho più volte sottolineato in questi anni, sta proprio nel fatto che noi abbiamo delle Facoltà [universitarie] e quindi una formazione intellettuale di persone che fanno tutto sul biologico ed escono dalla Facoltà di Medicina, per esempio, o da quella di Scienze, da una parte, ignorando totalmente le determinazioni sociali e quindi inevitabilmente sono portati a sottolineare di più il peso del biologico; e altre Facoltà come le nostre, Lettere, Scienze della Formazione, Scienze Politiche, etc., in cui gli uomini sono considerati anime candide senza corpo, senza bisogni, che non devono alimentarsi, che cioè sono estranee a tutto ciò che è comune al regno animale. Ora, queste "due culture", come sono state chiamate, entrambe non funzionano da un punto di vista interpretativo, eppure sono estremamente utili per mascherare una serie di fenomeni, perché è comodo attribuire al biologico ciò che è sociale ed è anche abbastanza comodo costruire la storia senza parlare della malattia, della fame e di altre cose che hanno a che fare in qualche modo anche col biologico.

Marx incrina questa impostazione ed è interessante che la rompa molto tempo prima che la corrente biologista si affermi definitivamente nell'ambito del positivismo antropologico, perché se noi dobbiamo fare un confronto cronologico dobbiamo dire che il Marx degli anni Cinquanta dell'Ottocento è più avanti, nella nascente antropologia fortemente marcata dal biologismo, del Tylor antropologo della fine del secolo oppure di Lombroso. Lombroso fu un grosso intellettuale e un grande ricercatore, ma viziato dall'idea che la biologia desse qualcosa di più serio e di più scientifico all'analisi dell'uomo. Era il trionfo dell'evoluzionismo, e quindi le sue teorizzazioni si possono comprendere, ma il risultato della loro caricatura è tuttora un problema.

Certo trent'anni prima Marx ed Engels, in un celebre testo poi chiamato – non è il titolo originale – *L'ideologia tedesca*, avevano già formulato elementi per superare quest'antinomia. Io ho segnato qui un pezzo de *L'ideologia tedesca*: vi ricordo che il testo de *L'ideologia tedesca* è stato scritto da Marx e da Engels nel 1846 e fu pubblicato per la prima volta soltanto in Unione Sovietica nel 1932. È curioso questo fatto, questo superamento dello stesso interesse del dibattito marxista nei confronti di questo testo. Scrivevano: «Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza

di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione biologica di questi individui e il loro rapporto che ne consegue verso il resto della natura», quindi di fatto la fondazione del carattere biologico, «però», continuano:

si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole, ma essi cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro stessa organizzazione biologica: producendo i loro mezzi di sussistenza gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.

Questo snodo, che vede nella pratica del lavoro, cioè nella capacità di trasformare la natura in beni fruibili da parte dell'uomo, il momento del distacco dalla pura biologia – se vogliamo, dalla condizione puramente animale (ma l'uomo rimane ugualmente animale) – è fondamentale perché ci fa capire un dato che oggi è chiaro per gli antropologi: cioè che l'evoluzione dell'uomo è andata in questa direzione, cioè soprattutto come evoluzione del cervello, perché fin dall'inizio è vissuto in piccoli gruppi, in piccole comunità che sono andate scoprendo la possibilità di modificare il proprio contesto naturale producendo, attraverso questa attività che noi chiamiamo lavoro, beni fruibili.

Ora, questo dato è il salto di qualità, o meglio esso marca il salto di qualità nel passaggio dal comportamento puramente animale dei primi ominidi a un comportamento che possiamo chiamare *sociale*, nel senso che si individua una capacità progettuale di cambiamento della natura attraverso interventi che noi chiamiamo *di lavoro*, perché in questa maniera la natura viene trasformata in beni che l'uomo può utilizzare, prima di tutti i beni alimentari.

Questo è importante perché ci dà una chiave di passaggio dal biologico al sociale e imposta un discorso che rimarrà fondamentale in antropologia: cioè che non è possibile comprendere il comportamento umano se non come sviluppo nel sociale di qualcosa che ha un fondamento biologico e solo così noi abbiamo una fondazione scientifica, diciamo, una teoria del comportamento integralmente scientifica.

Dunque, l'uomo si muove in una rete di rapporti sociali, e in qualche modo tutto il lavoro, tutta la produzione dell'uomo è una produzione che si determina nel sociale come impresa collettiva: l'uomo può anche lavorare individualmente, ma il lavoro e lo scambio dei prodotti è un'operazione collettiva che non ha senso se l'uomo fosse fuori da un sistema sociale, an-



corché un sistema sociale minimo. Per questo, il salto di organizzazione sta proprio nel fatto che gli uomini, determinati in termini biologici, stanno uniti e insieme producono le loro stesse condizioni di esistenza creando perciò un contesto di esperienze.

Qui è il salto di qualità fondamentale: attraverso la modifica delle condizioni di esistenza prodotte dal lavoro l'uomo produce gli stimoli che costituiranno l'oggetto della propria esperienza. In altre parole, l'uomo ha esperienze tutte mediate dall'esistenza di un contesto sociale, e questo è fondamentale per la sua formazione psicologica, per la produzione culturale. Io sottolineo l'assoluta importanza in antropologia di comprendere l'autonomia di funzionamento del sistema sociale rispetto alla natura biologica degli individui per cogliere, al contempo, l'integrazione fra questo livello sociale e la costituzione biologica degli individui.

Ripeto qui – forse qualcuno l'avrà già sentita – una metafora che uso spesso perché mi sembra la più evidente e la comprensione è immediata. La metafora è questa: tutti sanno che l'acqua è fatta di ossigeno e di idrogeno, che l'ossigeno è una molecola bivalente, se volete, questo è un po' meno noto, ma comunque sapete tutti che due atomi di idrogeno si uniscono a un atomo di ossigeno e formano acqua. Apparentemente l'acqua è solo il risultato dell'intersezione fra due atomi di idrogeno e un atomo di ossigeno; però il fatto strano è questo: che le caratteristiche qualitative dell'acqua non hanno niente a che fare né con le caratteristiche dell'idrogeno, né con le caratteristiche dell'ossigeno. E che cosa significa da un punto di vista teorico generale? Che quando in natura noi facciamo un salto di qualità e degli addendi cessano di essere addendi di una somma sparpagliata ma diventano gli addendi di un sistema, è il sistema che detta le regole, è un fatto nuovo, che non si risolve nella semplice somma dei suoi addendi. Questo è fondamentale perché, voi capite, da un simile punto di vista viene fuori un'impostazione teorica decisiva per l'antropologia e direi per le scienze in generale, cioè che il sistema detta sue proprie regole, ma non ha niente di più che i suoi elementi costitutivi. Voglio dire, non è che ci sono un atomo di ossigeno e due atomi di idrogeno e per diventare acqua c'è un padreterno che gli dia un'anima! Non c'è niente di più, ma c'è il fatto che questi elementi si organizzano come un sistema e una volta che questo si produce, funziona con leggi autonome rispetto al funzionamento dei suoi singoli elementi costitutivi.

Ciò avviene nel passaggio dagli atomi alle molecole, ma avviene anche fra gli individui e i sistemi sociali: un sistema sociale si muove secondo regole

che non possono essere ricavate dalla conoscenza delle caratteristiche psicologiche dei singoli individui, perché i singoli individui, nella misura in cui stanno dentro a un sistema, sono influenzati dall'esistenza del sistema che funziona in modo autonomo rispetto alle regole di funzionamento biologiche dei singoli individui. Non so se è chiaro, ma questo è l'unico modo di fondare un'antropologia scientifica ed è un modo totalmente coerente con le impostazioni che ci dà Marx e che poi è stato ripreso da una serie di pensatori.

Per fare un esempio molto più recente e italiano, Massimo Aloisi, che è stato uno dei grandi patologi generali del periodo successivo alla Liberazione, ha lavorato proprio su questo e ha formulato molto bene la teoria dei salti di qualità organizzativa quando si passa da un elemento a un sistema di elementi. Il che significa, in pratica, che la condizione umana si muove e va esaminata a due livelli di organizzazione, che sono autonomi ma integrati: il livello di organizzazione biologico nella sua natura individuale e il livello di organizzazione sociale del sistema in cui gli individui stanno. Non è poca cosa, come risultato, e lo stesso termine "salto di qualità" che usa Engels – lo usa spesso anche Marx – per indicare questo tipo di situazione, come dire, descrive abbastanza bene quello che stiamo dicendo perché è come se salendo di organizzazione ci fosse qualche cosa che modifica la natura delle leggi che regolano i singoli elementi.

Un punto direi decisamente caratterizzante un'antropologia marxiana e gramsciana, è quello della definizione della cultura e di come la cultura si rapporti alle condizioni materiali d'esistenza. Molte antropologie, anche moderne, hanno tentato di spiegare i fenomeni culturali attraverso la loro storia: in altre parole, se volessimo semplificare, potremmo dire che il romanticismo, inteso come forma culturale, intellettuale dell'inizio del secolo scorso, si sviluppa perché la gente era stufa del classicismo! Però ad un certo punto la gente si *stufa* del romanticismo e crea il positivismo! Per fare un esempio molto banale. In realtà, la ricerca scientifica ci mostra una cosa che Marx dice molto bene (poi vi leggo la frase): le idee non hanno storia, la storia delle idee è la storia del rapporto fra le idee e le condizioni del sistema sociale. Non si comprende il cambiamento culturale e la formazione di orientamento dei modelli culturali se non rapportiamo questi modelli culturali alle condizioni materiali in cui vivevano gli uomini che hanno prodotto questi modelli. Fuori da questo non c'è possibilità interpretativa. Le idee non hanno storia, ha storia il rapporto fra le idee e gli uomini che producono queste idee da posizioni storiche determinate. Solo la conoscenza del processo attraverso il quale uomini determinati, in situa-

zioni storiche determinate, producono idee determinate ci può far capire il processo di formazione delle idee, ma le idee come tali non derivano solo da altre idee perché passano attraverso la mediazione della coscienza degli individui. Questa è una coscienza storicamente determinata, che si muove in risposta agli stimoli e alle esperienze che hanno gli uomini in condizioni storiche determinate. Anche questo è un punto fondamentale che distingue un'antropologia di formazione marxiana da altre antropologie fondate su storie delle idee fatte in altro modo.

Ora, c'è un brano che nuovamente traggo da *L'ideologia tedesca*, che è una miniera dal punto di vista antropologico:

La produzione delle idee e delle rappresentazioni della coscienza è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e le relazioni materiali degli uomini, che sono il linguaggio della vita reale, le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, delle loro idee, ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che gli corrispondono, fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita.

Sinteticamente qui è formulato il discorso che stavo facendo, cioè il fatto che la storia delle idee è la storia degli uomini che producono delle idee partendo da condizioni storiche determinate. E qui c'è la famosa frase che viene spesso citata:

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca

(tenete presente che il testo *L'ideologia tedesca* è anche una polemica contro le ideologie e la filosofia tedesca dell'epoca, particolarmente hegeliana)

che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè, non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte al contrario dagli uomini veramente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e dei vichi ideologici di questo processo di vita. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia, esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale, le loro relazioni materiali trasformano insieme a questa loro realtà anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero: non è la coscienza che determina la vita ma la vita che determina una coscienza.

Queste frasi potrebbero essere considerate fondative di una antropologia moderna, scientifica, tutto sommato abbastanza prima che venisse formulata una teoria antropologica con questo nome.

Ora, per chi conosce in qualche modo il pensiero marxiano vorrei fare una serie di osservazioni: molto spesso si è sottolineata l'importanza del discorso di Marx sul rapporto cosiddetto fra struttura e sovrastruttura, cioè tra le forme organizzative della produzione e le relazioni sociali che questa produzione determina e la produzione di fenomenologie che sono il risultato di questo modo di produrre e di relazionarsi. E si è detto per esempio che le strutture giuridiche sono l'espressione di rapporti reali, di classe e di organizzazione sociale che codificano delle regole di comportamento funzionali al permanere di questo tipo di sistema sociale. Il ché è vero, non c'è problema, ma io ritengo – al contrario di molti – che il punto fondamentale che ci interessa per la fondazione di un'antropologia scientifica non è tanto quello del rapporto fra struttura e sovrastruttura, ma quello che Marx indica come rapporto fra le condizioni materiali d'esistenza e le produzioni storiche della coscienza sociale.

In altre parole: non c'è dubbio che determinate strutture sociali producano determinate sovrastrutture, e come dico, la struttura legislativa è una sovrastruttura, infatti dopo la rivoluzione in Francia tutta la normativa giuridica della società è radicalmente cambiata. Nondimeno, ci sono anche forme del pensiero della soggettività sociale che non hanno carattere sovrastrutturale, perché per esempio lo sviluppo della ricerca scientifica è solo indirettamente legato alla forma delle relazioni sociali, come è stato molto bene messo in dubbio da un vastissimo dibattito che ebbe luogo proprio in Francia negli anni Sessanta del Novecento sulle riviste marxiste; e vorrei citare anche un uomo che peraltro non amo per niente, perché si chiamava Giuseppe Stalin, che fra le tante cose negative che fece rispose a un certo punto a un quesito che i linguisti sovietici gli posero. In Unione Sovietica si era sviluppato un dibattito sul fatto se la lingua fosse o meno una sovrastruttura e c'era tutto un orientamento della scienza linguistica sovietica che riteneva che la lingua dovesse essere annoverata fra le forme sovrastrutturali; altri erano contrari e fu fatto il quesito a quello che era il più abilitato a rispondere senza tema di contraddittorio da parte di questi ultimi! Stalin aveva già fatto un gran danno: intervenendo sul dibattito sulla genetica sovietica, aveva distrutto gran parte della scienza genetica sovietica perché si innamorò di una proposta che aveva anche un interesse ideologico e anche operativo, quella di uno scienziato che si chiamava Lisenko, ma con questo demolì praticamente la genetica sovietica. Eppure,

nel caso della lingua dimostrò un grande buonsenso. Fra l'altro c'è un testo in Italia, presentato da Giacomo Devoto, un linguista né bolscevico né particolarmente progressista, che introduce la pubblicazione delle risposte sulla linguistica di Stalin. Dice Stalin:

Scusate, se la lingua fosse una sovrastruttura, dopo la rivoluzione d'ottobre la lingua russa dovrebbe essere stata sconvolta! Perché se c'è stato un cambiamento radicale delle strutture esistenziali... e con la rivoluzione francese il francese dovrebbe essere stato rivoluzionato: così non è! E allora noi dobbiamo considerare che nella soggettività sociale esistono elementi che hanno carattere sovrastrutturale, cioè che tendono a cambiare rapidamente se cambia radicalmente il sistema sociale, e altri invece che hanno una loro storia che è legata ad altri elementi e che non cambia necessariamente in modo radicale quando cambia radicalmente il sistema sociale.

Si tratta di una affermazione importante perché ci consente di formulare una teoria della cultura senza per questo produrre una teoria della sovrastruttura. Questo lo dico a chi è interessato al dibattito marxista un pochino più dal di dentro. Perché quello che noi dobbiamo considerare, come dire, equivalente al termine che gli antropologi chiamano cultura, e che Marx molte volte chiama cultura, è però l'espressione che Marx utilizza quando parla di "coscienza sociale", di "forme storiche della coscienza sociale". La *coscienza* può essere immediatamente legata ai modi di produzione o legata a processi storici più complessi e quindi va studiata come gli antropologi studiano le dinamiche culturali, in rapporto alle varie determinazioni che vi intervengono.

Vedremo fra un momento come il formarsi delle forme culturali sia largamente influenzato da processi di controllo, ma per finire questo discorso su come la cultura segue i processi storici io farei un esempio. Credo che, per ragioni anagrafiche, quasi tutti quelli che mi ascoltano non hanno vissuto il momento in cui in Italia è entrata l'ideologia consumistica, che possiamo datare intorno agli anni Cinquanta e ai primi anni Sessanta del Novecento. Fu un effetto economico del capitalismo: a partire dagli Stati Uniti, e poi più tardi in Italia, arriva una fase di sviluppo che è legata alla necessità di un continuo aumento del mercato e che favorisce la genesi di ideologie orientate al consumo continuo. Ciò si ottiene attraverso una serie di procedimenti. Per esempio, il passaggio da un'economia precedente all'economia consumistica che tendeva a fabbricare oggetti che dovevano servire a lungo, all'economia consumistica che comporta per esempio la produzione di oggetti che durano poco coerente con un tempo di pace, in assenza di guerre, che consentono di consumare prodotti molto rapidamente – non a caso, ci sono grossi interessi dietro alle guerre. Ci sono solo

due modi funzionali a questo tipo di produzione e di sistema sociale che sono: da un lato, quello di produrre oggetti che durano poco e che consentono anche abbassamenti di costi di produzione e di prezzi di vendita; dall'altro l'allargamento progressivo del mercato a strati sociali sempre più ampi, che viene avviato negli Stati Uniti con una geniale politica economica che vede uno degli imprenditori principali del tempo, cioè Henry Ford, come suo protagonista. Non a caso Gramsci, dalla prigione, parla della fondamentale importanza del passaggio trasformativo della gestione economica dall'economia tradizionale capitalistica arcaica, diciamo, al neocapitalismo fordista.

Bene, quale è l'altro modo? Quello di fare invecchiare non soltanto gli oggetti, ma l'opinione che la gente ha degli oggetti, nel senso di produrre quella che è stata chiamata la "obsolescenza psicologica", attraverso la quale rapidamente ci si disaffeziona – come dicono i teorici dell'economia – agli oggetti abituali e ne necessitano altri. Su questo possiamo osservare come la politica economica attuale sia un intreccio costante di cultura ed economia, perché gran parte dell'economia stessa funziona a partire dal cambiamento dei modelli culturali e dalla capacità – l'esempio della moda è il più evidente – di rendere obsoleto ciò che si è comprato poche stagioni fa, per determinare una nuova stagione di acquisto.

Quello che però è fondamentale in tutto questo è mobilitare il risparmio in politiche di acquisto e di consumo molto intense: quando in Italia entrò una produzione di tipo consumistico e quindi la necessità di ottenere consumi rapidi, questo processo si scontrò contro una parte fondamentale della cultura tradizionale italiana, basata sull'etica del risparmio. Se andiamo a vedere con sguardo antropologico riusciamo a cogliere questa etica in una serie di proverbi, tipo: "Non fare il passo più lungo della gamba!", ovvero non investire soldi che non si è sicuri di avere, un'espressione legata fra l'altro a quello che in Veneto si dice: "Dio guardi il mal de note!", cioè la possibilità di ammalarsi, di aver bisogno rapidamente di pagare l'ospedale, il medico, etc. Questa resistenza culturale fu vinta in due modi: paradossalmente fu una grande vittoria popolare, quella del diritto alla salute, che aprì la strada al consumismo, perché la ragione fondamentale del "Dio guardi il mal de note" è che se fosse giunta una malattia, bisognava avere i soldi disponibili. Il Sistema sanitario nazionale fu un'enorme vittoria popolare.

Nondimeno la nostra antropologia è disincantata. Dunque, occorre osservare le varie dimensioni in cui i fenomeni si presentano: uno degli aspetti

fondamentali nella società italiana del cosiddetto “boom economico” fu che il diritto alla salute consentì di spendere tutti i soldi di cui si disponeva. C'era un'ultima resistenza, quella generica dell'ideologia etica del risparmio. In quei dieci anni vi fu una martellante azione di conversione culturale evidente soprattutto con l'ingresso della vendita a rate. Fate attenzione: questo esempio è utile per mostrare come un antropologo debba tenere conto di una serie molto ampia di fenomeni apparentemente lontani da quello che sta studiando. Perché solo se cogliamo l'effetto della riforma sanitaria e l'introduzione della vendita a rate riusciamo a capire come in Italia si passi dall'etica del risparmio all'etica del consumo. Abbiamo colto, in certe zone italiane, in quegli anni, un fondamentale passaggio: quello dagli anziani (considerati buoni padri di famiglia se conservavano soldi perché non si sa mai) ai giovani (considerati buoni padri di famiglia, appena sposati, se compravano un sacco di cose per i figli), perché nell'etica del risparmio l'amore si manifesta risparmiando, mentre nell'etica del consumo l'amore si manifesta comprando. Ma l'antropologo disincantato sa che questi due amori sono il risultato del passaggio dal paleo-capitalismo al neo-capitalismo: ecco come le questioni si collegano l'una con l'altra.

Risiede qui la questione del controllo sociale: questa si pone largamente in Marx intrecciata alle tematiche del cambiamento sociale, sulle quali io voglio dire una sola cosa per non perdere altro tempo: che la scoperta geniale dell'analisi storica marxiana è che un sistema cambia proprio se funziona. Cioè, in altre parole: attraverso il funzionamento secondo le proprie regole un sistema sociale introduce in se stesso contraddizioni che a un certo punto ne determinano il cambiamento. Vi faccio un esempio che riguarda l'Umbria in particolare, l'Umbria medievale: la fine del feudalesimo in Umbria è il risultato della formazione dell'economia artigiana delle nostre città – Perugia, Assisi, Gubbio – e della capacità degli artigiani di produrre sempre di più e di commercializzare i loro prodotti. Come avviene questo? Qui l'analisi marxiana consente una comprensione scientifica sufficientemente chiara. Gli artigiani erano la terza classe sociale del sistema feudale: vi erano i signori feudali, i servi della gleba, e nelle città c'erano gli artigiani, perché anche in un sistema feudale fondato su scarso commercio c'era la necessità di produrre mattoni, di tagliare le pietre, di fare degli aratri, di forgiare armi, quindi c'era la necessità di avere artigiani. Il lavoro artigiano è totalmente coerente con il funzionamento del sistema feudale; sennonché, proprio da questo funzionamento – e qui sta la genialità della teoria del salto di qualità marxiano – gli artigiani cominciano a migliorare le loro

tecniche e ad aumentare la loro produzione. A questo punto si aprono due problemi: se si aumenta la produzione si guadagna di più, quindi è favorevole al guadagno l'aumento della produzione, è una cosa che piace; però perché serva ad aumentare la produzione bisogna vendere e bisogna avere numerose braccia produttive. Questo mette in contraddizione le strutture artigiane urbane col mondo feudale, perché da un lato l'accesso di manodopera nelle città per fare gli artigiani urta contro la legislazione feudale della servitù della gleba che era inamovibile: il servo della gleba apparteneva al territorio governato dal feudatario. Quindi un servo della gleba che veniva a Perugia per diventare artigiano urtava contro la morale e la legislazione feudale. In secondo luogo, gli artigiani perugini, se volevano vendere seta a Siena o dovevano andare verso Siena col commercio, si imbattevano in decine di balzelli, perché ogni feudo chiedeva un balzello, per cui la seta che lavorata a Perugia costava cento e poteva essere venduta per centoventi con vantaggio per gli artigiani, costava trecento o quattrocento a Siena, per tutti i balzelli che i commercianti dovevano pagare ai feudatari. Qui si crea una seconda contraddizione: lo sviluppo del mondo artigiano urta contro la legislazione feudale e della inamovibilità dei servi della gleba e urta contro la legislazione del diritto dei signori feudali di introdurre balzelli. Quale è la risposta? A un certo punto, quando gli artigiani dell'Umbria, come quelli della Toscana, diventano sufficientemente forti noi assistiamo a due fenomeni interessanti: da un lato, alla costruzione delle mura urbane e alla ricostruzione delle mura urbane – c'è nei verbali di allora! – per evitare le vendette dei signori feudali sulle città considerate centri di rivoluzione; e dall'altra si costruiscono – e le possiamo vedere andando a Siena – una serie di torri sulle colline, che comunicavano coi “fuochi”. Esse non erano più torri feudali, erano torri della nuova classe artigiana che comunicavano i movimenti delle gendarmerie feudali e del brigantaggio legato al feudalesimo. A questo punto le città artigiane sono in guerra coi signori feudali; non solo, ma questa guerra col sistema feudale si riflette anche a livello feudale: per esempio mettendo in discussione il diritto feudale di disporre dei contadini sul territorio, il diritto feudale di imporre balzelli e soprattutto si creano due elementi nuovi, che sono l'inizio della modernizzazione nel nostro Paese. Da un lato l'etica del lavoro (mentre tutta l'etica feudale disprezza il lavoro, l'etica artigiana, delle città umbre, toscane, lombarde di quel periodo invece sottolinea l'importanza etica del lavoro) e l'altro elemento è che nasce la ideologia della libertà di commercio, cioè la possibilità per chiunque produca qualcosa di portarla a un punto di vendita senza interessi parassitari che interpolino il costo o



il prezzo del prodotto, e si crea inoltre l'inizio della cultura democratica, perché il mondo artigiano si organizza collettivamente – al contrario del sistema feudale – per corporazioni, e le corporazioni sono organismi sostanzialmente democratici. Se si va a guardare la legislazione perugina di quegli anni si nota come le cariche siano elettive, sostanzialmente. C'è per esempio tutta l'analisi che abbiamo fatto sulla legislazione urbanistica di Gubbio nel Trecento, c'erano le assemblee popolari che decidevano le cose, perché in questo contesto nasce per la prima volta l'idea del diritto degli uomini all'autogestione delle loro condizioni di vita. Siamo di fronte a una vera e propria rivoluzione, ma questa rivoluzione nasce da contraddizioni del funzionamento dello stesso sistema feudale e produce una cultura nuova, cioè, da quel momento in poi in Europa l'etica del lavoro, la libertà di commercio, l'ideologia democratica continueranno a serpeggiare fino alla nostra epoca, sia pure con alcune contraddizioni. Questo esempio può mostrare come un'analisi marxiana sia utile a comprendere, e non solo a descrivere, quello che succede nel corso dei processi storici.

Andiamo verso le conclusioni. Dicevo, il controllo sociale. Il controllo sociale è – come sanno quelli che studiano antropologia – l'insieme dei processi attraverso cui i poteri organizzano e orientano il comportamento degli individui in maniera funzionale alla gestione di quel potere. In altre parole: nella misura in cui il controllo sociale feudale funzionava la gente non faceva commerci fuori dal contesto o, appunto, pagava; ora, Marx ed Engels elaborano su questo una serie di osservazioni e fondano una teoria del potere che scopre che i gruppi dominanti di una società sono quelli che hanno, nel sistema produttivo, una funzione dominante. In altre parole, per usare una frase un po' banalizzata, ma la dico tanto per intendersi: chi ha in mano i mezzi di produzione domina la società. Bisogna intendere in un modo molto largo il possesso dei mezzi di produzione, perché non riguarda necessariamente solo la proprietà, in senso borghese. Per esempio, per capire in termini marxiani come si è costituita in Unione Sovietica la casta burocratica, dobbiamo fare riferimento al fatto che questa casta burocratica aveva il potere di decidere la ripartizione del reddito nazionale in chiave quinquennale, in altre parole poteva decidere se gran parte del reddito tornava alla massa della popolazione o invece si concentrava in alcuni gruppi di potere. Ma questi gruppi, queste caste burocratiche, come sono state chiamate, che avevano la loro ideologia nello stalinismo e che avevano in qualche modo tradito gli ideali della rivoluzione d'ottobre, non erano proprietari dei mezzi di produzione, eppure il sistema sociale che si era venuto creando alla fine degli anni Trenta in Unione Sovietica li faceva

arbitri di decisioni che comportavano la possibilità di decidere la ripartizione del reddito in piramidi larghe o in piramidi alte.

Ciò vuol dire che il problema del potere è il problema della possibilità di potere dei gruppi che in qualche modo dominano, decidono gli orientamenti di fondo del sistema produttivo. Quello che è importante – è stato sottolineato già da Marx, ma è stato largamente sviluppato da Gramsci – è che (per usare un linguaggio più strettamente antropologico) il controllo sociale si svolge a due livelli: c'è, sì, il controllo repressivo contro chi si comporta in maniera difforme alle regole del funzionamento di un certo sistema sociale – contro questi scatta una politica repressiva che è quella delle prigioni, della polizia, della magistratura, cioè quello che in qualche modo garantisce a un sistema sociale la sua sopravvivenza come sistema–, ma già Marx sottolinea fortemente come le “classi dominanti” riescano a essere dominanti non tanto e non solo perché hanno la forza, la capacità e la violenza di imporre la loro realtà, ma anche perché riescono a forgiare le coscienze. Cioè, in altre parole l'elemento centrale, che già Marx sottolinea in una celebre frase che adesso non vi leggo, è molto lunga, ma il suo senso è molto chiaro, è che le idee dominanti sono quelle della classe dominante: in realtà sarebbe più corretto dire che le idee dominanti sono le idee che la classe dominante produce perché siano condivise dalla massa della popolazione, anche se poi la classe dominante come tale pratica altre idee. Ma questo fatto spiega uno dei grandi enigmi storici: nel corso di tutta la storia umana le maggioranze della popolazione sono state sfruttate e sono state in pessime condizioni, rispetto alle minoranze che sono state sempre bene. Non si comprende perché, in tutta la storia umana, le maggioranze hanno consentito che le minoranze stessero molto meglio di loro! Gli schiavi che hanno costruito le piramidi avevano di fronte una classe dominante limitatissima, e così i servi della gleba, e così gli schiavi romani, e tuttavia salvo alcuni episodi di ribellione la storia dell'uomo ci dice che la subordinazione viene accettata, e viene accettata perché i gruppi dominanti riescono a produrre una cultura e a fare assimilare una cultura che determina come ovvia la condizione di subalternità. E questo avviene attraverso l'utilizzazione di una serie di strumenti istituzionali che possono essere la scuola, i giornali, i mezzi di comunicazione di massa e mille altri strumenti, a partire dalla famiglia, che specie nelle epoche in cui la famiglia è autoritaria, con il padre che comanda, in qualche modo rappresenta la struttura autoritaria dello Stato. E quindi noi abbiamo momenti eccezionali in cui le maggioranze si ribellano e momenti normali, nel corso della storia, in cui non si ribellano.

Ieri, in una relazione che ho fatto a Siena, mi è capitato di leggere una frase di Montaigne, filosofo francese del Cinquecento, che racconta, di tre Indiani d'America che sono stati invitati a metà del Cinquecento a vedere le bellezze dell'Europa, la ricchezza dell'Europa. E si racconta che sono stati ricevuti dal re di Francia, da Carlo IX, che, si dice, fece loro vedere quanto erano belle le città, lo splendore del regno, etc. Poi viene chiesto a questi tre Indiani –ci interessa perché non avevano subito il processo di formazione delle coscienze, erano fuori: una delle ragioni per cui non si è influenzati dalle idee dominanti è quella di esserne “fuori” –: «Cos'è che vi ha meravigliato di più?», ed essi danno tre risposte, ma l'ultima, la più importante, è quella che dice:

Mah, noi non riusciamo a capire perché abbiamo visto che c'è della gente che mangia tanto, che vive benissimo, che vive negli agi, che meglio di così non si può immaginare, e c'è una gran parte della gente che muore di fame: quello che non riusciamo a capire è perché quelli che muoiono di fame non appiccano il fuoco alle case di quelli che vivono bene e non li fanno fuori!

Ora, questa frase di tre Tupù, indiani importati in Francia nel Cinquecento, ma non condizionati, ci dice come alcune cose, apparentemente abbastanza ovvie, non si producono perché esistono dei fenomeni che impediscono che si producano. Questa ovvia considerazione è bloccata da una ideologia della società che vede la società come qualcuno che è la testa, qualcuno che è le mani, qualcuno che è i piedi, ma senza la testa non si può vivere e perciò tutto va bene. Il grande merito, secondo me, di Gramsci, ma prima ancora di Gramsci di Lenin... (e, detto tra parentesi, non è un caso che questi grandi dirigenti politici fossero anche dei grandi intellettuali, persone che avevano studiato, vissuto e che avevano dato prova di fermezza nelle prigioni, nelle torture, in un'“anarchia” estremamente difficile) è che aveva sottolineato l'importanza dei processi di *egemonia*, cioè di quei processi di controllo primario, come diciamo oggi in antropologia, che sono formativi dell'opinione pubblica, prima ancora che qualcuno devii e su di lui ricada il secondo momento del controllo sociale, quello della repressione, che è sempre minoritario.

Perché badate: la grande maggioranza delle persone segue esattamente le regole determinate dal controllo primario, cioè dai processi di egemonia; anche il più efferato criminale può essere un buon padre di famiglia, forse ama i cani, ama perfino la moglie a volte, ama i figli, si veste normalmente, mangia le bistecche come gli altri, le patatine arrosto, è normale, salvo in una frazione della sua vita. Ma la grande maggioranza dei nostri comportamenti è conforme, perché il controllo primario funziona. Se non funziona,

quando non funziona, come mostra una serie di ricerche antropologiche, per esempio sulla microcriminalità, sulle bande criminali in America, etc., che spiegano perché in alcuni casi il controllo normativo non ha funzionato. Tuttavia nel complesso funziona. Perciò il controllo repressivo, che scatta nei confronti di chi non si è comportato conformemente, avviene in una minoranza di casi.

Gramsci analizza molto bene questo processo. Se avete letto in parte Gramsci lo avete visto. Gramsci sottolinea una serie di cose, per esempio che nelle società complesse come la nostra i processi di conformazione alle idee dominanti avvengono attraverso la deviazione di una serie di istituzioni, cioè, proprio nelle società complesse esistono istituzioni che si pongono di fronte al cittadino non come emanazione diretta delle idee dominanti, ma apparentemente in modo neutro. Noi potremmo antropologicamente fare un'analisi dei valori che vengono trasmessi nella scuola, ma la scuola non si pone ufficialmente come una mano lunga delle classi dominanti, anche perché è un terreno di dibattito. E tuttavia tutte queste istituzioni, a ben vedere, analizzandole, si manifestano come elementi propulsivi di un certo stile di vita. Se noi analizziamo i modelli culturali proposti dalle canzoni di San Remo noi vediamo esattamente che viene fuori un modello della donna, un modello di amore, un modello di disimpegno politico... eppure sono le canzoni del Sessantotto... Morandi e il Vietnam, per esempio. Certo, non vi ricordate di allora, ma questa canzone viene ancora ogni tanto trasmessa. Pensate anche alla pubblicità in cui si dà poca informazione sulle caratteristiche del prodotto ma molte sulle forme fisiche delle donne che li presentano! Cioè, dietro ad ognuna di queste cose si tratta di vedere che modello di comportamento, di etica *viene* proposto, per cui paradossalmente il problema non sono i telegiornali, il problema è tutto il resto, perché è con tutto il resto che viene fuori il modello di comportamento dove non c'è nemmeno la barriera critica di un minimo di consapevolezza. Questo è molto importante, ed è importante quel tipo di analisi antropologica, che è l'analisi dei contenuti delle comunicazioni di massa, perché passano in gran parte attraverso le ideologie degli stili comportamentali. Senza tali consapevolezze critiche non capiremmo noi antropologi perché la gente cambia idea, perché si comporta in un certo modo. Hai voglia a dire che sei televisioni non contano: hai voglia se contano! Da un punto di vista altrettanto neutrale – potrei simpatizzare per Berlusconi, ma non lo faccio! – bisogna dire che un uomo che era fuori completamente dal panorama politico italiano in pochi mesi è riuscito ad attrarre l'attenzione dell'opinione pubblica. Se l'avessi provato io o uno di voi non ci sarebbe

certo riuscito! Allora è inutile dire che non è importante possedere televisioni, che non è importante possedere strumenti di comunicazione di massa. Questo è il risultato: se io possiedo mezzi di comunicazione di massa parlo a milioni di persone, se non possiedo mezzi di comunicazione di massa facciamo come noi oggi, al massimo il microfono, più in là non si va! Ecco perché se io mi mettessi a gareggiare con Berlusconi perderei: non perché non ho ragione – ho sicuramente ragione! – ma per il fatto che lui ha le televisioni e può risponderne quello che gli pare.

Ora, da questo punto di vista il contributo gramsciano è stato fondamentale e direi anche molto raffinato, perché l'analisi della funzione degli intellettuali che fa Gramsci come mediatori di strati sociali, come elaboratori di un pensiero funzionale a certi strati sociali è fondamentale e l'analisi dei processi di circolazione culturale che fa Gramsci, da cui nasce un nuovo modo di fare ricerca folclorica, per cui si parla di "cultura delle classi subalterne", supera l'antinomia di due scuole precedenti: i romantici, che dicevano che tutta la cultura delle classi popolari è autoprodotta, e gli idealisti, come Croce, che dicevano che tutta la cultura popolare è il risultato frammentato e mal capito di elaborazioni culturali prodotte dalle classi dominanti. Gramsci dice che si tratta di un "misto" molto complesso che nasce dall'esperienza reale delle classi popolari, ma dentro processi di egemonia di cui fa parte il parroco, di cui fanno parte oggi la radio e le televisioni, di cui fa parte una serie di elementi eterogenei, per cui è un mix estremamente complesso e solo un'analisi antropologica raffinata, fortemente scientifica ci permette di capire l'origine dei vari elementi e il senso complessivo della cultura popolare, che è ad un tempo passiva e reattiva e si deve anche capire che è attiva dove le classi popolari intervengono direttamente sulla natura. Per esempio, non è un caso che l'aspetto più forte e più consapevole della "medicina popolare" sia quello delle erbe: perché i contadini conoscono le erbe, ci lavorano, non hanno bisogno che gli arrivi dall'alto l'ideologia delle erbe, perché è la loro esperienza quotidiana. Mentre altri aspetti della medicina vengono dalle classi colte, dalle classi dominanti, dai gruppi medici, etc. Quindi occorre raffinatamente analizzare queste cose e capire come funzionano.

Siamo arrivati in qualche modo alla conclusione. Ho cercato di dimostrare che i nodi fondanti di una (nuova) antropologia, cioè il rapporto tra la condizione biologica e la condizione sociale dell'uomo, il peso che hanno le strutture produttive nella formazione delle forme storiche del modo di pensare della gente, cioè della cultura, e il peso di strumenti di conversione culturale, cioè di controllo sociale nella determinazione dei fenomeni

storici, questi tre elementi sono stati fortemente analizzati in modo demistificante da una linea di pensiero che appunto va da Marx a Gramsci, e che continua, perché il pensiero di Ernesto de Martino – parlo degli antropologi – è lo sviluppo *creativo* di gran parte delle posizioni di Gramsci sulla questione delle classi subalterne.

Rimane un'ultima cosa per concludere, che ci viene ancora una volta dal pensiero marxiano e da quello gramsciano, cioè il rapporto tra la ricerca scientifica e l'impegno sociale. È caratteristico del pensiero antropologico e di ricerca sociale, di Marx e di Engels, di Labriola e di Gramsci, di Ernesto de Martino, l'idea che la ricerca serva a qualcosa. E se vogliamo trovare un punto di riferimento allora lo ritroviamo in una notissima formulazione di Marx, che è quella della circolarità del rapporto fra il pensiero e la pratica, fra la teoria e l'intervento sociale, nel senso che l'uomo conosce la realtà intervenendo su di essa. Badate, l'uomo non conosce la realtà pensando su di essa, ma pensando dopo aver tentato di intervenire sulla realtà; gli uomini hanno capito come si faceva a scheggiare la pietra, nel Paleolitico, provando a scheggiarla, poi hanno estratto le leggi, se vogliamo chiamarle così, su come si scheggia la pietra. E tutta l'opera di costruzione cognitiva dell'uomo è il risultato di una riflessione su una pratica, quindi da questo punto di vista la circolarità, cioè il rapporto fra conoscenza e prassi, è un elemento centrale del pensiero marxiano e gramsciano.

Inoltre, è un elemento centrale anche per una riflessione sull'*uso sociale* della ricerca sociale. Cioè, in altre parole: se c'è una circolarità vuol dire che chi conosce di più incide di più, perché conosce le leggi di funzionamento delle cose su cui lavora; se io conosco come funziona la psiche dell'uomo posso influenzare più facilmente la psiche dell'uomo. E se vogliamo una riprova di questo possiamo analizzare le decine di migliaia di dollari che negli Stati Uniti sono stati spesi nella ricerca psicologica sulla conversione del comportamento e in particolare per le attitudini all'acquisto, oltre che per la propaganda. Sottolineo una cosa in proposito: non si tratta di inchieste ideologiche, ma di ricerche scientifiche. Sono state investite decine di migliaia di dollari, perché le conoscenze che derivavano da queste ricerche consentivano di intervenire sul comportamento di acquisto in modo scientificamente fondato, conoscendone il funzionamento.

Molte volte ci muoviamo dentro i nostri supermercati, anche quelli della Coop, senza essere consapevoli della quantità di ricerche che a partire dagli anni Trenta sono state fatte sul comportamento di acquisto. Eppure, quando una persona entra in un supermercato c'è una dilatazione delle

pupille, ad esempio, sperimentalmente analizzata dalla ricerca scientifica. C'è una attivazione di stimolanti organici. Il fatto che il prodotto sia messo in una scansia o in un'altra è il risultato di ricerche infinite per capire dove posa l'occhio, dove conviene concentrare l'attenzione. Ci sono ricerche precise sul fatto che con la musicchetta si spende di più, perché si entra in uno stato euforico. Voi lo sapevate? Siamo continuamente oggetto di condizionamenti che, se vogliamo, sono scientificamente fondati. Allora il problema è chi fa la ricerca e a che fini. Il nostro ruolo è tutto qui.

Allora, da questo punto di vista la mia conclusione è sostanzialmente questa: vedete, il momento della ricerca vero e proprio è un momento strettamente scientifico, in cui quello che conta è conoscere, quindi è in qualche modo neutrale. Una volta che impongo come oggetto della ricerca un fenomeno, quello che conta è interpretarlo e la scienza è tanto migliore quanto più io ho epistemologicamente fondato le procedure di ricerca. Nondimeno, il problema è che la scelta dell'oggetto di ricerca e le capacità e le possibilità di uso sociale dei risultati della ricerca non sono neutrali, perché da un lato gli investimenti per la ricerca, ma anche le idee funzionali a produrre ricerca, e dall'altro lato la possibilità di usare i risultati della ricerca, non sono uguali per tutti. È come la storia delle televisioni: io posso usare i risultati della ricerca se ho le possibilità di investimento, di organizzazione, di persone che in qualche modo controllo, per utilizzare questi risultati. Allora il vero problema è a monte e a valle, ma a monte e a valle significa: chi decide su cosa devo fare la ricerca? Perché se è vero che le conoscenze servono per incidere di più sulla realtà, non è indifferente che cosa conosco; ai fini della politica di mercato è importante conoscere quella parte della psiche umana che riguarda la formazione dei comportamenti di acquisto. Mentre per esempio una ricerca su quella parte della psiche umana che consente l'estasi di fronte a un fenomeno sacrale non è stata finanziata: non è stata finanziata semplicemente perché non serviva a quelli che avevano la possibilità di finanziare la ricerca!

Quindi è vero che al momento della ricerca corrisponde un obiettivo strettamente conoscitivo, ma su cosa fare una ricerca si giocano le strategie fondamentali di tutti gli investimenti connessi alla ricerca. E non a caso non si fanno ricerche in certi campi e si fanno ricerche in certi altri. Non solo, ma i risultati della ricerca possono essere utilizzati come piattaforma conoscitiva, come il capitale aggiunto di un intervento sociale, solo da alcuni o comunque più da alcuni che da altri. E noi arriviamo al capolinea: per una serie di ricerche finanziate il ricercatore, l'antropologo deve consegnare i risultati e i suoi materiali diventano di proprietà del committente.

Allora per esempio nell'etica professionale dell'antropologo questo è un problema che va considerato: accetto di fare ricerche che non sono messe a disposizione di tutti ma vengono utilizzate da un gruppo per produrre certe operazioni sociali, quale che sia il gruppo? Oppure proprio perché è quel gruppo il committente, la faccio? Ma quello che è importante è l'essere consapevoli che la piattaforma conoscitiva che esce da una ricerca serve a qualcosa, serve a rendere più operativo, più efficace, più rapido l'intervento di qualcuno.

Ecco perché ancora una volta l'analisi del rapporto fra ricerca e sistemi di potere diventa fondamentale e da questo punto di vista l'insegnamento che ci viene da Gramsci e da Ernesto de Martino è fondamentale. Io volevo, per felicità di Gianni Pizza, leggere la famosa frase in cui de Martino rimembra l'inizio della sua ricerca sociale, che comincia quando lui entra in rapporto con i contadini pugliesi come commissario della Federazione socialista di Lecce, e dice:

Proprio negli anni che seguirono la Liberazione, in qualità di commissario della Federazione socialista di Lecce mi accadde di incontrarmi con una umanità che fino ad allora aveva avuto per me un'esistenza sostanzialmente convenzionale, quale potevano offrirmela la letteratura meridionalistica, la tradizionale storiografia etico-politica, le assai noiose e frigide scritture folcloristiche.

Siamo di fronte a un intellettuale, impegnato politicamente, che entra in rapporto per la prima volta con una classe sociale che in realtà non conosce, per la quale si sente impegnato, ma che in realtà conosce soltanto attraverso letture prodotte da gruppi non direttamente connessi a questi strati sociali. Poi fa un riferimento storico:

Il primo incontro fra civiltà occidentale e i primitivi dell'ecumene si compì attraverso conquistatori, commercianti e funzionari coloniali, e non sostanzialmente diverso fu l'incontro fra lo Stato italiano e l'*ethnos* del mezzogiorno e delle isole, il dolorante mondo dei suoi contadini.

Qui c'è la consapevolezza che fino a quel momento l'incontro si è verificato fra potenti e non potenti. E questo, badate, è fondamentale, perché una teoria della ricerca etnografica non può non partire da una consapevolezza delle condizioni dell'incontro fra chi fa ricerca e chi è l'oggetto della ricerca. Questo determina un rapporto di potere, di possibile comprensione e comunicazione che solo conoscendo entrambi i poli può essere in qualche modo correttamente formulato. E qui c'è il celebre testo demartiniano utilizzato molte volte nei libri come esergo, per esempio. Con trenta anni di anticipo sulle scoperte soggettiviste dell'antropologia statunitense, de



Martino sottolinea l'importanza che nella ricerca l'antropologo metta in discussione la sua stessa cultura, non soltanto quella di coloro che analizza:

Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un compagno, come un cercatore di uomini e di umane e dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità e che vuol rendersi partecipe insieme agli uomini incontrati, [non oggettivandoli, come nell'antropologia positivista], nella fondazione di un mondo migliore, in cui migliori sarebbero diventati tutti: io che cercavo e loro che ritrovavo, in un comune obiettivo di consapevolezza e di liberazione al centro dell'incontro. L'essere tra di noi compagni, cioè l'incontrarsi per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituì una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica, cioè al fine di rammemorare anche quella loro storia passata che non poteva in modo immediato essere attuale e comune e che in ogni caso era da ricacciare lontano e da sopprimere».

Qui noi abbiamo proprio la teorizzazione che si ritrova in altri testi di de Martino, il fatto che l'antropologo entri in rapporto con altri uomini con il comune progetto di liberazione, non attraverso una semplice analisi fotografica, sia pure interpretativa della condizione degli altri. Ed è questo mettersi in discussione che è oggi il fondamento – ritenuto tale – della ricerca etnografica. Ma non può essere visto né come ricerca solo della soggettività dell'antropologo, come predicano alcuni nostri colleghi americani, né anche solo come conoscenza della cultura che sta dietro all'antropologo, perché il problema è proprio nel rapporto e nell'incontro fra questa cultura, questa personalità dell'antropologo e la cultura e la personalità che sono sì oggetto della ricerca, tutti provvisoriamente inseriti nel contesto della ricerca etnografica, al fine però di un progetto che metta insieme gli uni e gli altri, in vista di una prospettiva di liberazione. Grazie.



## *Il nesso casa-salute prima e durante il Covid*

### *Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma*

Osvaldo Costantini, Serena Caroselli

Università di Messina - Università IUAV di Venezia  
[osvcostantini@unime.it; scaroselli@iuav.it]

#### Abstract

*The Home-Health Connection Before and During the Covid. The Case of Two Women in Housing Squat in Rome*

This article aims to investigate the link between the right to housing and the access to health, focusing on the impact that Covid19 has produced on the most disadvantaged sections of the population. In particular, we explored – through two ethnographic cases – the experience of two migrant women living in a housing occupation in the Roman suburb. The ethnography highlights the way in which structural violence is expressed starting from the axes of gender, race and class, and how, in the neoliberal city, access to the dimension of living is one of the elements in the production of a necropolitical space in which a series of social economic and political dynamics – the lack of public housing, the legal status, the fight against “illegal occupations” – limit people’s access to health and expose them to the risk of death.

*Keywords:* gender, necropolitics, health, right of housing, pandemic

#### *Introduzione*

Di recente Schirripa ha sottolineato come l’epidemia/pandemia in corso non faccia eccezione rispetto a quanto sollevato in antropologia medica in merito alla questione della malattia come l’iscrizione sul corpo dell’ordine sociale (SCHIRRIPIA 2020)<sup>1</sup>. Questo evento pandemico, destinato a rimanere uno spartiacque storico per diversi ordini di motivi, non si è inserito in maniera neutrale rispetto alle determinanti di genere, razza e classe all’interno della società contemporanea (MELLINO 2020), così come la *governance* sanitaria non ha mancato di esprimersi sulle coordinate del capitalismo neoliberale (cfr. COSTANTINI 2020). Alla luce di ciò, l’analisi qui presentata verterà sulle diseguglianze socioeconomiche e di genere in continuità con

una prospettiva intersezionale (CRENSHAW 1984; ANTHIAS YUVAS, DUVAL 1992, 2012; DORLIN 2005; RIBEIRO CROSSACZ 2013). In particolare saranno presentati due casi etnografici, che hanno avuto luogo nel contesto pandemico di Covid-19 e sono relativi all'esperienza di due donne migranti e madri alle prese con gravi problemi di salute e alloggiate in un'occupazione abitativa a Roma.

La malattia nella riflessione antropologico-medica non può essere confinata al suo referente organico, ma anzi va analizzata nel suo complesso dispiegarsi quale elemento inseparabile dalla vita associata e dalle sue forme, espressioni, dinamiche. In questa sede ci inseriamo nell'ampio alveo dell'antropologia della *sickness*, ovvero di quel filone dell'antropologia medica che analizza «le dimensioni sociali, economiche e politiche incorporate nella malattia» (QUARANTA 2007: XIV), in cui l'oggetto di analisi va oltre, o trascende, il rapporto medico-paziente. Mettiamo dunque al centro del discorso la riflessione antropologica in base alla quale non solo la soglia tra salute e malattia non è un dato biologico (PIZZA 2005), ma è socialmente costruita e prodotta (FASSIN 2014: 44): le condizioni, le disuguaglianze e le gerarchie sociali costituite in un contesto, influiscono in maniera determinante nella produzione degli stati di salute e malattia, circostanza che costringe antropologi ed antropologhe a valutare una sorta di eziologia sociale della malattia, molto spesso disconosciuta o sin anche occultata dalla pratica biomedica (*ibidem*).

È interessante notare come sul concetto di “evento naturale” la letteratura antropologica e sociale abbia riflettuto già in riferimento ai disastri e alle catastrofi, come eventi che operano delle cesure storiche nelle comunità e che nulla hanno a che vedere con una definizione naturale e naturalizzante delle origini e conseguenze sui soggetti da esse colpiti (RENET, LANGUMIER 2013; BARRIOS 2017). Gli eventi disastrosi hanno delle concause che si iscrivono nell'ordine sociale economico e storico di una società: si pensi ad esempio agli eventi sismici in Italia (o altri disastri, vedi BENADUSI 2013, 2016), le cui conseguenze sul tessuto sociale sono strettamente interdipendenti alla gestione economica e urbana delle aree dal punto di vista storico, come nel caso dell'Irpinia (MOSCARITOLO 2020), dell'Aquila (CICCOZZI 2010), del centro Italia (EMIDIO DI TREVIRI 2018). Inoltre non solo le concause ma anche le conseguenze – di gestione post-disastro – hanno effetti disomogenei a partire dal capitale economico e sociale dei soggetti coinvolti (CAROSELLI *et al.* 2018). Gli eventi disastrosi, così come i conflitti, sempre più spesso naturalizzati dalla narrazione ufficiale, contribuiscono a generare un'insicurezza spazio-temporale nella vita delle persone.

In questo senso la crisi pandemica può essere letta come evento che innesca una “crisi” che è sociale, economica, sanitaria, un *fatto sociale totale* che colpisce a partire da differenti condizioni e con conseguenze altrettanto diverse. L’epidemia di coronavirus, dunque, ha nella sua definizione di “naturale” un elemento che occulta la questione sociale e politica cui tale evento si lega: nella fattispecie rende negletti i legami tra eccessiva urbanizzazione e avvicinamento uomo-natura che ha favorito lo *spillover* (QUAMMEN 2014), le dinamiche legate alla iper-circolazione delle merci che hanno aiutato la diffusione del virus (KECK 2020), i possibili legami tra diffusione del virus e inquinamento (QUAMMEN 2012). Ciò che però ci interessa maggiormente dal nostro punto di vista, riguardo al tentativo di “naturalizzazione” dei processi sociali, è che la grande quantità di decessi non è dovuta tanto all’evento in sé, quanto piuttosto all’impatto del virus su sistemi sanitari pubblici caratterizzati da una erosione a favore della speculazione privata (cfr. SCHIRRIPA 2014: 61) che negli ultimi decenni ha tagliato le capacità di ospedalizzazione dei paesi occidentali, dell’Italia in particolare. Altrettanto importante, nell’economia del discorso presente, è sottolineare quanto questi processi abbiano mostrato, durante il Covid, una diversificazione dell’esposizione al contagio e dell’accesso alla sanità, fortemente disegnate sulle diseguaglianze interne alla società italiana. La nostra etnografia mostra quanto alcuni spazi sociali siano contrassegnati dalla necropolitica, spazi in cui la possibilità di ammalarsi e morire non solo è più frequente, in quanto i soggetti hanno minori risorse e diritti, ma sembra essere attivamente ricercata dai detentori del potere, sempre più identificabili con il privato, attraverso il mercato. Di fronte a questi ultimi la stessa gestione dello Stato sembra essere orientata a criteri aziendalistici e caratterizzata da una sostanziale politica passiva del disinvestimento e la attiva gestione legale basata sulla criminalizzazione della povertà e la creazione di soggetti ricattabili, per esempio attraverso la precarizzazione degli *status* giuridici dei migranti e attraverso la classica “produzione di illegalità” (DE GENOVA 2002).

In questo articolo vorremmo soffermarci sulle dinamiche sociali che strutturano il campo di azione dei migranti e delle migranti nell’affrontare l’emergenza Covid-19: possibilità di ammalarsi, possibilità di “stare a casa”, possibilità di accesso al reddito necessario per poter davvero restare a casa (POZZI 2020). Ciò che infatti è stato notato da diversi analisti sin dagli inizi della pandemia e delle rispettive misure (il lockdown) era una differenziazione originaria tra chi poteva restare a casa perché ha una casa e chi non poteva perché una casa non la ha, o perché è un luogo sovraffollato, un centro di

accoglienza, un *co-housing* sociale. Così come, allo stesso modo, “restare a casa” costringeva ad una fondamentale distinzione tra chi restando a casa aveva le risorse necessari per mangiare e vivere e chi invece avrebbe avuto difficoltà anche nel comprare i minimi beni di sussistenza. Affrontiamo qui un caso particolare, quello dei migranti all’interno delle occupazioni abitative a Roma, focalizzando l’analisi su due famiglie. Abbiamo scelto questo oggetto per due ordini di motivi: il primo riguarda il nostro coinvolgimento nell’occupazione come responsabili di uno spazio biblioteca/ludoteca interno che, sebbene inattivo durante la fase pandemica, ci rende partecipi della vita dell’occupazione e ci mette in contatto con le molte donne, madri dei bambini che frequentano lo spazio. Il secondo ordine di motivi è invece di natura teorica ed etnografica: le caratteristiche dello spazio – che vedremo più avanti – consentono una narrazione diversa rispetto al facile schema della dimostrazione della violenza strutturale, ovvero quella violenza non legata all’azione diretta, ma provocata dalla organizzazione sociale, economica, politica che limita la capacità di azione dei soggetti (FARMER 2006). Tale procedimento, di solito, una volta individuata una struttura che definisce in un certo modo il campo di azione di determinati soggetti, si limita a trovare dei casi che rispondono a quella delimitazione mostrandone la famosa “violenza strutturale” (ibidem). Rispetto alle conseguenze che la violenza strutturale esercita nella vita delle persone è utile aggiungere che questa va posta sullo stesso piano delle altre forme di violenza (SPEED 2014) poiché gli assi di discriminazione più che essere in continuità tra loro, sono mutualmente interagenti e si rinforzano soprattutto nel vissuto soggettivo di quelle donne coinvolte nella crisi da Covid-19, che non cessano di essere in tensione costante tra il desiderio di vita – seppur messo in crisi – e le reali possibilità di realizzarla. Parlare delle occupazioni abitative ci consente non solo di guardare allo spazio del potere, ma anche alla risposta dei soggetti. In sostanza ci consente di guardare alla dialettica tra potere e resistenza, così come ci permette di riflettere sull’opposizione epistemologica tra resistenza e resilienza (BRACKE 2016).

### *Introduzione all’etnografia*

Il caso etnografico qui analizzato è quello dei e delle migranti che vivono in una occupazione abitativa nella periferia romana, denominata ironicamente “4stelle” ad indicare l’albergo di lusso Roma Eurostar Congress abbandonato anni orsono in cui abitano attualmente le persone. Prima di scendere nel dettaglio di alcuni particolari enografici, è bene brevemente

introdurre la realtà di cui parliamo, essendo poco nota. La pratica delle occupazioni si inserisce all'interno di una serie di azioni che connotano i movimenti per il diritto all'abitare, di cui l'Italia ha una tradizione che affonda le radici nell'immediato dopoguerra, in particolare a Roma dove si connette parzialmente alle lotte partigiane (ARMATI 2015) e vede il suo culmine negli anni Settanta (VILLANI 2017; BONOMO 2005). L'orizzonte dei movimenti era e resta quello dell'investimento di risorse nell'edilizia residenziale pubblica (ERP) che in Italia si aggira intorno al 3%, una delle percentuali più basse in Europa (nei paesi bassi siamo intorno al 35%, per fare un esempio). A questo generale orizzonte politico, si aggiunge più recentemente una sensibilità ambientalista che vorrebbe favorire il riuso degli edifici abbandonati evitando di produrre nuovo consumo di suolo e cementificazione. A Roma infatti ci sono diversi edifici abbandonati e diverse case sfitte, in particolare quest'ultimo dato mostra circa 250mila appartamenti non utilizzati (ISPRA 2009, 2014) che sono soggetti a diverse forme di speculazione finanziaria oltre a rappresentare un elemento che favorisce il caro-affitti, per una banale logica di restrizione dell'offerta (CAUDO, MEMO 2012). A fronte di questo dato, vanno analizzati i dati reali che fotografano una *emergenza* abitativa che, come molte emergenze, ha ormai assunto la caratteristica di dato strutturante, di una modalità di governo. Le graduatorie per l'alloggio popolare del 2017 fotografavano 70.000 famiglie assegnatarie e 12.500 famiglie in lista di attesa, a fronte di una media di 1,5 case popolari assegnate al giorno (CICCARELLI 2018: 13). Le graduatorie uscite invece nel gennaio 2020 (relative alle richieste del 2019) mostrano 13.000 persone in attesa, con l'aggiunta di un dato significativo: 5000 domande respinte per irregolarità burocratiche (errori di compilazione, mancanza di una firma, etc.)<sup>2</sup>. Tali dati affiancati ci parlano di quasi 20mila nuclei familiari in stato di necessità abitativa: trattandosi di nuclei familiari e non di individui potremmo stimare che il numero delle persone in stato di bisogno abitativo a Roma raggiungono le dimensioni di una cittadina più grande di alcuni capoluoghi di provincia come Potenza o Campobasso.

Le famiglie di cui trattiamo in questo articolo appartengono alla popolazione immigrata, notoriamente soggetta ad una serie di dinamiche che ne sfavoriscono l'accesso al reddito, ai servizi ed alle risorse per una serie di ragioni note che vedremo più avanti. Potremmo grossolanamente dividere la popolazione occupante in tre gruppi idealtipici: il primo è rappresentato da coloro che non possono pagare un affitto con il reddito familiare, e tra questi vi sono coloro che sono stati sfrattati dalla forza pubblica, o hanno

ricevuto un provvedimento di sfratto, per morosità incolpevole. Dalla crisi economica del 2008, infatti, gli sfratti sono aumentati vertiginosamente: da una media di 45mila l'anno sono arrivati a picchi di 77mila (2014) e comunque si sono mantenuti quasi sempre intorno ai 60mila, sulla base di una nostra elaborazione dei dati annuali presentati dal Ministero dell'interno<sup>3</sup>. Il secondo gruppo è rappresentato da coloro che, con il reddito familiare, riescono soltanto a pagare affitto e bollette e hanno difficoltà nell'acquisto finanche dei beni di prima necessità, senza dunque contare esigenze scolastiche dei figli, urgenze sanitarie di diversa gravità, o le richieste educative e ricreative della prole. La terza categoria è infine rappresentata da tutti coloro che hanno un lavoro saltuario e dunque sono in difficoltà di fronte all'impegno fisso mensile del canone di locazione. Come è ovvio che sia, si tratta di una tipizzazione che non consente una lettura delle sfumature: ci sono diversi casi in cui la necessità abitativa è stata dettata da questioni legate alle appartenenze di genere, come è il caso di donne sole con figli o donne che hanno deciso di separarsi dal marito, mantenendo i figli, e la scelta dell'occupazione ha consentito una via di uscita da percorsi di violenza di genere o di dipendenza socioeconomica dai mariti, oltre che una reazione alla emergenza abitativa cronica.

L'occupazione è una pratica usuale all'interno di questo tipo di movimenti e si basa sull'idea di "riappropriazione" che ha una genesi molto complessa e affonda le sue radici soprattutto nel movimentismo degli anni Settanta (in particolare della sinistra extraparlamentare e dei movimenti in qualche modo discendenti dall'esperienza dell'Autonomia) e in parte sulle prassi di alcuni movimenti anarchici, sebbene in varie forme si sia presentato anche prima di quel decennio e con attori diversi. La particolarità del modello che analizziamo è il ricorso all'azione diretta senza mediazione di Stato, partiti, sindacati, da parte dei soggetti coinvolti (TARÌ 2014; GRAEBER 2014). Per estrema sintesi in questa sede va sottolineato soltanto che "riappropriazione" significa anzitutto togliere un bene dalla disponibilità del mercato (speculazione privata) e/o dall'abbandono per *restituirlo* alla classe subalterna. Ovviamente è soprattutto uno strumento di lotta per l'ottenimento delle case popolari, diventata talvolta una modalità strategica per diversi gruppi subalterni, composti maggiormente da persone che non provengono da percorsi politici e solo una parte di essi si politicizza in maniera più radicale a seguito dell'occupazione.

Il 4stelle è stato occupato nel 2012, nell'ambito di quello che viene chiamato "tsunami tour", nel corso del quale i movimenti per il diritto all'abitare occuparono 28 edifici abbandonati. Il 7 dicembre del 2012, infatti, un



gruppo di persone, in larga maggioranza immigrate, fece irruzione con il collettivo Blocchi Precari Metropolitani<sup>4</sup> nell'ex hotel a quattro stelle costruito dalla famiglia Gheddafi, con i fondi del giubileo 2000 (sindaco Rutelli). Il palazzo era rimasto vuoto da più di un anno: nel 2011 infatti l'hotel aveva improvvisamente chiuso licenziando 60 lavoratori e lavoratrici. Nel 2018 un incendio aveva devastato una delle due palazzine, e l'intera struttura era stata dichiarata inagibile<sup>5</sup> e gli occupanti, che in un primo momento furono costretti ad uscire, violarono la misura e rientrarono nelle loro case compattandosi nella parte non incendiata. Nel frattempo, la proprietà venne comprata da Unicredit Banca che ne chiese l'utilizzo: il palazzo venne così inserito in una lista di stabili occupati da sgomberare.

Attualmente vivono all'interno dello stabile circa 180 nuclei familiari, di cui quelli italiani sono due o tre. La composizione sociale dell'occupazione rende necessaria una breve riflessione sulla motivazione principale che spinge a questa scelta: il basso livello di salari e la mancanza di lavori stabili e contrattualizzati. Al netto della maggiore incidenza di lavoro in nero e precario, i salari rivelano la disparità sulle assi del genere e della nazionalità e vanno guardati con una attenzione particolare per la loro centralità rispetto al tema che trattiamo in questa etnografia, che è appunto la casa ma ha come sua variabile connessa la questione del reddito e dell'accesso diversificato ad esso<sup>6</sup>. In media un lavoratore italiano ha un salario mensile di 1.281 €, a confronto dei 987 € di un salario medio di uno straniero (COLUCCI 2018: 145). Sull'asse del genere la situazione è ancora più marcata dalla differenza<sup>7</sup>: una donna straniera guadagna di media 797€, mentre un uomo immigrato ne guadagna in media 1.135 € (*ibidem*). Nel 2017, il report annuale del Ministero del Lavoro mostrava un differenziale medio nazionale dei salari tra popolazione autoctona e stranieri comunitari del 19%, mentre saliva al 25% nel caso di lavoratori extracomunitari (Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali 2017). In alcune regioni, come la Basilicata e la Calabria, il differenziale può raggiungere picchi del 40% (*ivi*: 146). Sull'asse del genere, il differenziale medio nazionale è del 23% tra straniere comunitarie ed italiane e del 28% per le straniere extracomunitarie: a parità di mansione, una donna straniera di origine extra-UE percepisce quasi un terzo del salario in meno di una lavoratrice italiana. Nel 2019, ultimo dato precedente alla pandemia, i lavoratori extracomunitari erano poco più di 1,5 milioni, il 9,6% del totale dei lavoratori (Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali 2020). Il report annuale del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali del 2020, riferito alla situazione del 2019, riporta una situazione peggiorata rispetto al 2017: il differenziale

salariale medio tra italiani e lavoratori extracomunitari è del 35%, un differenziale non calcolato però a parità di mansioni e numero di ore lavorate. In quell'anno vengono registrati 1 milione (1.018.402) di lavoratori extracomunitari a tempo indeterminato, cioè l'8,5%, in linea con i dati dei due anni precedenti. Anche in questo caso, il reddito medio legato al lavoro di questa popolazione contrattualizzata a tempo indeterminato è inferiore a quello della media del totale dei lavoratori: 17.269€ contro i 26.231€ annui. La maggior parte degli occupanti si muove tra questi due poli della totale mancanza di tutele e un contratto regolare sottopagato, il cui punto intermedio sono i venditori nei mercati. Molti degli occupanti sono impiegati in quel settore che è stato definito come "lavori delle cinque P" (pesanti, pericolosi, precari, poco pagati, penalizzati socialmente). La disoccupazione colpisce la parte straniera della popolazione con una percentuale intorno al 13%, e più del 16% se si guarda alla popolazione femminile (CARITAS-MIGRANTES 2019) e sale vertiginosamente se si considera la fase pandemica.

### *Residenza e diritto alla salute: le conseguenze dell'articolo 5*

La pandemia ha colpito la popolazione italiana a partire dall'inizio di marzo del 2020 ed è tutt'ora in corso. Le occupazioni abitative romane sono attraversate dalla preoccupazione che una eventuale positività al Covid possa diventare il pretesto per un intervento di forza pubblica e gli abitanti di 4stelle organizzano meccanismi di prevenzione, coinvolgono alcune ONG per delle formazioni sanitarie, e, soprattutto, costituiscono delle reti interne per l'applicazione delle misure igieniche adeguate alla lotta contro la diffusione del virus. L'organizzazione interna si interfaccia con gli attivisti e le attiviste del collettivo Blocchi Precari Metropolitani<sup>8</sup>, che aiutano nel rapporto con enti esterni ed istituzioni, ma la gestione è per lo più autonoma anche per quel che riguarda la distribuzione degli aiuti alimentari che arrivano da varie realtà che sono in contatto con l'occupazione. Il timore sale agli inizi di aprile quando in una occupazione abitativa di persone provenienti dal Corno d'Africa – in maggioranza eritrei – emergono alcuni casi di positività e l'area viene dunque militarizzata, impedendo alle persone di uscire per fare la spesa, e generando una sofferta perdita di autonomia, soprattutto per alcuni che non possono andare a lavorare perché non possono dimostrare l'esigenza lavorativa con regolare contratto di lavoro, essendo in nero. L'esito della militarizzazione sarà poi il trasferimento dei casi positivi in alberghi dedicati, mentre le altre occupazio-

ni vorrebbero fortemente evitare una situazione del genere e mettono in atto diversi meccanismi preventivi. Il problema centrale nelle occupazioni abitative, tra cui il 4stelle, è legato ad un articolo del famoso “Piano Casa Renzi-Lupi” (47/2014) emanato nel 2014 dal governo guidato dal Partito Democratico di Matteo Renzi. All’articolo 5 (la cui costituzionalità è stata a lungo dibattuta), vieta l’allacciamento ai servizi e la richiesta della residenza a chiunque vive in uno immobile occupato o in un immobile *non avendone titolo*<sup>9</sup>. Oggi, a dispetto di diverse iniziative in questo senso, l’articolo è ancora in vigore, nonostante i suoi effetti discriminanti abbiano sollevato proteste anche da parte del terzo settore umanitario (MSF, Save The Children, Caritas, ecc). La legge giunse nel 2014, successivamente al cosiddetto *tsunami tour*, durante il quale i Movimenti Per Il Diritto all’abitare occuparono 28 stabili a Roma, che erano in stato di abbandono; la stessa cornice della legge era stata definita dagli autori come “lotta alle occupazioni abusive”. In questo modo – argomenta Silvia Talini, giurista dell’Università Roma3 – la questione viene ridotta ad argomento criminale e di ordine pubblico, mentre, trattandosi di questione di diritti sociali, i poteri pubblici sarebbero investiti di obblighi positivi (TALINI 2014)<sup>10</sup>. C’è dunque intorno alla questione un dibattito giuridico che in sostanza ruota intorno alla sacralità assoluta o meno della proprietà privata<sup>11</sup> a cui gli occupanti contrappongono un “diritto all’esistenza”. Ciò che qui interessa sono le conseguenze materiali del provvedimento, con il quale si decide il distacco delle utenze a chi le aveva allacciate in precedenza (pagandole regolarmente) lasciando quindi le persone senza luce, acqua e gas. La residenza era, e rimane, però il punto più complesso perché esclude le persone da alcuni fondamentali servizi, quali l’iscrizione al Servizio Sanitario Nazionale, alle liste elettorali, al welfare territoriale e al sistema scolastico per i figli<sup>12</sup>, di chiedere l’assegnazione di casa popolare, iscriversi ai centri per l’impiego, e ottenere la cittadinanza italiano. Per gli stranieri il mancato possesso della residenza comporta anche problemi per il rinnovo/ottenimento dei permessi di soggiorno, al punto che alcune persone sono state costrette ad affittare appartamenti da poi subaffittare per poter eleggere residenza oppure a chiedere una residenza ai datori di lavoro (soprattutto chi lavora nell’ambito domestico). La mancanza della residenza in realtà incide su diversi aspetti del quotidiano, come la impossibilità di ottenere la riduzione sull’abbonamento annuale al trasporto pubblico, valida solo per i residenti<sup>13</sup>. Mentre in alcune città italiane, alcune degli ostacoli legati alla mancanza di residenza vengono superati grazie alla “residenza fittizia”, utilizzata per le persone senza fissa dimora, a Roma anche questa soluzione

non è praticabile: le diverse istituzioni locali, tra cui i municipi, seguono procedure diverse e non unificate. Inoltre, la questura non riconosce la residenza fittizia – via Modesta Valenti – per il rinnovo dei permessi di soggiorno e talvolta anche l’assegnazione Reddito di Cittadinanza è stato rigettato a causa della residenza.

I percorsi delle soggettività protagoniste di questa etnografia si muovono dunque all’interno di quel campo neoliberale di cui Wacquant ha sottolineato un ritorno onnipervasivo della “penalità” che nega qualunque conflittualità e produce una cultura della “sicurezza” che trasforma qualunque questione sociale in problema di ordine pubblico (WACQUANT 2010). Tale slittamento inoltre, come vedremo meglio nelle conclusioni, nella produzione dei suoi dispositivi, alimenta una distinzione tra diverse categorie della popolazione deprivandone la possibilità di agire e di garantirsi un accesso ai diritti ed alle risorse, relegando le persone in una condizione di insicurezza che può facilmente trasformarsi in uno spazio di morte, per seguire la suggestione foucaultiana della definizione del biopotere.

Prima della pandemia questi problemi venivano posti dal Movimento per il Diritto all’Abitare come esclusione di una fetta di popolazione dai diritti legati alla cittadinanza, e per il fatto che il divieto di contrarre regolarmente le utenze costringe le persone all’allaccio abusivo, dunque a rischio di un ulteriore reato<sup>14</sup>. Durante la pandemia invece la questione dell’articolo 5 si è posta con una forza straordinaria, soprattutto per la gravità della situazione effettivamente senza precedenti. Coloro che presentano sintomi influenzali devono ottenere l’impegnativa per il tampone dal medico di base, che però è legato all’iscrizione al servizio sanitario nazionale. Per effetto dell’articolo 5 non è dunque possibile fare questo passaggio, costringendo di fatto le persone o a rinunciare alla diagnosi o a recarsi al pronto soccorso, prassi sconsigliata dalla comunicazione ufficiale per l’ovvio motivo di un affollamento degli ospedali e il rischio di renderli luoghi di contagio. Dopo diversi mesi dall’inizio dell’epidemia, una serie di contrattazioni con le istituzioni hanno dato luogo ad una soluzione creativa: registrare a mano le persone da parte dei funzionari ASL (Azienda Sanitaria Locale) per ottenere l’impegnativa per il tampone, perché l’SrP (Stranieri Temporaneamente Presenti) non consente questo percorso<sup>15</sup>. Nonostante ciò abbia portato a una soluzione, essa non solo è giunta dopo i mesi più delicati della pandemia, ma ha comunque costretto utenti e impiegati a un rallentamento dei processi, perché ogni volta si è dovuti procedere con l’invenzione di una prassi e con la registrazione manuale di coloro che richiedono il tampone. Al netto, ovviamente, del fatto che la soluzione è stata

trovata grazie a una buona disposizione dei singoli funzionari e degli enti locali – la legge semplicemente non lo prevede – riflettendo una situazione di diritti concessi ad ampia discrezionalità del singolo ufficiale o burocrate. Di fatto la mediazione collettiva, per il tramite degli attivisti, è riuscita a produrre l’ottenimento di un diritto evitando la militarizzazione delle occupazioni di fronte a casi positivi, come successo con il Selam Palace<sup>16</sup>, a cui abbiamo accennato poco più sopra. Il meccanismo della contrattazione collettiva con le istituzioni locali ha condotto di fatto all’ottenimento dello stesso diritto di cui gode la popolazione autoctona che si può permettere un affitto corredato da regolare contratto di locazione, ma sottolinea, allo stesso tempo, quanto l’accesso alle cure sia sempre più un campo di negoziazione per diversi soggetti.

### *La dimensione economica della salute*

Data la grande incidenza di lavoro nero presente all’interno della popolazione migrante, la fase pandemica dell’inverno-primavera 2020 e la cosiddetta seconda ondata dell’autunno-inverno 2021 ha rappresentato evidentemente un evento preoccupante. Molte persone hanno perso il lavoro, alcune di queste sono state ostacolate nella prosecuzione delle attività perché in nero e dunque impossibilitate a giustificare i loro spostamenti – operai edili, commercianti –, altre licenziate perché coinvolte nella cura di persone anziane e costrette ad una sospensione sia per il rischio di contagio che di esposizione sui mezzi pubblici affollati.

Nel caso dei lavoratori la frustrazione e l’immediata interruzione del lavoro hanno avuto come esito un impoverimento maggiore, con conseguenze economiche sostanziali sul reddito familiare.

Le lavoratrici – principalmente impiegate nella cura degli anziani, e nelle pulizie – oltre alla perdita delle entrate economiche hanno dovuto far fronte al paradosso della moltiplicazione del lavoro domestico, acuito dalle disposizioni anti-Covid, soprattutto nella gestione dei figli. Questa traiettoria si dimostra coerente con quanto notato da una vasta letteratura sull’esperienza delle donne nella dimensione del lavoro (FEDERICI 2020), che ha messo in luce le profonde connessioni e intrecci tra le diseguaglianze prodotte dalla globalizzazione capitalistica e la produzione delle soggettività delle donne migranti all’interno del mercato del lavoro (MOROKVASIC 1984, 2011, 2014). Nonostante quest’ultimo si sia modificato e irrigidito e la possibilità di emigrare per le donne (come per gli uomini)

è divenuto un processo violento e di esposizione alla morte a causa delle politiche europee dell'asilo, le donne immigrate sono numericamente molto presenti in Italia, nel mondo del lavoro sommerso, e particolarmente numerose all'interno delle occupazioni abitative. Ciò dipende dalla povertà strutturale a cui le donne sono sottoposte nei paesi di arrivo, alla precarizzazione economica dipendente da un mercato del lavoro razzializzato e discontinuo, al ruolo che hanno all'interno delle reti familiari e al carico emotivo e di responsabilità, all'immaginario prodotto su di loro che rinforza pratiche di esclusione e marginalizzazione. L'occupazione, in quanto pratica di sottrazione dal mercato, rappresenta spesso l'ultima spiaggia per la fuoriuscita da meccanismi di dipendenza e da relazione da cui le donne desiderano sottrarsi, oltre che una strategia di sopravvivenza economica come per tutti gli altri occupanti a prescindere dal genere.

All'interno di tali dinamiche vanno lette le conseguenze della pandemia, e della sua gestione, che hanno allargato ulteriormente il divario maggiore di accesso alle risorse e della gestione del tempo e dello spazio per le donne; inoltre queste conseguenze si aggiungono alle problematiche dei rapporti sociali che le madri migranti vivono in Italia: la maternità nell'esperienza migratoria femminile diviene – a causa delle condizioni strutturali della società italiana – un elemento di precarizzazione ulteriore (TALIANI 2019).

Tornando al periodo iniziale della crisi pandemica, il governo aveva previsto delle misure chiamate “ristori”<sup>17</sup>, che in molti casi sono state rigettate per problemi relativi alla residenza legata alla questione dell'articolo 5 del decreto Lupi, o semplicemente non sono arrivate ai destinatari: a maggio 2020, molti dei richiedenti di 4stelle non avevano ricevuto nulla. In alcuni casi era stato anche sospeso il reddito di cittadinanza. La costruzione del rapporto tra l'occupazione e alcune associazioni impegnate nella distribuzione di generi alimentari è stato molto importante per la sopravvivenza di molti nuclei familiari, resa possibile dunque dalle forme di organizzazione e solidarietà interna ai meccanismi dell'autogestione. Le donne in questa dinamica di auto-gestione delle risorse alimentari e di contatto con le organizzazioni esterne, hanno avuto un ruolo attivo, trainante e fortemente organizzato.

### *Studi di caso*

Le donne che vivono nell'occupazione del 4stelle appartengono a nuclei familiari oppure sono madri sole con figli/e. Il loro ruolo rompe con l'im-

maginario che le descrive come subalterne e molto spesso dipendenti dalle scelte dei mariti, ma le colloca al centro dell'autogestione interna all'occupazione, in qualità di attrici chiave nei contatti con l'esterno. L'intera organizzazione interna di autogestione, di partecipazione alle assemblee, di creazione di gruppi decisionali, è contraddistinta da un forte protagonismo femminile. Poter disporre di un alloggio gratuito ha permesso a molte delle abitanti del 4 Stelle di sottrarsi da alcuni legami di dipendenza economica e relazionale, o in altri casi da situazioni di violenza domestica. Molte di queste donne lavorano come assistenti di cura presso alcune famiglie italiane e durante la pandemia la sostenibilità economica e familiare delle stesse ha risentito in larga parte sulla loro precarietà. Inoltre in qualità di madri, la possibilità di scelta – dentro lo spazio di azione disegnato dalle restrizioni del *lockdown* – ha subito dei forti condizionamenti e ha avuto conseguenze sul loro benessere e quello dei loro figli.

Un benessere quindi legato alla più ampia condizione di vita quotidiana, in uno spazio che è quello della promiscuità e della negoziazione costante, e in un tempo contraddistinto dalla crisi sociale, sanitaria ed economica dettata dalla pandemia e dalla sua gestione da parte della politica italiana.

La salute delle donne, e dei loro figli, è dunque dipendente da una serie di fattori strutturali ma anche accidentali, e si muove sulla possibilità di accedere ai servizi sanitari – laddove i figli vivano condizioni di malattia – e a quelli scolastici – resi ostici durante la pandemia e delegati alle piattaforme virtuali su cui si svolge la didattica a distanza, che sottrae spazio domestico e obbliga a una riconfigurazione del quotidiano.

I sentimenti associati alla vita delle occupanti – rilevati prima e durante la pandemia – oscillano da quelli di forza e rivendicazione della scelta di aver occupato, a quelli di vergogna e paura dello stigma sociale di donne povere e incapaci economicamente, soprattutto di fronte ad altre donne italiane, madri dei bambini che frequentano le scuole dei loro figli.

Approfondire le relazioni all'interno dell'occupazione durante la pandemia, la eterogeneità di esperienze di maternità e migrazione osservate ha permesso di rilevare alcuni tratti interessanti – sia in termini di pratiche che di auto-rappresentazioni – che durante la crisi sanitaria si sono amplificati e hanno mostrato le risposte, da parte delle donne, alla crisi più ampia della società e dei suoi orizzonti di senso.

All'interno di questo quadro si collocano alcune storie particolari di persone che hanno perso il lavoro a causa del Covid o che sono in particolare difficoltà e producono dei meccanismi di difesa e resistenza a partire dalle

reti della solidarietà interna. Durante la pandemia emerge il caso di una famiglia comunitaria con una situazione molto complessa. La famiglia è composta dalla coppia marito-moglie e da due figli, di cui uno con una grave malattia degenerativa che costringe ad una costante attenzione, considerato che l'infezione da Covid-19 sarebbe fatale per il bambino. Se in regime di normalità la condizione del bambino rende fondamentale l'adozione di misure igieniche speciali per tutta la famiglia, durante la pandemia il loro vissuto si complica ulteriormente. La madre del bambino, che chiameremo Natasha – già impegnata in passato nell'organizzazione delle pulizie negli spazi comuni con le altre occupanti –, è interamente coinvolta in questo aspetto di tutela dal rischio del contagio attraverso un'igiene comune, oltre che essere impossibilitata ad accompagnare il bambino alle sedute fisioterapiche fondamentali per il mantenimento del suo stato di salute precario.

Il reddito familiare è interamente dipendente dallo stipendio del marito, operaio edile, che durante il *lockdown* deve interrompere il lavoro, perché non contrattualizzato e perché le commissioni dell'azienda per cui lavora si fermano. Questa configurazione è alla base della scelta familiare di vivere in occupazione dal 2012, evitando di andare incontro a uno sfratto violento che invece in molti altri casi è avvenuto<sup>18</sup>. Esperiscono dunque l'impossibilità di coprire le cure mediche del bambino, un affitto e il mantenimento delle spese con un solo stipendio e un sussidio di 150 euro per i medicinali, nonostante la spesa per i farmaci destinati alla cura del piccolo ammonti a 75 euro alla settimana. La donna, su cui grava l'intera gestione delle cure del bambino, non può dunque lavorare, tantomeno durante la pandemia. La perdita del lavoro e dello stipendio del marito e le spese dedicate alle cure mettono a dura prova la sostenibilità della famiglia che non è in grado di comprare alimenti necessari alla sopravvivenza e men che meno a garantire la didattica a distanza del secondo figlio. La loro sostenibilità dunque dipende, durante la pandemia, interamente dalle reti di solidarietà, interne all'occupazione ed esterne con i gruppi di mutuo aiuto e di associazioni solidali a cui si accede grazie alla rete del movimento. In una prima tornata di aiuti alimentari, vi è un errore di gestione per cui la famiglia particolarmente bisognosa, a cui sono stati negati i buoni spesa per la questione della residenza, non riceve il pacco di sostegno. Un gruppo di persone che solitamente partecipa maggiormente all'assemblea, ed è più attenta degli altri alla tutela dello spazio interno, sia relazionale che strutturale (pulizia degli spazi, arginamento della violenza, ecc.), si attiva per rimediare immediatamente. Viene dunque effettuata una nuova richiesta, alle associazioni



con cui l'occupazione era in contatto, per portare a questa famiglia il pacco alimentare e viene chiesto agli scriventi specificamente di consegnare il pacco direttamente alla famiglia.

Durante il *lockdown* la madre si mostra estremamente preoccupata per le difficoltà del momento ed è impegnata in continui negoziati con le altre e gli altri occupanti a causa della pulizia degli spazi esterni. Prima della pandemia, infatti, lo stipendio del marito è sufficiente per vivere in modo dignitoso e permettere a lei di dedicare il suo tempo alla cura del piccolo e alla creazione di un ambiente familiare stabile per entrambi i suoi figli.

I sussidi messi in campo durante la pandemia si mostrano decisamente inadeguati per questi settori della società spesso descritti con il termine "marginalità", che a nostro avviso appare completamente inadeguato in quanto essi occupano una posizione centrale per quel che riguarda la produzione: lavoratori delle filiere alimentari, dell'assistenza agli anziani in sostituzione di un welfare inadeguato (SIGNORELLI 2006), del settore della logistica e dei servizi (MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI 2020)<sup>19</sup>. L'evento del Covid ha funzionato come detonatore di differenziazioni preesistenti: di fatto, la contemporanea riorganizzazione neoliberalista dello stato aumenta il rischio di morte per determinati soggetti, avanza in maniera progressiva e genera traiettorie diversificate, come la limitazione della possibilità di scelte individuali all'interno dell'orizzonte familiare, creando ulteriori dinamiche di rinuncia e di dipendenza dei soggetti. Questo aspetto è particolarmente evidente nella storia di Natasha completamente assorbita nelle attività domestiche e di cura del figlio.

Il secondo caso che presentiamo viene da una presa di posizione pubblica di una donna, durante un momento di presentazione delle attività del movimento in un museo di arte contemporanea a Roma. In quella giornata, una donna quarantenne, Zahira, prende il microfono per la sua testimonianza<sup>20</sup>. La voce tremula ed emozionata va in contrasto con la determinazione e la chiarezza di idee del soggetto parlante: «Mi permetto solo di dire che è difficile capire cosa spinge qualcuno a compiere certe azioni, come ad esempio occupare un posto». Lo sa Zahira che è difficile comprendere, perché ha sentito varie volte chi non vive in quella condizione giudicare sempre tale gesto come "esagerato", "illegale" o "controproducente". Zahira prova dunque a spiegare cosa significa per lei vivere nell'albergo occupato con famiglie di varia nazionalità, che condividono lo spazio da ormai 8 anni, affrontando quotidianamente le questioni relative alle diversità culturali, religiose, linguistiche.

Zahira era una studentessa di infermieristica nel suo paese, il Marocco, ma il costo del corso di studi l'ha costretta a lasciare gli studi in seguito alla perdita del lavoro del padre. Si è quindi sposata, dando alla luce un figlio, con un uomo, più grande di lei, che abitava in Italia dove viveva in una stanza condivisa perché il suo lavoro non gli consentiva di affittare una casa per tutta la famiglia. Dopo due anni di matrimonio, l'uomo riesce a fare richiesta di ricongiungimento familiare, dopo aver preso in affitto una casa molto piccola e con grandi sforzi economici. Dopo pochi mesi in Italia, Zahira scopre che ha un problema più grave della diagnosi di anemia fatta in Marocco: le scoprono una forma piuttosto aggravata di Lupus, una malattia autoimmune e degenerativa che può attaccare tutte le parti del corpo. Successivamente si è aggiunta una grave insufficienza renale, forse connessa con il Lupus, che ha dovuto curare con dialisi continue e chemioterapie. A fronte di questi mali, la famiglia non è in grado di rispondere sul piano economico e Zahira, nel 2014, fa ritorno in Marocco in modo da lasciare al marito un respiro economico legato all'affitto di casa. Quest'ultimo, infatti, ritorna nella stanza condivisa. In Marocco, tuttavia, la situazione della donna si aggrava: all'arrivo perde conoscenza e resta in questo stato per quindici giorni in un ospedale locale. Un medico le consiglia allora di tornare immediatamente in Italia, essendo lei in possesso del permesso di soggiorno. Il marito affitta casa per una seconda volta, riuscendo a ottenere un appartamento a 550 € in una zona periferica. Zahira torna dunque ma la situazione continua a peggiorare: la casa non ha riscaldamenti, è poco ventilata e molto umida. Zahira fa quindi domanda di invalidità e ottiene un sussidio di poco più di 200 € mensili. Non bastano ancora, ma la famiglia decide di cambiare casa per consentirle di vivere in uno spazio più salubre. È il 2017, il mercato degli affitti privati a Roma è estremamente escludente, in particolare per gli stranieri: di frequente si chiede loro un canone più alto (CARITAS-MIGRANTES 2019) e si pongono più ostacoli all'ingresso: «Dopo stavamo cercando una casa in affitto e quando andavamo all'agenzia a cercare affitto quelli dicono "di dove sei?", quando sentono "marocchini", dicono "mi dispiace, non vogliamo bambini"» (discorso pubblico, febbraio 2020). Oltre al pregiudizio verso gli stranieri, le famiglie immigrate con bambini vengono particolarmente discriminate perché, in caso di morosità, è più difficile sfrattarle. Dopo qualche mese di ricerca, decidono di affittare un appartamento a Centocelle, quartiere semiperiferico del quadrante est di Roma (Municipio V). La casa, un bilocale, costa 700 € e le condizioni non sono molto migliori della precedente. Il problema principale riguarda però il reddito: le entrate familiari riescono a coprire

l'affitto, ma resta molto poco per gli alimenti e niente per le cure di Zahira e per le nuove necessità delle figlie e dei figli; nel frattempo, infatti, al primo figlio, si è aggiunta una sorella. Dopo una resistenza di un anno, la famiglia si sposta di nuovo in estrema periferia: proprio in quegli anni, Centocelle, il quartiere dove abitavano, si stava consolidando come zona di movida con i classici processi di gentrificazione/turistificazione della città neoliberalista di espulsione delle fasce più povere della popolazione grazie all'aumento dei prezzi prodotto in parte attraverso la trasformazione di molte abitazioni in bed and breakfast che restringono l'offerta di alloggi (cfr. CELLAMARE 2019; GAINSFORTH 2020). La famiglia segue la traiettoria di molte altre e rivaluta una alternativa già presa in considerazione negli anni precedenti: entrare in occupazione. Ma, come le altre volte, l'idea è scartata per un motivo di salute: Zahira ha bisogno di vivere in un ambiente molto pulito, ai limiti dell'asettico. Trovano dunque un appartamento a Torre Angela, periferia sud di Roma, adiacente alla più famosa "Tor Bella Monaca". La casa costa 500 €, ma dopo le prime settimane di freddo, quella che sembra una struttura nuova e pulita cede alla muffa. Dopo pochi mesi, Zahira viene ricoverata per problemi respiratori e la figlia ha dei continui attacchi di asma. La richiesta di casa popolare giace nel frattempo come possibilità futura: la famiglia ha un buon punteggio in graduatoria, ma le case sono poche rispetto alle decine di migliaia di famiglie in stato di necessità che la richiedono ogni anno. Provano ancora a cercare casa e si scontrano con il pregiudizio dei proprietari, con richieste di canoni esorbitanti e rifiuti per la presenza dei bambini. Zahira continua con i suoi problemi respiratori, ma nel frattempo è uscita dalla dialisi. Circostanze che fanno rivalutare l'opzione dell'occupazione: «A questo punto non posso andare al paese, non posso affittare, sto male, sono appena uscita dall'ospedale, la bambina sta male, sono rimasta così. Allora mi sono detta "perché non andare a 4stelle?". Zahira e il marito erano iscritti allo sportello dei Blocchi Precari Metropolitani che nel 2012 aveva permesso l'aggregazione delle persone che occuparono l'ex hotel Roma Eurostar Congress. All'inizio del 2018, approfittano dunque dell'uscita dall'occupazione di una famiglia di compaesani e subentrano al loro posto, soprattutto perché la struttura della stanza trasformata in mini-appartamento consente un mantenimento delle condizioni di pulizia necessarie per la gestione delle malattie di Zahira. La scelta di occupare solleva la famiglia dalla questione dell'affitto e consente di negoziare la dimensione del diritto all'esistenza all'interno di una ipotesi che rompe con le coordinate classiche dell'opposizione legalità/illegalità o subordinazione/conflicto. Di fatto la scelta si pone, ed è elaborata dai soggetti, su una condizione di necessità.

Affrontiamo la vita con difficoltà sempre con paura di essere sgomberati, non possiamo pensare di avere trovata una risposta giusta al nostro problema, tutto quello che dobbiamo fare è unirci mano nella mano e lottare, resistere con ogni mezzo necessario. Mi dispiace che i miei bambini hanno vissuto questo, mio marito ha sofferto tanto, ha fatto tanti lavori. Ogni volta che io sono stata ricoverata lui è stato costretto a lasciare il lavoro per stare vicino ai bambini, portarli a scuola, fare da mangiare...Io ho sofferto tanto [...] *Il 4stelle è un salvavita per me*: sono tornata in Italia perché in Marocco sarei morta. Qui ho anche la pensione di invalidità. Grazie a tutti quelli che mi hanno aiutata, soprattutto al Movimento per il Diritto all'Abitare, grazie a MSF (Medici Senza Frontiere) per essermi stata vicino in quest'anno con la vostra generosità. Io partecipo tanto alla vita comunitaria, perché voglio aiutare gli altri, non voglio che soffrano come me: ridere, chiacchiere sono il mio modo per tirare fuori la forza ed aiutare le persone che hanno bisogno (intervento pubblico, febbraio 2019).

Come si vede, il discorso di Zahira è inciso a fondo all'interno della dimensione necropolitica (MBEMBE 2016), dove di fatto gli spazi, la restrizione del campo di azione della fase attuale del capitalismo non sono respinti sulla base di un giudizio di valore, ma di uno fattuale che consiste nella pulsione vitale della scelta tra il vivere o subire le dinamiche del potere che lascia morire: «il 4stelle è un salvavita per me», dice infatti Zahira. Dalla scelta di lasciare gli studi, alla decisione di occupare, passando per la scelta di sposarsi, partire per l'Italia, cambiare diversi appartamenti a Roma, le traiettorie di Zahira e della sua famiglia si configurano all'interno di uno spazio ristretto di azione, sul filo della possibilità minima di sopravvivere. La produzione di un percorso conflittuale, quale quello di occupare, risulta dunque l'ultima spiaggia per lei, come per la grandissima maggioranza di persone all'interno delle occupazioni romane.

L'arrivo del Covid-19 produce nuovi problemi: il contagio è pericoloso per un soggetto come Zahira e il marito, operaio edile, rischia, come molte persone in occupazione, di perdere il lavoro. Anche in questo caso, le catene della solidarietà interna, soprattutto con l'approvvigionamento di aiuti alimentari, sostiene in parte il reddito della famiglia. I pochi risparmi accumulati consentono alla famiglia di mantenere le spese vive dell'educazione dei figli, della didattica a distanza e dei dispositivi di protezione. Quando il figlio di Zahira risulterà sospetto di positività, lei sarà immediatamente spostata in un apposito albergo (i famosi alberghi Covid) per la quarantena insieme a lui, per poterlo seguire. Anche questo passaggio viene fatto grazie alla mediazione collettiva del gruppo con le istituzioni. In questo modo viene scongiurata la diffusione del virus all'interno dell'occupazione, che avrebbe potuto condurre ad una militarizzazione

simile a quella del Selam Palace ad Anagnina, ed esporre lei a ulteriori complicazioni fisiche.

### *Conclusioni*

Come si evince dall'etnografia, l'epidemia di Covid-19 va analizzata secondo una struttura capace anzitutto di svelare le forme di occultamento contenute nell'etichetta generica di "evento naturale". In secondo luogo, ci mostra quanto la salute e la malattia siano gli elementi di uno spazio politico dove i beni sono costantemente negoziati, in continuità con quella definizione bourdesiana dello Stato come "campo burocratico", ovvero un insieme frammentato attraversato da forze in opposizione tra loro per la definizione e la distribuzione di beni pubblici (BOURDIEU 1994). In questo senso, nello spazio politico della malattia, la casa, la salute, il lavoro e la cittadinanza sembrano elementi centrali e interconnessi nella definizione delle gerarchie sociali e ai tentativi, dal basso, di guadagnare terreno in questi rapporti di forza. Le strutture che agiscono nel limitare lo spazio di azione dei soggetti, in questo caso relativo all'accesso alla salute, si definiscono in maniera complessa come una sovrapposizione di diversi livelli di regolamentazione e di dinamiche sociali. Gli obblighi familiari, quali quelli di supportare i parenti in patria o in via di emigrazione, vanno inclusi analiticamente nelle strutture che pesano sulle spalle delle singole persone. A un livello più alto però, sembra in atto una continua dinamica di deprivazione che rende più difficile l'accesso delle persone ai mezzi di riproduzione della vita, o, più semplicisticamente, i mezzi di sussistenza. Le dinamiche classiche del regime capitalistico di impoverimento progressivo e forzato di una parte della popolazione, si riflette su quelle nuove del tardo capitalismo, altrimenti definibile come neoliberismo. In esso, è centrale la trasformazione delle questioni sociali in problemi di ordine pubblico, e dunque la messa in campo di meccanismi repressivi e securitari che finiscono per produrre una continua "punizione dei poveri" (WACQUANT 2010). La questione dell'articolo 5 del decreto 47/2014 riflette esattamente questo approccio repressivo, chiaramente dichiarato dagli estensori della legge nella formula della "lotta alle occupazioni abusive" che reitera un atteggiamento nei confronti delle occupazioni inusuale prima degli anni Novanta (VERENI 2018). La misura in questione limita *de iure* la possibilità di una parte della popolazione di accedere a diritti fondamentali, tra cui quello alla salute che in questo contesto abbiamo trattato. In molti casi, come nel primo narrato, la mancanza della residenza ha prodotto

dei problemi rispetto alla ricezione dei buoni spesa, che sono stati ovviati dal rapporto tra le occupazioni e alcune associazioni che hanno permesso l'arrivo di aiuti alimentari specifici per le famiglie in maggiore difficoltà mediante le catene della solidarietà interna all'autogestione. All'interno del quadro pandemico con la riduzione forte, talvolta la perdita completa, del lavoro la questione dei buoni spesa diventa di importanza primaria per la sopravvivenza delle famiglie.

A un livello analitico più complesso, si può notare come siano in azione, all'interno delle dinamiche neoliberiste e securitarie, quelle procedure che permettono al potere sovrano di distinguere coloro che devono vivere da coloro che possono morire, nella classica definizione di biopotere di Foucault. Tale potere trova la sua capacità definitoria nell'ambito biologico nel quale si esprime tale "diritto di uccidere", ma esso presuppone quella classica dinamica, parimenti definita dallo studioso, di creazione di territori e popolazioni mediante dispositivi di potere. Essi pretendono la distribuzione dell'umanità in gruppi, la suddivisione della popolazione in sottogruppi e l'istituzione di una cesura biologica tra loro. Forzando in un senso economicista la classica lettura foucaultiana, possiamo notare quanto questi dispositivi di potere, oltre a creare delle precise gerarchie sociali, non siano estranei ai meccanismi della valorizzazione economica (DAL LAGO 2010), visti i differenti livelli di estrazione di valore dai corpi di queste soggettività: dai proprietari di immobili affittati a prezzi maggiorati alle forme di sfruttamento lavorativo (*ivi*: 6) di soggetti costantemente allontanati dalla possibilità di accedere ai mezzi di sussistenza e a misure di tutela sociale, o a strategie di autodeterminazione quali ad esempio il ricorso all'occupazione come unica possibilità rimasta per ottenere un tetto. L'assunto del discorso è dunque che le soggettività subalterne appaiono costantemente private dei luoghi, dei mezzi di sostentamento, dell'alloggio, del cibo e della protezione, ma anche della cittadinanza, della casa, dei diritti al punto che, come notato da Butler e Athanasiou, non si può fare a meno di sottolineare la continua dipendenza dei soggetti dalle strutture della società che al contempo detengono un potere sulla sopravvivenza dei singoli e dei gruppi, attraverso la deprivazione (BUTLER, ATHANASIOU 2019).

Tra questi l'impoverimento generale della popolazione e in particolare di alcune categorie specifiche, soprattutto quelle in possesso di status giuridici definiti dai confini e dalle forme della regolamentazione della mobilità internazionale. La miseria sembra essere, in sintesi, il primo e più importante tassello di quei dispositivi di disciplinamento descritti dal filo-

sofo francese. Nei casi citati, infatti, la perdita del lavoro, l'impoverimento familiare, le criticità legate alla cura, diventano drammatiche in seguito alla pandemia e alla sua gestione ma maggiormente sostenibili a fronte del recupero di reddito indiretto attraverso l'occupazione abitativa<sup>21</sup> così come la vita nello spazio condiviso diviene luogo di sostegno e accesso agli aiuti. Le risposte agli ostacoli indicano non tanto forme di resilienza – termine molto in voga nel dibattito pubblico – e adattamento alle trasformazioni in atto, quanto più forme di resistenza già messe in campo prima della crisi pandemica, in uno spazio sociale di negoziazione, di conflitto e possibilità, che mutano costantemente in seguito alle misure restrittive dipendenti dalla pandemia. Rispetto all'opposizione che menzioniamo tra “resilienza” e “resistenza”, è necessario un appunto teorico: “resilienza” è un concetto proveniente dall'ingegneria e preso a prestito soprattutto dalla psicologia. Con esso si intende descrivere l'abilità di qualcosa o qualcuno nell'affrontare le avversità, per tornare poi alla normalità dopo il confronto con l'anormalità e con le sfide inaspettate. Tale concetto, per sua stessa natura, descrive, e forse prescrive, un atteggiamento passivo orientato all'accettazione dello status quo, rispetto al quale i soggetti avrebbero solo da subire gli eventi e uscirne modificati. La dinamica politica che da esso scaturisce, è, secondo Evan e Reid, perfettamente allineata all'egemonia del discorso neoliberista, sia in termini di appiattimento sul soggetto sia in termini di quello che potrebbe essere riassunto nella formula tatcheriana del *there is no alternative*, ovvero nell'impossibilità finanche di immaginare un ordine sociale diverso da quello in cui siamo immersi (EVAN, REID 2014)<sup>22</sup>. La resistenza, al contrario, la intendiamo come la capacità di contrastare una dinamica sociale schivando gli effetti del potere o provando a contrastarli in senso oppositivo<sup>23</sup>.

Le due donne di cui abbiamo qui presentato le traiettorie esistenziali, di fronte al rischio di vedere la loro vita vanificata, annientata, costruiscono un mondo che possa sostenerle, ovvero l'occupazione abitativa, che è uno spazio fisico e relazionale (cfr. GRAZIOLI 2021). L'atto di occupare permette di spostare l'asse della loro vulnerabilità – stabilita a partire dalle forme sociali di privazione cui sono sottoposte a partire dal loro posizionamento di migranti, donne e povere – e di sottrarle dal ricatto della dipendenza assoluta. Nei casi analizzati emergono con forza le contraddizioni insite nel nostro sistema sociale ed economico, gli assi su cui agisce il potere strutturale che ostacola o rende maggiormente complessa la possibilità di scelta all'interno di un ventaglio di mancate opportunità e dunque di riappropriazione soggettiva e collettiva. Uno spazio che non si configura per

le sue caratteristiche ideologiche, come invece viene spesso erroneamente descritto dal di fuori, ma su una componente di bisogno vitale: nessuno degli occupanti è persona politicizzata, nel senso classico del termine, e prima di trovarsi di fronte alla necessità non aveva mai concepito l'idea di poter occupare uno spazio per viverci. Il concetto di resilienza implica una colonizzazione dell'immaginazione dei soggetti (NEOCLEUS 2013) che "devono" essere resilienti di fronte alla "mancanza di alternative" e rischia di divenire strumento di incorporazione della subalternità nell'economia politica neoliberista contemporanea, impedendo agli stessi soggetti di immaginare un altro mondo possibile e, soprattutto, di agirlo (BRACKE 2016). Il contrario di quanto invece fanno le soggettività che, di fronte alla deprivazione, si appropriano di uno spazio abbandonato. A questa incapacità di immaginare e nella totale impossibilità di agire, la riorganizzazione familiare, la creazione del conflitto e la fortificazione delle reti di sostegno divengono un'antitesi all'accettazione di una costante richiesta di capacità di adattamento dentro schemi non conformi ai bisogni e ai desideri di chi vuole – o si trova nelle condizioni di – resistervi.

## Note

<sup>(1)</sup> Non a caso è stato proposto di definire la situazione prodotta dal Covid mediante la nozione di "sindemia", coniata dall'antropologa medica Singer, ovvero l'intreccio tra problemi di salute, ambientali, sociali ed economici generati da malattie e che produce pesanti ripercussioni sull'intera società e, in particolare, alla parte svantaggiata della popolazione (SINGER 1990).

<sup>(2)</sup> <https://www.today.it/attualita/coronavirus-vive-3-mesi-400-euro.html>, consultato il 2 aprile 2021. Altre fonti, in maniera ufficiosa, parlano di 7000 domande escluse.

<sup>(3)</sup> [http://ucs.interno.gov.it/ucs/contenuti/Procedure\\_di\\_rilascio\\_di\\_immobili\\_ad\\_uso\\_abitativo\\_int\\_00004-7734141.htm](http://ucs.interno.gov.it/ucs/contenuti/Procedure_di_rilascio_di_immobili_ad_uso_abitativo_int_00004-7734141.htm),

consultato il 31 marzo 2021.

<sup>(4)</sup> Una delle sigle che, insieme ad Action e al Coordinamento Cittadina Lotta per la Casa, compone il Movimento Romano per il Diritto all'Abitare. Tra loro vi sono delle differenze forti che non trattiamo in questa sede.

<sup>(5)</sup> In maniera strumentale allo sgombero, secondo occupanti ed attivisti/e.

<sup>(6)</sup> In questo paragrafo, come d'altra parte in tutto il testo, scegliamo di limitare la rappresentazione dei dati al periodo 2018-2019, cioè prima della pandemia da Covid. Affrontare il 2020 ci costringerebbe ad analisi completamente diverse (e dettate da una situazione straordinaria), e comunque non pertinente alla questione dell'occupazione nata nel 2012 e studiata nel 2019 da Autore.

<sup>(7)</sup> Una differenza presente anche all'interno della popolazione autoctona.

<sup>(8)</sup> Va infatti operata una distinzione tra "occupanti" e "compagni/compagne", il secondo termine indica gli attivisti del collettivo politico, mentre il primo chi abita nelle occupazioni. Il collettivo stesso è composto in realtà in grande maggioranza da persone che abitano all'interno delle diverse occupazioni. La gestione delle singole occupazioni è autonomamente gestita dagli



abitanti e gli attivisti possono o meno partecipare alle assemblee interne dove svolgono una funzione di *facilitatori* per la risoluzione di conflitti e questioni interne, e dove la loro parola conta quanto quella di ciascuno (e spesso poi non si fa come dicono loro, ad esempio). La direzione politica del collettivo è data invece dall'assemblea degli attivisti e delle attiviste. Il movimento romano per il diritto all'abitare ha poi una ulteriore assemblea composta dai membri di alcune delle sigle dove si discute di un livello politico ancora più generale. Tutto ciò in realtà è di una tale fluidità e plasticità che è difficile descriverlo e credo che se venisse letto da un attivista, sarebbe in disaccordo con tale ricostruzione.

<sup>(9)</sup> Ciò nega la residenza anche a coloro che sono ad esempio in affitto ma non sono contrattualizzati, penalizzando l'inquilino e non il proprietario.

<sup>(10)</sup> L'interessante riflessione giuridica di Talini si può leggere al seguente link <https://www.costituzionalismo.it/piano-casa-renzi-lupi-art-5-quando-la-cieca-applicazione-del-principio-di-legalita-contrasta-con-la-garanzia-costituzionale-dei-diritti-fondamentali/> (consultato il 20 gennaio 2021). Si legga anche ROMEO 2018.

<sup>(11)</sup> Viene spesso menzionato dai movimenti l'articolo 42 della costituzione che decide le forme e i limiti della proprietà privata allo scopo di assicurarne la funzione sociale. Un articolo che in passato ha portato ad alcune sentenze in favore degli occupanti.

<sup>(12)</sup> Su tale punto, la residenza diviene spesso un problema sebbene non sia un requisito necessario in termini di legge. La mancanza di residenza costituisce certamente un ostacolo per quanto riguarda l'accesso ai buoni libro, alle mense e ad altre forme di sostegno.

<sup>(13)</sup> Un aspetto sollevato molto spesso anche dai movimenti di studenti universitari perché sfavorisce ulteriormente i fuorisede.

<sup>(14)</sup> Per quanto riguarda la corrente, ci sono sempre dei problemi di amperaggio, per cui molte volte non si possono usare quegli strumenti necessari per affrontare alcuni periodi, soprattutto il freddo, come l'asciugacapelli, la stufa, etc.

<sup>(15)</sup> La stessa cosa succede regolarmente con le iscrizioni dei figli a scuola.

<sup>(16)</sup> Una occupazione di eritrei in zona Anagnina, che fu investita da alcuni casi di Covid19 e isolata a livello militare nell'aprile 2020 per diverse settimane.

<sup>(17)</sup> Un termine particolare perché di fatto inusuale nella lingua italiana per riferirsi a questo genere di misure, solitamente definite come "aiuti" "sostegno".

<sup>(18)</sup> Una parte cospicua degli occupanti di 4stelle hanno affrontato lo sfratto vero e proprio eseguito dalla forza pubblica.

<sup>(19)</sup> Molti immigrati, tra cui molti abitanti del 4stelle, lavorano nel settore del trasporto merci (Bartolini, SDL, ecc) che sono il centro dello shopping online, uno dei settori centrali nell'economia attuale.

<sup>(20)</sup> La ricostruzione del caso etnografico è in parte proveniente da quell'intervento, in parte da una intervista che realizzai con Zahira insieme ad un'altra attivista dei Blocchi Precari Metropolitan, ed in altra (larga) parte da conversazioni WhatsApp e personali con Zahira.

<sup>(21)</sup> Uno dei paradossi che si erano prodotti durante il primo lungo lockdown era che i bambini dell'occupazione, a differenza di quelli che abitano nei condomini classici, avevano maggiore comunicazione tra loro e potevano disporre di uno spazio all'aperto autonomo, rappresentato da quello che un tempo era il parcheggio del lussuoso hotel. Un elemento che dovrebbe porci il problema dell'abitare anche come qualità della vita e non soltanto come mero tetto sulla testa.

<sup>(22)</sup> È interessante in questo senso notare come l'attuale governo italiano guidato da Mario Draghi, sicuramente emblema di una logica neoliberista dell'organizzazione della società, ha definito il programma di uscita dall'epidemia "Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza".

<sup>(23)</sup> Per una ampia riflessione sul concetto di "resistenza" si veda SAITTA 2015.

## Bibliografia

- ANTHIAS, F., (2012), *Transnational Mobilities, Migration Research and Intersectionality*, "Nordic Journal of Migration Research", Vol. 2 (2): 102-110.
- ANTHIAS F., YUVAL-DAVIS N. (1992), *Racialised Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*, Routledge, London.
- ARMATI C. (2015), *La scintilla. Dalla valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*, Fandango, Roma.
- BARRIOS R.E. (2017), *What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene*, "The Annual Review of Anthropology", Vol. 46: 151-66.
- BEAR L. (2014), *Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 20 (1): 3-30.
- BENADUSI M. (2012), *The Politics of Catastrophe. Coping with "Humanitarianism" in post-Tsunami Sri Lanka*, pp. 151-172, in ATTINÀ F. (a cura di), *The Politics and Policies of Relief, Aid and Reconstruction. Contrasting Approaches to Disasters and Emergencies*, Palgrave Macmillan, London.
- BENADUSI M. (2013), *Cultiver des commonautés après une catastrophe. Déferlement de générosité sur les côtes du Sri Lanka*, pp. 103-146, in REVET S., LANGUMIERE J. (a cura di), *Le gouvernement des catastrophes*, Éditions Karthala, Paris.
- BENADUSI M. (2016), *Esperire con un tocco la Terra: Design dell'informazione e disastri "naturali"*, "ANUAC", Vol. 5 (2): 99-130.
- BONOMO B. (2005), *Le lotte per la casa alla Magliana negli anni Settanta*, pp. 212-216, in VIDOTTO V. (a cura di), *Contributi allo studio delle trasformazioni urbane e della proprietà immobiliare a Roma dopo il 1870*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", Vol. 17 (1).
- BRACKE S. (2016), *Is the Subaltern Resilient? Notes on Agency and Neoliberal Subjects*, "Cultural Studies", Vol. 30 (5): 839-855.
- BUTLER J., ATHANASIOU A. (2019), *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, Mimesis, Milano.
- CALANDRA L.M. (2012), *Territorio e democrazia. Un laboratorio di geografia sociale nel doposisma aquilano*, Edizioni L'Una, L'Aquila.
- CARITAS – MIGRANTES (2019), *XXVIII Rapporto Immigrazione 2018-2019. Non si tratta solo di migranti*, Tau, Todi.
- CAROSELLI S., MACCHIAVELLI V., DI MARCO G.M., MOSCARITOLLO G., (2018), *Al mare d'inverno. Prolungamento dell'emergenza e salute degli sfollati nelle strutture alberghiere della costa*, pp. 80-110, in DI TREVIRI E. (a cura di), *Sul fronte del sisma. Un'inchiesta militante sul post-terremoto dell'Appennino centrale (2016-2017)*, Derive Approdi, Roma.
- CAUDO G., MEMO F. (2012), *Città di pietra, case di carta: finanziarizzazione immobiliare e produzione dello spazio urbano*, pp. 75-94, in LUCIA M.G. (a cura di), *Finanza e Territorio*, Aracne, Roma.
- CELLAMARE C. (2019). *Città fai da te. Tra antagonismo e cittadinanza. Storie di autorganizzazione urbana*, Donzelli, Roma.
- CICCARELLI R. (2018), *Rigenerare Roma. Viaggio nelle lotte per la casa*, pp. 9-23, in DI NOTO I., DE FINIS G. (a cura di), *R/home. Diritto all'abitare, dovere capitale*, Bordeaux, Roma.
- COLUCCI M. (2018), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, Carocci, Roma.

- COSTANTINI O. (2020), *Noi la crisi (sanitaria) non la paghiamo*, <https://www.dinamopress.it/news/la-criasi-sanitaria-non-la-paghiamo/> (consultato il 28 marzo 2021).
- CRENSHAW K.W. (1994), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, pp.357-383, in CRENSHAW K.W., GOTANDA N., PELLER G., K. THOMAS (a cura di), *Critical Race Theory*, New Press, New York.
- DAL LAGO A. (2010), *Lo stato penale globale. Premessa*, "Aut-aut", Vol. 346: 3-8.
- DE GENOVA N. (2004), *The Legal Production of Mexican/Migrant "Illegality"*, "Latin Studies", Vol. 2: 160-185.
- DI TREVIRI E. (a cura di) (2018), *Sul fronte del sisma. Un'inchiesta militante sul post-terremoto dell'Appennino centrale (2016-2017)*, DeriveApprodi, Roma.
- DORLIN E. (2005), *De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et race dans les études sur le genre*, "Cahiers du Genre", Vol. 39: 85-106.
- EVAN B., REID J. (2014), *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Polity Press, Cambridge.
- FARMER (2006), *Sofferenza e violenza strutturale. Diritti sociali ed economici nell'era globale*, pp. 265-302, in QUARANTA I. (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- FEDERICI S. (2020), *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma.
- GAINSFORTH S. (2020), *Airbnb città merce. Storie di resistenza alla gentrificazione digitale*, DeriveApprodi, Roma.
- GRAEBER D. (2014), *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Bur, Bologna.
- GRAZIOLI M. (2021), *Housing, Urban Commons and the Right to the City in Post-Crisis Rome. Metropoliz, The Squatted Città Meticcica*, Palgrave Macmillan, Cham.
- KECK F. (2020), *Avian Reservoirs. Virus, Hunters & Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*, Duke University Press, Durham.
- ISPRA (2009), *Il consumo di suolo in Italia. Rapporti, n. 190/2009*, ISPRA [Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale], Roma.
- ISPRA (2014), *Il consumo di suolo in Italia. Rapporti, n. 195*, ISPRA [Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale], Roma.
- MBEMBE A. (2016), *Necropolitiche. Con un saggio di Roberto Beneduce*, Ombre Corte, Verona.
- MELLINO M. (2020), *Restate a casa, ma per sempre. Decreti d'emergenza e razzismo di Stato*, <https://www.dinamopress.it/news/restate-casa-sempre-decreti-demergenza-razzismo/> (consultato 31 marzo 2021).
- MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI (2017), *VII Rapporto. Gli stranieri nel mercato del lavoro*, <https://www.lavoro.gov.it/notizie/Pagine/Presentato-il-settimo-rapporto-annuale-Stranieri-in-mercato-lavoro-Italia.aspx> (consultato il 28 maggio 2021).
- MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI (2020), *X Rapporto. Gli stranieri nel mercato del lavoro*, <https://www.lavoro.gov.it/priorita/Pagine/Pubblicato-il-X-Rapporto-annuale-Gli-stranieri-nel-mercato-del-lavoro-in-Italia.aspx> (consultato il 28 maggio 2021).
- MOROKVAŠIĆ M. (1984), *Birds of Passage Are Also Women*, "International Labour review", Vol. 68: 886-907.
- MOROKVAŠIĆ M. (2011), *Donne, migrazioni, empowerment*, pp. 197-215, in MIRANDA A., SIGNORELLI A. (a cura di), *Pensare e ripensare le migrazioni*, Sellerio, Palermo.
- MOROKVAŠIĆ M. (2014), *Gendering Migration*, "Migracijske i etničke teme", Vol. 30, (3): 355-378.

- MOSCARITOLO G. I. (2020), *Memorie dal Cratere. Storia sociale del terremoto in Irpinia*, Edit Press, Firenze.
- NEOCLEOUS M. (2013). *Resisting resilience*, "Radical philosophy", 178: 2-7.
- PIZZA G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche*, Carocci, Roma.
- POZZI G. (2020), *Storie virali. La tirannia della casa*, [https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie\\_virali\\_La\\_tirannia\\_della\\_casa.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie_virali_La_tirannia_della_casa.html) (consultato il 1 aprile 2021).
- QUARANTA I. (2006), *Introduzione*, in QUARANTA I. (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- REVEY S., LANGUMIERE J. (2013), *Le gouvernement des catastrophes*, Éditions Karthala, Paris.
- RIBEIRO COROSSACZ V. (2013), *L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne nel discorso pubblico sulle migrazioni*, "Antropologia", Vol. 15: 109-129.
- ROMEO F. (2018), *Il diritto alla casa sgomberato dalla Costituzione*, pp. 106-111, in DE FINIS G., DI NOTO I. (a cura di), *R/home. Diritto all'abitare dovere capitale*, Bourdeaux, Roma.
- SAITTA P. (2015), *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*, Ombre Corte, Verona.
- SCHIRRIPIA P. (2020), *Futuri anteriori*, in GUIGONI A., FERRARI F. (a cura di), *Pandemia (2020). La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, M & J, Roma.
- SIGNORELLI A. (2006), *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo.
- SPEED S. (2014), *A Dreadful Mosaic: Rethinking Gender Violence through the Lives of Indigenous Women Migrants*, "Gendered Perspectives in International Development" [Special Issue: Anthropological Approaches to Gender-based Violence and Human Rights], 304: 78-94.
- TALIANI S. (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre Corte, Verona.
- TALINI S. (2014), *Piano Casa Renzi-Lupi, art. 5: quando la cieca applicazione del principio di legalità contrasta con la garanzia costituzionale dei diritti fondamentali*, <https://www.costituzionalismo.it/piano-casa-renzi-lupi-art-5-quando-la-cieca-applicazione-del-principio-di-legalita-contrasta-con-la-garanzia-costituzionale-dei-diritti-fondamentali/> (consultato il 31 marzo 2021).
- TARÌ M. (2014), *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*, DeriveApprodi, Roma.
- VERENI P. (2018), *Il diritto alla città (a essere se stessa)*, pp. 34-41, in DE FINIS G., DI NOTO I. (a cura di), *R/home. Diritto all'abitare dovere capitale*, Bourdeaux, Roma.
- VILLANI L. (2017), *The Struggle for Housing in Rome. Contexts, Protagonists and Practices of a Social Urban Conflict*, pp. 321-346, in BAUMEISTER M., BONOMO B., SCHOTT D. (a cura di), *Cities Contested. Urban Politics, Heritage, and Social Movements in Italy and West Germany in the 1970s*, Cambus Verlag, New York.
- WACQUANT L. (2010), *La disciplina produttiva dello stato neoliberale*, "Aut-aut", V. 346: 12-56.

## Scheda sugli Autori

Osvaldo Costantini è nato a Napoli nel 1985. Ha conseguito il dottorato in Etnologia ed Etnoantropologia presso la Sapienza Università di Roma. Attualmente è assegnista di ricerca presso il dipartimento COSPECS dell'Università di Messina e docente a contratto di Antropologia Culturale presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Si occupa di rituali pubblici in cui sono coinvolti i migranti, con una ricerca sul culto

della Madonna dell'Arco in Campania. Ha pubblicato diversi articoli scientifici su riviste di settore e la monografia *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*.

Serena Caroselli è nata a Roma nel 1985. È antropologa, si occupa di migrazioni, politiche di asilo antropologia di genere. Si è addottorata presso l'Università degli Studi di Genova, con una tesi sulle donne richiedenti asilo e vittime di tratta e grave sfruttamento e sul tema dei movimenti secondari attraverso il confine del Brennero. È stata successivamente ricercatrice presso la Cattedra Unesco SSIMM dell'Università IUAV di Venezia dove ha partecipato al progetto *INSigHT Building Capacity to Deal with Human Trafficking and Transit Routes in Nigeria, Italy, Sweden*, conducendo le sue ricerche tra Italia e Nigeria.

## Riassunto

*Il nesso casa-salute prima e durante il Covid. Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma*

Questo articolo vuole indagare il nesso tra il diritto all'abitare e l'accesso alla salute e l'impatto che il Covid19 ha prodotto sulle fasce più svantaggiate della popolazione. In particolare abbiamo esplorato – attraverso due casi etnografici – l'esperienza di due donne migranti che vivono in un'occupazione abitativa nella periferia romana. L'etnografia mette in luce il modo in cui la violenza strutturale si esprime a partire dagli assi del genere, della razza e della classe, e quanto nella città neoliberale l'accesso alla dimensione dell'abitare sia uno degli elementi della produzione di uno spazio necropolitico in cui una serie di dinamiche sociali economiche e politiche – la mancanza di edilizia residenziale pubblica, lo status giuridico, la lotta alle “occupazioni abusive” – limitano l'accesso alla salute per le persone e le espongono al rischio di morte.

*Parole chiave:* genere, necropolitica, salute, diritto all'abitare, pandemia

## Resumen

*La conexión entre la casa y la salud antes y durante el Covid. El caso de dos mujeres en casa okupa en Roma*

Este artículo tiene como objetivo investigar el vínculo entre el derecho a la habitación y el acceso a la salud y el impacto que Covid19 ha producido en los sectores más desfavorecidos de la población. En particular, exploramos, a través de dos casos etnográficos, la experiencia de dos mujeres migrantes que viven en una ocupación en los suburbios romanos. La etnografía explora la forma en que se expresa la violencia estructural a partir de los ejes de género, raza y clase, y cuánto el acceso a la dimensión del vivir es uno de los elementos en la producción de un espacio necropolitico en la ciudad neoliberal. Una serie de dinámicas socio-económicas y políticas – la falta de habitaciones pública, el estatus legal, la lucha contra las “ocupaciones ilegales” – limitan el acceso de las personas a la salud y las exponen al riesgo de muerte.

*Palabras clave:* género, necropolitica, salud, derecho de habitación, pandemia

## Résumé

*Le lien maison-santé avant et pendant le Covid. Le cas de deux femmes occupant une squât à Rome*

Cet article vise à étudier le lien entre le droit au logement et l'accès à la santé et l'impact que Covid19 a produit sur les couches les plus défavorisées de la population. En particulier, nous avons exploré – à travers deux cas ethnographiques – l'expérience de deux femmes migrantes vivant dans un logement dans la banlieue romaine. L'ethnographie met en évidence la manière dont la violence structurelle s'exprime à partir des axes de genre, de race et de classe, et combien l'accès à la dimension de la vie est l'un des éléments de la production d'un espace dans la ville néolibérale. Une série de dynamiques socio-économiques et politiques – le manque de logements sociaux, le statut juridique, la lutte contre les «occupations illégales» – limitent l'accès des personnes à la santé et les exposent au risque de mort.

*Mots-clés:* genre, necropolitique, santé, droit d'habitation, pandémie

## *Oltre l'ambivalenza del "care"*

### *Indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura*

**Francesco Diodati**

Università di Milano-Bicocca  
[f.diodati@campus.unimib.it]

#### Abstract

*Beyond the Ambivalence of "Care": Analytical Considerations for the Anthropology of Caregiving*

Numerous ambivalences, interpretative conflicts and cultural translation problems arise when we use the concept of "care". For medical anthropology, it has offered the possibility of criticizing forms of bio-medical reductionism of treatment. The increase in chronic diseases for which there is no "cure" has contributed to the development of this moral vision. At the same time, informal care work has assumed strategic importance in the restructuring scenario of public healthcare services. In this sense, the moral vision of "caregiving" has been accused of diverting attention from the social inequalities that are reproduced in the home and family environment through care itself. Through the ethnographic account of a medical anthropology conference in Edinburgh, and a further reflection on a research among a community care service for the elderly and caregivers in Emilia-Romagna, this article offers some analytical considerations for the anthropology of caregiving. I argue that the distinction between "cure" and "care" does not fully reflect what is really at stake in care practices. To overcome the ambivalences that derive from the same moral language it adopts, the anthropology of caregiving needs to focus on the ways in which the relationship between care in the domestic sphere and the institutional system of healthcare services is classified. Otherwise, the risk is to lose sight of the question of how, under what circumstances and with what public support, care responsibilities are assigned.

*Keywords:* caregiving, ambivalence, morality, care, aging

#### *Antefatto: note sull'ambivalenza del caregiver e del termine "care"*

Nel mese di dicembre dell'anno 2019, l'Edinburgh Centre for Medical Anthropology ha ospitato un *workshop* dal titolo *Kinship, Chronic Illness and Responsibility of Care*, che invitava «antropologi che indagano l'assistenza familiare a pazienti affetti da malattie croniche in diversi contesti sociali,

culturali, economici, umanitari e istituzionali»<sup>1</sup>. Alle discussioni etiche sulla cura, intesa come «una pratica relazionale e intrinsecamente etica/morale», veniva assegnato un ruolo fondamentale nel portare avanti le «riflessioni antropologiche che hanno criticato il disegno normativo della parentela come ‘bene’ [...] evidenziando conflitti, pressioni e ingiustizie che soggiacciono alle idee di parentela e relazionalità». Nelle intenzioni degli organizzatori, la cura sarebbe dovuta emergere sia come attività infusa di valori morali sia come veicolo di ingiustizia e diseguaglianza sociale. Così concepita, la riflessione sull’etica della cura avrebbe dovuto dunque essere posta al centro di etnografie che esplorano: «i modi in cui le famiglie si muovono attraverso regimi medici e morali che assegnano le responsabilità di cura per la sofferenza cronica». In modo sottile, i curatori invitavano i partecipanti anche a ragionare criticamente su concetti come intimità e relazionalità, rimettendo in discussione la presunta mancanza di limiti del dovere morale di prendersi cura dei propri cari.

Questo articolo intende riflettere sull’ambivalenza del concetto inglese di *care* – e in particolare dell’accezione *care-giving* – che ha acquistato una grande fortuna nelle scienze sociali e nell’ambiente dei servizi sociosanitari (THELEN 2015; ALBER, DROTBOHM 2015: 1-15; DUCLOS, CRIADO 2020). Miro dunque a contribuire al dibattito sorto attorno alle fragilità analitiche, le contraddizioni interne, e le problematiche di traduzione culturale di questo termine (QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 16; DUCLOS, CRIADO 2020; ALBER, DROTBOHM 2015: 1-14; BUCH 2015: 279, 2018: 13; THELEN 2014, 2015; AULINO 2016) In questa sede, sostengo che la distinzione fra *to cure* – “curare” nel senso di guarire dalle patologie – e *to care* – “prenderci cura” della persona in modo complessivo – costituisca uno strumento analitico inefficace per mostrare ciò che c’è in gioco nelle pratiche di assistenza. In tal senso, questo articolo esplora la relazione fra l’accezione morale contenuta nel termine “prenderci cura” e il concetto di “assistenza”<sup>2</sup>. Suggesto che tenere in considerazione questa relazione aiuti a riflettere sul rapporto ambiguo fra l’accudimento nella sfera domestica e il sistema istituzionale dei servizi di assistenza che si è delineato nello scenario di invecchiamento demografico e ristrutturazione del *welfare*.

Poco prima del convegno di Edimburgo, avevo appena concluso un anno di ricerca etnografica sul sostegno al *caregiving* fra i servizi di assistenza agli anziani in Emilia-Romagna. Recentemente, è nato in Italia un dibattito acceso a proposito delle condizioni di solitudine, esaurimento psicologico e forte stress che vive chi si prende cura di una persona affetta da patologie croniche e degenerative, e si sono moltiplicate iniziative di sostegno



psicologico, sportelli di informazione e gruppi di supporto organizzati da associazioni no-profit e servizi sociali e sanitari territoriali. Ero impegnato a riordinare e dare un senso ai dati etnografici che avevo raccolto e cercavo dei pareri esterni che potessero indirizzarmi meglio. Pensavo inoltre che presentare un testo in una lingua straniera a un pubblico straniero potesse aiutarmi a prendere maggiore coscienza degli assunti morali che gravitavano attorno alla cura nel mio campo di ricerca. Da qualche tempo credevo di avere a che fare con un problema di traduzione culturale a tutti gli effetti, dato che riscontravo una grande confusione nell'utilizzo del termine *caregiver* con e fra i miei interlocutori. Era una parola pressoché semi-sconosciuta ai partecipanti alle iniziative di sensibilizzazione e ai gruppi di sostegno ai *caregiver* che seguivo, e molti non sapevano se riferisse anche a chi pratica assistenza a un proprio parente o affine.

Così, venuto a sapere del convegno, decisi di presentare un intervento dal titolo *Recognising the Fatigue of Caring: Redefining the Boundaries of the Ethical Responsibility Toward Others in Need*. L'intervento presentava una serie di interviste raccolte in un gruppo di auto-mutuo aiuto per *caregiver* organizzato da un servizio sociale territoriale in Emilia-Romagna. Il gruppo all'epoca (2019) era composto quasi esclusivamente da donne di mezza età – eccetto un uomo – che si incontravano ogni due settimane per un'ora e mezza per raccontare e discutere delle difficoltà e dei problemi incontrati nella propria esperienza di assistenza a uno o più genitori anziani. In quel contesto, le persone potevano condividere i propri dubbi in merito una decisione delicata da prendere per sé e per i propri genitori, esprimere la propria angoscia per la malattia, o sfogarsi perché avevano litigato con il padre o la madre che non li ascoltavano «senza che qualcuno mi accusi di essere una cattiva figlia», come disse una volta una delle frequentatrici. Tutto questo in un'atmosfera di sostegno e comprensione reciproca a tratti pesante, a tratti ironica e dissacrante. In quella presentazione discutevo dei legami fra lo scenario di mutamenti demografici e trasformazioni dei sistemi di *welfare* da un lato, e narrazioni e rappresentazioni della figura del *caregiver* dall'altro. L'intenzione era quella di mostrare come attraverso i discorsi e le pratiche di sostegno al *caregiving* prendesse forma un nuovo riconoscimento dell'assistenza familiare e informale, di cui è necessario esaminare le implicazioni sul piano sociale, etico e politico.

Alla fine della mia presentazione, una studiosa di origine italiana mi chiese come mai avessi scelto di utilizzare la parola *fatigue*. Disse che associava il termine *fatigue*<sup>3</sup> a qualcosa di clinico, come la sindrome da stanchezza cronica. Le risposi che volevo distaccarmi da una letteratura perlopiù di

psicologia clinica, che ha utilizzato il termine *caregiver burden* per parlare del carico assistenziale e delle conseguenti ricadute sulla salute psicologica di chi pratica assistenza ad un familiare affetto da malattie croniche e degenerative. Nessuno dei miei interlocutori aveva mai detto durante un incontro che fosse “un peso” (*burden*) per lui/lei seguire il proprio genitore né me lo aveva mai confessato privatamente. La sensazione che avevo a quel tempo era che la considerassero irrispettosa nei confronti dei propri genitori, nonostante dicessero spesso di nutrire verso di loro sentimenti ambivalenti – un misto fra rabbia, pietà, tristezza, compassione e affetto – a causa delle malattie e delle affezioni che li colpivano. Io stesso non avevo mai adottato la parola “peso” nel corso di interviste private e conversazioni nel gruppo. La parola *fatigue* era forse un eufemismo malriuscito preso in prestito da altri studiosi che avevano seguito questi gruppi (DANELY 2017), per raccontare come tensioni emotive, carichi di lavoro e difficoltà strutturali non siano un’ “anomalia patologica” ma una parte integrante della cura e dei rapporti familiari.

A quel punto, l’antropologa sorrise entusiasta ed esclamò: «So this is a clear example of getting lost in translation!». Citando le considerazioni di Silvia Federici sull’invisibilità sociale del carico gravoso del lavoro domestico e di cura, disse: «Care is work, unwaged work, it is not a *gift!*» (FEDERICI 2012). Per lei, antropologa femminista, le difficoltà che i miei interlocutori riportavano erano sinonimo della difficoltà di relazionarsi con il ruolo sociale che prescrive di essere responsabili della cura dei parenti malati. Narrare la fatica di prendersi cura diventava dunque a suoi occhi un mezzo per ottenere riconoscimento sociale del lavoro domestico e riproduttivo, e dimostrare come una concezione idealizzata dell’affetto familiare fosse motore di pressione e diseguaglianza sociale e di genere.

Più tardi, a fine giornata, un ricercatore indiano affrontava la stanchezza che solitamente affligge l’ultima sessione di presentazioni dei convegni. Nella sua presentazione, aveva argomentato chiaramente e con grande veemenza che la parentela è una *condizione* e non una *scelta*, e soprattutto non necessariamente una condizione *buona*: «*Kinship is bad!*». Durante la sessione di domande, ritornò fuori il problema di terminologia quando lo studioso esclamò: «When did we start talking about *care-giving*? We take care!». La platea si scosse dal torpore. Tutti, ora attenti, sospiravano di approvazione e sembravano comprendere a cosa si riferisse il relatore. Tutti tranne me, che non sono madrelingua inglese. Inizialmente, non riuscivo a capire la differenza tutt’altro che sottile che il relatore stava ponendo, ma realizzai che oltre una semplice disquisizione di terminologia si nascon-

desse ben altro. La traduzione di *caregiving* con l'italiano "prendersi cura" sembrava nascondere più che rivelare la collisione di sistemi di valori e significati che poneva il ricercatore, fra il sottolineare il carico di responsabilità e pressioni della cura, e l'enfatizzare il darsi spontaneamente e intenzionalmente a un proprio caro malato.

Tornando in Italia, mi tornò in mente l'episodio della conferenza con cui Cohen fa iniziare il suo articolo sui significati culturali e i regimi morali che circondavano la condizione di senilità in India fra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta. Cohen (1995: 315) racconta che durante una conferenza antropologica tenutasi a Zagabria nel 1988, si scatenò una diatriba in una delle sessioni dedicate alla vecchiaia. Uno dei relatori indiani stava presentando un testo che speculava sulla longevità di una tribù delle colline, quando un collega americano lo interruppe chiedendogli quale fosse la prevalenza della demenza in quel gruppo (COHEN 1995: 316). A quel punto, nacque una gran confusione nel pubblico dato che il relatore sembrava non capire cosa significasse quella parola, che i suoi interlocutori gli spiegavano essere una patologia che spiegava l'insorgere di comportamenti aberranti e anormali negli anziani. Egli dava per scontato infatti che in una tradizionale famiglia allargata indiana come quella non ci fosse senilità, dato che gli anziani erano ben accuditi e dunque non davano in escandescenza. In quell'articolo, Cohen ha utilizzato tale discussione per sottolineare una collisione fra mondi morali locali (KLEINMAN 1991) nella discussione della senilità<sup>4</sup>. Contro l'imperativo morale di parlare di demenza per descrivere il deterioramento associato alla vecchiaia, l'oratore ne invocava un altro per cui parlare di senilità aveva senso solamente nel contesto delle "moderne" famiglie frammentate o assenti, dove il circuito di reciprocità generazionale si è interrotto (COHEN 1995: 316). Al paradigma bio-riduzionista di termini "stranieri" come demenza e Alzheimer, egli contrapponeva un paradigma normativo locale, quello della cattiva famiglia.

Come la conferenza di Zagabria fece per Cohen, l'episodio di Edimburgo mi convinse che i problemi di traduzione che riscontravo riflettessero a tutti gli effetti i regimi morali che gravitavano nel mio campo di ricerca. L'utilizzo stesso della terminologia inglese di cura sembrava mostrare perfettamente quello che gli organizzatori auspicavano: evidenziare come le persone «si muovono attraverso regimi medici e morali che assegnano le responsabilità di cura per la sofferenza cronica». Più che sull'etichetta del disturbo, la questione era centrata tuttavia sulla definizione della pratica volta a curarlo. Ironicamente, nel mio caso, la distinzione fra i ruoli di

curante e malato alla base della nozione di cura sembrava collidere e sfumare nell'incertezza. La sofferenza cronica di cui si parlava sembrava ricadere su chi era contemporaneamente il malato e la persona che si prendeva cura del malato.

Mi chiedevo dunque se questi regimi morali non agissero anche fra noi partecipanti alla conferenza a partire dallo stesso linguaggio che utilizzavamo, forzandoci all'interno di un circolo vizioso. Una situazione in cui eravamo portati, da un lato, a difendere l'etica del *caregiving* come principio di liberazione dal riduzionismo bio-medico della cura, dall'altro, a criticare questo stesso principio come una fonte di oppressione. L'imperativo morale del *caregiving* diventa in quest'ultima prospettiva una causa di sofferenza cronica, di natura psicologica e sociale.

Sembrava poco chiaro se la condizione di ambivalenza della cura, di cui tanti noi avevamo parlato in quella giornata, fosse propria dei nostri interlocutori di ricerca oppure appartenesse piuttosto al nostro sguardo di ricercatori sulla cura.

### *Introduzione: dall'antropologia della cura all'antropologia del prendersi cura*

Questo testo mira a riflettere sull'ambivalenza del concetto di "prendersi cura". Difatti, all'interno delle scienze sociali esistono pochi concetti tanto prolifici e allo stesso tempo tanto controversi come quello di *care*. Il campo degli studi sociali su questo tema è radicalmente interdisciplinare e si è accresciuto a partire dagli anni '90 a seguito dell'invecchiamento demografico, della crescita della migrazione femminile e di politiche di ristrutturazione neolibera (THELEN 2015: 497-498). Per quanto riguarda il contributo antropologico, l'attenzione recente che ha avuto questo concetto mostra come esso sia in grado di attraversare confini e barriere disciplinari spaziando dall'antropologia medica, agli studi sulla parentela, sul genere e sull'età, all'antropologia morale fino agli studi sulla globalizzazione e la migrazione (THELEN 2015; BUCH 2015: 279-281; ALBER, DROTBOHM 2015). Per una parte degli studi femministi, il concetto di lavoro di cura ha permesso di superare la rigida opposizione fra la sfera della riproduzione sociale e la sfera del lavoro produttivo, mostrando le interconnessioni profonde che legano l'ambito pubblico a quello privato (TRONTO 1993). Al lavoro di cura è associato dunque in quest'ottica la creazione e il sostegno di legami sociali fondamentali e della vita stessa (TRONTO 1993). Per l'antropologia

medica, l'utilizzo di questa nozione ha offerto un terreno fertile per criticare forme di riduzionismo bio-medico in cui il ruolo giocato dalle dimensioni morali e simboliche nei processi di cura è considerato ininfluenza sull'efficacia terapeutica. Applicare questa visione della cura ha permesso di mostrare la superficialità di certe opposizioni, mettendo in crisi la dicotomia fra la dimensione tecnica e professionale da un lato, e l'esperienza simbolica e sociale dall'altro (QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 9).

In effetti, la fortuna che ha avuto questo concetto negli ultimi anni è stata possibile anche grazie all'emergere di discorsi negli stessi ambienti dei servizi-sanitari sulla necessità di re-umanizzare la cura, recuperando l'attenzione alle dimensioni soggettive e interpersonali e oltrepassando il riduzionismo biologico (LUPO 2014). A questo tentativo di ripensamento culturale dei modelli di cura ha contribuito l'azione combinata di cambiamenti demografico-epidemiologici e processi di ristrutturazione politico-economica, entrambi di portata globale (SCAGLIONI, DIODATI *in corso di stampa*). Da un lato, l'aumento di malattie croniche dovuto a un invecchiamento progressivo della popolazione ha generato diverse preoccupazioni sui riflessi economici e sociali del dover trattare disturbi per cui non esiste "cura", nel senso di guarigione. Dall'altro lato, il lavoro di cura praticato in ambito extra-istituzionale ha assunto un'importanza strategica a fronte di politiche volte a tagliare la fornitura diretta di servizi pubblici di assistenza. In questo scenario, è cresciuta nell'ambiente istituzionale dei servizi sanitari e sociali la volontà di integrare al proprio interno l'assistenza "sommersa", praticata dal pubblico non specialista di familiari e di lavoratrici di cura (EUGENI 2013; MINELLI, REDINI 2015). Ciò ha comportato l'emergere di diverse tensioni a proposito dell'identificazione della responsabilità di cura per le malattie croniche, che si riflettono nei conflitti interpretativi e nelle ambivalenze che sorgono attorno alla figura di *caregiver* e al termine *care*.

Difatti, il termine inglese *care* è apparso negli anni come un concetto confuso, di difficile traduzione culturale ed estremamente fragile dal punto di vista analitico, che sembra ricalcare le stesse dicotomie e ambivalenze che dovrebbe superare (QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 16; THELEN 2015; DUCLOS, CRIADO 2020; ALBER, DROTBOHM 2015: 1-14). Come possiamo superare quest'ambivalenza? L'unica soluzione è quella di abbandonare il concetto, fortunato e maledetto allo stesso tempo, di "prenderci cura"? Oppure dobbiamo accontentarci di investigare ciò che questo concetto ci permette di osservare, comprese contraddizioni e ambivalenze? (QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 16).

In queste pagine, non mi concentro sul ricostruire lo sviluppo storico del concetto di cura in antropologia medica né l'ampio spettro di definizioni che sono state date. Affronto piuttosto la questione delle ambivalenze e dei conflitti interpretativi che sorgono nel momento in cui dal concetto di "curare" – *to cure* – si passa al linguaggio morale dell'etica del "prendersi cura" – *to care*, con l'intento di descrivere pratiche di assistenza a persone affette da patologie croniche e disturbi da cui non si può guarire. Riconduco queste problematiche di classificazione della cura allo scenario di invecchiamento demografico e politiche di ristrutturazione del *welfare*. Attraverso il racconto etnografico del convegno di Edimburgo precedentemente esposto e un ulteriore resoconto di un servizio territoriale di assistenza ad anziani e *caregiver* in Emilia-Romagna, offro alcune indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura. Suggesto che quest'ultima dovrebbe riflettere sul modo in cui la distinzione evocata di frequente fra "cura" e "prendersi cura" occulti come vengano distribuite le responsabilità di assistenza fra, da un lato, l'ambito dell'accudimento domestico e familiare, e, dall'altro l'ambito istituzionale dei servizi sociosanitari.

### *L'opposizione fra cura e prendersi cura*

Riflettendo a partire della sua esperienza di *caregiver* della moglie affetta da demenza, Kleinman evidenzia come la cura nelle malattie cronicodegenerative si concentri sostanzialmente su attività di assistenza quotidiana a bisogni primari – igiene, alimentazione, bagno – così umili, gravose eppure colme di significato (KLEINMAN 2009, 2010, 2012, 2015). In quest'ottica, la cura appare come una disposizione interiore all'essere presenti e al rispondere ai bisogni degli altri, coltivando un senso di immaginazione empatica e responsabilità morale. E in questo senso che prendersi cura degli altri è una delle attività attraverso cui si realizza il senso più profondo dell'essere umano, con tutti i limiti e debolezze che gli appartengono (KLEINMAN 2009).

Operando al confine fra antropologia e medicina, infatti, Kleinman e van der Geest sostengono che, a seguito dell'invecchiamento demografico, lo scenario di malattie cronicodegenerative da cui non si può guarire abbia imposto ancora di più per la medicina moderna il tornare dal *to cure* – "curare", nel senso di guarire dalle patologie – al *to care* – "prendersi cura" del paziente (KLEINMAN, VAN DER GEEST 2009: 159). I due antropologi affermano che la cura appare:

Caregiving is primarily a matter of families, close friends, and the afflicted individuals themselves. It is they who struggle with the activities of daily living such as bathing, feeding, toileting, dressing, and who spend the long hours of working around, through and with pain, functional limitations, memory loss, agitation, and the many other difficult realities of the most serious health problems (*ivi*: 161).

Secondo i due autori, la medicina moderna, ossessionata dall'efficienza tecnologica ed economica delle pratiche, ha ormai poco a che fare con il *care-giving* (*ivi*: 162). In questo senso, più radicalmente, Biehl afferma che alcune tecnologie o servizi chiamati "cura" – psicofarmaci, diagnosi psichiatriche e ricoveri in case di cura – siano in realtà proprio l'opposto di forme di ciò che dicono di essere: ovvero, essi costituiscono beni di consumo e interventi che, sostituendosi a vere e proprie pratiche relazionali e morali, producono forme di abbandono e disgregazione sociale (BIEHL 2012: 251).

Realizzando il mondo in cui la medicina ha inglobato nelle sue pratiche approcci stereotipati alla cultura e alla società, proprio uno dei creatori dell'approccio all'esperienza di malattia come fatto culturale sostiene che spostare l'attenzione sugli aspetti morali ed emozionali della cura meriti ora il primato (KLEINMAN 2012: 1377). Per l'antropologia del prendersi cura, ciò equivarrebbe a mostrare quegli aspetti di scambio e dono reciproco fra individui il cui rapporto conta più di ogni altro (*ibidem*). Su questa scia, differenti ricerche si sono concentrate sull'esplorare come le pratiche quotidiane del prendersi cura vertano attorno a questioni centrali per l'esperienza morale e l'idea di "bene" (DAWSON, GOODWIN-HAWKINS 2018b). Per esempio, ciò ha riguardato l'osservazione di come, in contesti istituzionali e non, affrontando disturbi potenzialmente distruttivi della soggettività, come la demenza, le persone trovino seppur faticosamente soluzioni creative per rinegoziare rapporti intimi e affettivi e pratiche etiche di cura (TAYLOR 2008; DAWSON, GOODWIN-HAWKINS 2018a; JEONG 2020; FRISONE 2017; SEAMAN 2018). Molti studi sono stati ispirati dalla considerazione di come la cura armeggi con questioni morali legate a contesti, pratiche e situazioni specifiche, in modo opposto rispetto a ciò che prescriverebbero i giudizi etici preconfezionati sui cui si basano i protocolli sanitari (MOL 2008; MOL, MOSER, POLS 2010). Prospettive più radicali hanno sostenuto che l'antropologia medica sia stata così ossessionata dal potere esercitato dalla medicina sulla società da non cogliere l'esistenza di una dimensione morale e affettiva nelle relazioni fra pazienti e operatori sanitari (YATES-DOERR 2012).

Forse anche in virtù della fortuna che ha acquistato, la nozione di cura come prendersi cura, mobilitata non solo per le pratiche sanitarie ma anche per altri ambiti della vita centrali per la condizione umana, è stata al centro di diverse controversie (DUCLOS, CRIADO 2020: 1). La celebrazione del prendersi cura come atto morale e compassionevole è stata criticata da studi che sostengono che essa finisca per distogliere l'attenzione dalle strutture di potere che producono forme di sofferenza sociale, come nel caso della letteratura sulla morale umanitaria (TICKTIN 2011; BORNSTEIN, REDFIELD 2011; FASSIN 2011). L'*ethos* della compassione e del prendersi cura agirebbe dunque in maniera ambivalente: se da un lato esso attiva una risposta psicologica ed emotiva alla sofferenza sociale, dall'altro esso impedisce di inquadrare efficacemente proprio la natura sociale e politica della sofferenza (FASSIN 2006). D'altronde, progetti politici neoliberali che hanno limitato la fornitura di servizi pubblici di assistenza hanno basato il proprio consenso proprio attraverso richiami all'*ethos* del prendersi cura degli altri (MUEHLEBACH 2012).

Criticando Kleinman, Buch ha evidenziato come la cura non soltanto generi nuove forme di moralità e soggettività, ma riproduca anche forme sistematiche e incrociate di violenza strutturale proprio al livello dell'ambiente domestico e familiare (BUCH 2013: 639). Nello scenario di crisi della cura, difatti, la crescente domanda di assistenza è stata intercettata in modo sproporzionato da un mercato globale di cura costituito da donne migranti e/o appartenenti ad altre classi sociali. Alla creazione di questo mercato globale ha contribuito anche l'emergere di modelli di assistenza per persone con malattie croniche, che promuovono il prendersi cura dei problemi di salute nella famiglia e nella comunità contro il ricovero nelle strutture ospedaliere e residenziali. Questi ideali di cura, che spingono verso un approccio olistico e "umano" alla malattia (LUPO 2014), hanno incontrato gli interessi delle politiche di ristrutturazione del *welfare* precedentemente menzionate. Questo incontro è stato criticato da chi ha giudicato che, al di là dei discorsi retorici sulle cure in comunità e in famiglia, queste politiche abbiano difatti spostato la responsabilità dell'assistenza sulle spalle di reti famigliari fragili, che ne hanno sostenuto il peso grazie al lavoro di cura sottopagato (ARONSON, NEYSMITH 1997). Il campo di studi femministi e marxisti sulle cosiddette "catene globali di cura" ha mostrato come il "peso" delle responsabilità di assistenza sia difatti distribuito a domicilio lungo assi di genere, colore della pelle e classe sociale (EHRENREICH, HOCHSHILD 2004; PARREÑAS 2001). Lavoratrici e lavoratori migranti sono stati associati nel pensiero comune agli strati più bassi del lavoro domestico



e di cura non-qualificato più che all'assistenza professionale, in virtù del possesso immaginario di attitudini relazionali all'abnegazione e all'affetto (AMRITH 2010; ANDERSON 2000; DEGIULI 2010).

In queste prospettive, il prendersi cura non è associato a una dimensione morale che si realizza attraverso pratiche quotidiane di assistenza infuse di sentimenti, valore e significato. Proprio questa visione etica del prendersi cura come dono affettivo e scambio reciproco è osservata come motore di "coercizione", a causa dei modi in cui maschera la ripartizione diseguale delle attività di cura e assistenza nelle società (GLENN 2010). Ed è sempre la stessa visione etica che impedisce di vedere il costo fisico (e soprattutto) emotivo della cura (GLENN 2000; HOCHSHILD 2003). Allo stesso tempo, diversi autori hanno mostrato insofferenza verso una descrizione della cura che le riduca meramente a una forma di soggiogazione, anche fra quelli che hanno adottato una prospettiva critica allo studio delle sue pratiche. Per esempio, la stessa Buch ha sostenuto che un approccio antropologico contemporaneo alla cura non debba né ridurla al potere né considerarla completamente separata da campi di potere (BUCH 2014: 601). In linea con questo pensiero, Aulino ha evidenziato che la tesi che riduce la cura al potere ignori sia la possibilità che si sviluppino relazioni morali all'interno di gerarchie sia i compromessi che gli individui fanno all'interno di qualsiasi sistema sociale (AULINO 2012: 305).

### *Problemi di traduzione del termine caregiver: prendersi cura e assistenza*

Difatti, raramente sono state espresse definizioni chiare di cosa sia la cura dal momento che ogni cosa potrebbe rientrare in questa categoria (ALBER, DROTBOHM 2015: 1; BUCH 2015; THELEN 2015; DUCLOS, CRIADO 2019: 1). Le ragioni di questa ambivalenza e confusione analitica sono da ricondurre allo stesso termine inglese *care* che è stato utilizzato come veicolo per superare i limiti riduzionisti del *to cure*. Questo termine proietta una divisione fra l'atto materiale della cura da un lato, e la dimensione interiore dei soggetti che sono coinvolti nella relazione dall'altro (BUCH 2015: 279). Nella sua concezione dominante, *care* indica il sentirsi responsabili in modo disinteressato verso i bisogni di qualcuno o qualcosa – *caring about*; allo stesso tempo, il termine indica anche l'insieme di attività fisiche e materiali – *caring for* – che vanno dall'assistenza a malati e bisognosi al "lavoro di cura" inteso come accudimento. Ci si aspetta che chi doni le cure – *care-giving* – fornisca allo stesso tempo sia il *caring for* che il *caring*

*about* (FOLBRE 2012: 5). Nonostante siano stati usati spesso come sinonimi, nel corso degli anni il termine *care-taking* è stato associato alla cura di esseri inanimati o ambienti naturali (edifici, giardini) mentre *care-giving* alla cura delle persone (*ivi*: 4). E la seconda accezione, quella di *caregiving*, ha progressivamente acquisito il significato di una disposizione morale all'empatia e all'affetto verso una persona bisognosa ma anche un elemento che può generare sofferenza. Non a caso, Folbre ha evidenziato come la cura racchiuda in realtà al suo interno sia valenze positive – affetto e amore – che negative – ansia, preoccupazione per il carico di responsabilità – «confermando la tesi che molte femministe hanno sempre sostenuto: la cura stessa può creare un peso [*burden*]» (*ibidem*).

Il prendersi cura è stato associato progressivamente nel dibattito pubblico a un elemento dato della parentela, qualcosa che ha a che fare con il *bene* ma anche in declino (THELEN 2015: 498). Sempre più, infatti, assistiamo all'emergere di narrazioni tragiche ed eroiche sui *caregiver* famigliari, descritti come persone che sacrificano sé stessi per prendersi cura dei propri cari affetti da condizioni di salute che richiedono assistenza continua (LEIBING 2017). Negli ambienti sociosanitari è cresciuta l'attenzione verso il carico assistenziale (*burden*) che ricade sui *caregiver* famigliari, la necessità di sviluppare percorsi di informazione e sostegno psicologico che li sostengano nel portare il loro fardello. Questo tipo di letteratura sul *caregiver burden*, perlopiù di psicologia clinica, è stata accusata di ridurre esperienze molteplici di cura alla stregua di un'esperienza patologica (BASTAWROUS 2013; DANELY 2017; GREENWOOD, MCKEVITT, MILNE 2018; SEAMAN 2018). Per esempio, uno studio etnografico sull'assistenza familiare a persone malate di Alzheimer mostra come una concezione medicalizzata, che appare nei discorsi sulla necessità di trovare una cura per superare il "peso" dell'accudimento a questi malati, non sia in grado di riconoscere l'intervento relazionale reciproco che è alla base del *care-giving* in questi contesti (SEAMAN 2018). In una ricerca condotta fra i gruppi di auto-mutuo aiuto dei *caregiver*, Danely argomenta che l'esperienza della fatica debba essere considerata una parte intrinseca dell'assunzione della responsabilità etica del prendersi cura e non un'anomalia patologica; quest'esperienza permette il riconoscimento della propria vulnerabilità nei confronti dell'altro, aprendo alla ricerca di nuove dimensioni dello stare insieme (DANELY 2017).

Il dibattito sul riconoscimento della figura del *caregiver* ha difatti assunto tratti ambigui, a partire dalla considerazione di chi effettivamente rientri in questa categoria, se il lavoro di cura "gratuito" o anche quello a "pagamento". Questa divisione ricalca la dicotomia fra motivazioni "affettive"

e motivazioni "economiche" che è stata alla base delle critiche alla nozione di prendersi cura (cfr. BARER, JOHNSON 1990; GREENWOOD, MCKEVITT, MILNE 2018; THELEN 2015). Infatti, è possibile notare come spesso nei servizi sanitari e socio-assistenziali la figura di *caregiver* emerga in modo ambivalente sia come un soggetto di bisogno sia come una "risorsa" per i servizi socio-sanitari nell'ideale delle cure "famigliari" e di "comunità": dato per scontato che il *caregiver* scelga volontariamente di prestare assistenza, questa figura può dunque essere formata adeguatamente così da diventare un "esperto" per l'assistenza al paziente (SADLER, MCKEVITT 2013). In una ricerca condotta sui servizi sociali territoriali in un Distretto romano, Eugeni mostra come avvenisse un processo di istituzionalizzazione dello spazio domestico, per cui alcune donne *caregiver* sentivano di essere trattate dagli operatori sociali come "risorse" di cura al pari di professioniste dell'assistenza (EUGENI 2013: 233-234). La presa in carico del loro disagio veniva riconosciuta e valorizzata solo in quanto funzionale alla prosecuzione del loro compito di cura domestico, che costituiva per la regione e lo Stato un risparmio economico a fronte del ricovero nelle strutture residenziali. I modi in cui il riconoscimento del *caregiver* prende forma sia nel dibattito pubblico che all'interno dei servizi socio-sanitari non sono stati a ancora esplorati a sufficienza dalle ricerche etnografiche (SADLER, MCKEVITT 2013). Questo campo di indagine potrebbe beneficiare ulteriormente di questa tipologia di ricerche, in grado di contribuire a mettere in prospettiva la presenza di determinati modelli normativi e la misura della loro condivisione. Allo stesso tempo, suggerisco che anche l'antropologia stessa potrebbe beneficiare dall'esplorazione di queste tematiche, in grado di stimolare un ragionamento critico sulle implicazioni politiche e gli usi strategici delle nozioni di cura impiegate all'interno dei servizi sociosanitari.

Questi processi spiegano la visibilità ambigua che ha avuto recentemente nel dibattito pubblico la questione del riconoscimento della figura del *caregiver*, attraverso campagne di informazione, politiche di sostegno economico e supporto psicologico diretti a chi presta assistenza a domicilio. Se da un lato infatti questi interventi mirano a dare un sostegno a chi presta assistenza a un proprio caro, dall'altro essi reificano proprio la responsabilità della cura a pazienti cronici come un dovere familiare piuttosto che delle istituzioni (cfr. BIHAN, DA ROIT, SOPADZHIYAN 2019: 591).

In questo senso, è da notare la descrizione dell'assistenza agli anziani nelle parole della filosofa femminista Silvia Federici (2014: 242), che si è sempre battuta per il riconoscimento sociale ed economico del lavoro domestico:

When family members care for the old, the tasks fall mostly on the shoulders of women<sup>6</sup>, who for months or years live on the verge of nervous and physical exhaustion, consumed by the work and the responsibility of having to provide care and often perform procedures for which they are not usually prepared. Few jobs are as demanding as adult care; not surprisingly, a high percentage of family caregivers show symptoms of clinical depression.

Nelle parole di Silvia Federici, il linguaggio del *caregiver burden* assume una valenza politica, che permette il riconoscimento del “lavoro di cura” come un lavoro, appunto, ma mostra anche la dimensione ambigua dei confini fra lavoro di cura e assistenza professionale evidenziatasi attraverso lo scenario dei cambiamenti demografici e del *welfare*. Nel caso dell’assistenza agli anziani, ciò che è davvero in gioco nell’ambiguità attorno alla fatica del *caregiver* sembra dunque essere da un lato, il riconoscimento della difficoltà dell’essere figli – o coniugi – di una persona che invecchia, dall’altro, come nelle parole di Federici, il riconoscimento della quasi impossibilità di prestare pratiche mediche per cui mancano competenze e condizioni materiali necessarie. In altre parole, ciò che è in gioco è concepire la fatica come legata alla responsabilità di un ruolo familiare di accudimento o, al contrario, postularla come il risultato psicopatologico di un sistema di servizi sociosanitari che assegna le responsabilità assistenziali in modo inefficace, ipocrita e ingiusto.

Nonostante si faccia spesso riferimento al dualismo della cura, sono ancora poche le ricerche etnografiche che hanno cercato di indagare come questo dualismo appartenga anche a paesi non-anglofoni (BUCH 2015: 279; BUCH 2018: 13; THELEN 2014, 2015; AULINO 2016). Sulla scia degli studiosi che hanno criticato l’universalità del termine care, Thelen ha pubblicato una monografia sui cambiamenti delle pratiche di cura nel passaggio fra socialismo a democrazia liberale in Germania, che ha scritto volutamente in tedesco sostenendo che l’idea di amore incondizionato implicita nel termine *care* non rispecchiasse l’universo di significati locali (THELEN 2014). Infatti, oltre a indicare l’ansia e la preoccupazione che derivano dall’assunzione di una responsabilità di cura, il tedesco distingue fra l’assistenza a lungo termine ad anziani e malati, *Pflege*, e *Betreuung* che indica invece l’accudimento dei bambini (THELEN 2014; VAN DER GEEST 2018: 138). Il lavoro recente di Aulino (2016) sull’assistenza domiciliare ad anziani non-autosufficienti in un contesto urbano della Thailandia critica l’universalità di quella definita come una comprensione cristiano-centrica della cura, che la identifica sulla base di disposizioni interiori e psicologiche all’azione. Questa comprensione rispecchia anche come l’assistenza a lungo termine costruisca la

figura dei *caregiver* come vittima, erodendo le ragioni sociali e politiche del loro disagio (AULINO 2016: 92). Aulino sostiene che in quel contesto la cura venisse interpretata principalmente in termini di una ripetizione rituale di atti materiali e manuali che avevano poco a che fare con la presenza di disposizioni all'affetto e corrette intenzioni (*ivi*: 96).

Molti studiosi di antropologia in Italia hanno rivendicato, traducendo dall'inglese *to cure* e *to care*, la necessità di passare dal "curare" al "prendersi cura" nello scenario epocale di invecchiamento demografico e aumento delle malattie croniche. Seguendo le riflessioni di Kleinman sul *caregiving*, Gusman associa al "prendersi cura" un'attitudine morale, relazionale ed empatica nei confronti della sofferenza, che dovrebbe permettere alla medicina di proiettarsi fuori dallo schema di riduzione biologica della malattia (GUSMAN 2015: 139-141). In quell'articolo, Gusman restituisce un'etnografia realizzata in una struttura per le cure palliative intitolata appunto *Le famiglie di fronte alla morte e la fatica del caregiving: note da una ricerca etnografica in una struttura per le cure palliative*. Nelle prime pagine del testo, Gusman riporta che:

L'impatto del prendersi cura del familiare malato porta spesso con sé una serie di effetti negativi per il (o i) *caregiver* sul piano fisico, emozionale, sociale ed economico. Come mostrerò nel corso dell'articolo, il prendersi cura di un malato terminale genera sentimenti ambivalenti, tensioni familiari, contrasti tra desideri del malato e capacità/possibilità dei familiari di continuare a svolgere il ruolo di assistenza nei suoi confronti, dilemmi etici nelle scelte da compiere, e numerosi altri elementi di difficoltà che rendono la famiglia del malato un soggetto che soffre (*ivi*: 134).

Nonostante si riconosca il valore morale e la dimensione sociale del ruolo di *caregiver*, il legame stretto con un individuo affetto da una malattia – in questo caso, una malattia terminale – è considerato fonte di sofferenza esso stesso. "Cura" – nel significato di essere interessati e presenti – "prendersi cura" e "assistenza" sono utilizzati come sinonimi e associati a una condizione di rischio e ambivalenza sul piano emotivo. Ciò è vero anche per l'articolo di Minelli e Redini che restituisce un lavoro etnografico sull'assistenza agli anziani nel Centro Italia. Nell'articolo i due autori sostengono che il verbo "assistere", inteso come "stare accanto", sia legato strettamente al termine *caregiving* (MINELLI, REDINI 2012: 287). Ciò che sostengo è che il problema della duplicità del termine *care* si riflette in italiano nella sovrapposizione fra l'assistenza sanitaria e l'accudimento, prestato sulla base di relazioni di intimità, parentela e affinità. Qualcosa che va ben oltre la distinzione fra "cura" intesa come guarigione, e al contrario "cura" intesa

come prendersi cura di persone affette da malattie croniche e degenerative per cui non esiste una terapia risolutiva.

Nel tentativo di superare l'opposizione fra "cura" e "prendersi cura", Fortin, Minelli e Quaranta enfatizzano che: «We might have care without cure, but certainly no curing is devoid of the symbolic dimension that accompanies even the most technical and material act» (FORTIN, MINELLI, QUARANTA 2018: 15). Se è vera questa proposizione, allo stesso tempo è lecito domandarsi se non sia proprio l'*assistenza* a perdersi in questo tentativo di superare questo insieme di opposizioni. Difatti, possiamo avere allo stesso modo dell'*assistenza* realizzata senza "cura", o semplicemente forme di "prendersi cura" di qualcuno che non hanno nulla a che fare con l'*assistenza* alle malattie.

Nel prossimo paragrafo offro un ulteriore esempio etnografico su questo punto, preso ancora una volta dall'ambito dell'*assistenza* agli anziani. Questo tipo di *assistenza* è utile a sostenere quest'argomentazione perché, in primo luogo, la vecchiaia è diventata un'età a rischio attraverso un processo di medicalizzazione che si è realizzato negli spazi più intimi della vita e dell'ambiente domestico (EESTES, BINNEY 1989; KAUFMAN 1994; OTTO 2013). In secondo luogo, proprio a causa di questo processo, a seguito dell'invecchiamento demografico la domanda di cura agli anziani ha influenzato la ridefinizione dei rapporti che costituiscono i gruppi domestici e le comunità e orientato le trasformazioni degli stessi servizi sociosanitari e del *welfare tout court* (SCAGLIONI, DIODATI *in corso di stampa*).

### *Il paradosso della cura: appunti sulla classificazione nell'assistenza territoriale*

Come per i problemi di traduzione del termine *caregiver* e della fatica di prendersi cura al convegno di Edimburgo, ho provato lo stesso sentimento di ambivalenza verso il termine inglese *care* quando pochi anni fa ho cominciato a occuparmi delle rappresentazioni sociali che circondano la cura degli anziani. Fra febbraio e giugno 2017, per la mia ricerca di tesi magistrale in antropologia medica ho condotto una ricerca etnografica fra gli operatori sociali e sanitari di un servizio di *assistenza territoriale* agli anziani in Emilia-Romagna. La parola "cura" sembrava poco adatta per parlare di malattie degenerative – una su tutti l'Alzheimer – per cui non esiste ancora possibilità di guarigione, a fronte anche del fatto che, per quanto ci abbia provato e per quanto molti tutt'ora lo sperino, semplicemente la medicina

non è ancora riuscita a trovare una cura per la vecchietta. L'accezione di "cura" nei termini di "aver cura", "curarsi di" o "prendersi cura" – mi appariva un concetto illuminante, una finestra verso la dimensione empatica e relazionale della cura. Ciò era dovuto anche al fatto che gli operatori non sembravano affatto sopsesi da questa idea. Anzi, sostenevano che questo discorso dell'andare oltre il riduzionismo e aprirsi alle dimensioni soggettive e relazionali dei pazienti fosse qualcosa che facevano da tempo nel loro lavoro. Forse, pensavano anche che, sotto sotto, non servisse la presenza di un antropologo, esperto o meno, per spiegarglielo. Inizialmente, dunque, ero molto contento di aver trovato un termine che facesse da ponte fra due linguaggi e mondi differenti. Eppure, col passare del tempo, cominciava ad apparirmi anche problematico se accostato all'assistenza di anziani affetti da gravi problematiche sanitarie. Credevo che difatti "prendersi cura" non potesse rendere conto appieno della complessa gestione del carico sanitario delegato a domicilio attraverso le trasformazioni del sistema di *welfare* e dell'invecchiamento demografico (ARONSON, NEYSMITH 1997). Sembrava che gli operatori del servizio anziani, più che fornire assistenza diretta ai pazienti, dovessero insegnare difatti a familiari e badanti come "curarsene". Ciò comprendeva il dare supporto morale e il doverli preparare a manovre e tecniche efficaci per gestire aspetti assistenziali come cure igieniche, assunzione di farmaci, delirium e perdita di memoria. Questo tipo di educazione era perfettamente integrata nel sistema di valori in cui era inquadrata l'assistenza. Ovvero, il compito degli operatori era anche quello di stimolare parenti e badanti a socializzare l'idea, in linea con il modello promosso da istituzioni e servizi socio-sanitari in Italia come altrove, che gli anziani dovessero mantenersi il più possibile autonomi, attivi, e socialmente connessi vivendo nel proprio domicilio (DEGIULI 2010; WILES *et al.* 2012; DANELY 2019)

Chi erano dunque coloro che si "prendevo cura", gli operatori o i familiari e le badanti? Quali erano le implicazioni politiche di questo termine, che sembrava nascondere come difatti le responsabilità di assistenza venissero distribuite?

Il percorso di tesi si inseriva all'interno di un progetto interdisciplinare molto più ampio, diretto dal Centro di Salute Internazionale di Bologna e volto a favorire l'implementazione delle cure primarie nella provincia di Ferrara. Come è accaduto anche nel resto del Paese, le amministrazioni regionali e comunali in Emilia-Romagna hanno a più riprese formulato la necessità di sviluppare un Servizio sanitario nazionale centrato sul prendersi cura della persona nel suo ambiente di vita e nella sua comunità. Nelle

ultime due decadi, questo modello di prendersi cura è stato spesso evocato come la panacea per risolvere la doppia crisi dell'invecchiamento demografico e del *welfare state*. Esso renderebbe più efficace realizzare attività di prevenzione e promozione della salute, riducendo così la cronicizzazione dei disturbi e ritardando la perdita di autosufficienza. Ciò garantirebbe quindi sia una migliore qualità delle cure e della vita – e dunque un livello maggiore di soddisfazione fra gli utenti del servizio – sia un risparmio di risorse pubbliche sempre più scarse e insufficienti a coprire la domanda di cura della popolazione – a fronte anche dei costi alti della gestione ospedaliera e delle lunghe liste di attesa delle strutture residenziali (EUGENI 2013; DEGIULI 2010). A un modello di assistenza “tradizionale”, centrato sull'ospedale e sulla cura della patologia, viene contrapposto il modello di assistenza delle cure primarie, centrato sui servizi territoriali e sulla cura della persona (MACIOCCO 2019). Aspetti come la formazione e il sostegno dei *caregiver* rientrano a tutti gli effetti in questo modello di cura “centrato sulla persona”, che si pone l'obiettivo di prendere in carico la dimensione soggettiva e relazionale del paziente, e dunque anche la sua rete informale di cura (PARMAR *et al.* 2020). Questo tipo di educazione parte dal riconoscimento che, a seguito di politiche di dimissione ospedaliera precoce e orientate alla de-istituzionalizzazione, i pazienti siano spesso abbandonati a sé stessi e/o nelle mani di persone che non hanno peraltro competenze di assistenza, con scarso sostegno da parte del sistema sanitario (*ibidem*). Questi sono i riflessi negativi del tentativo di portare avanti il processo di ripensamento etico della cura. Proprio tre dirigenti sanitari emiliani hanno scritto qualche anno fa sulla necessità di integrare all'interno dei servizi formali il sistema di cura informale, così da promuovere e sostenere la «cultura del *caregiving*»; nelle loro parole:

Lo scopo è dare valore ad un lavoro di cura irrinunciabile, continuamente sottoposto a rinegoziazione all'interno dei nuclei familiari, ripartito fra più soggetti fragili che necessitano del grande sostegno professionale degli operatori sanitari e sociali<sup>5</sup>.

Il lavoro di cura a domicilio ha difatti assunto un'importanza strategica nei sistemi di assistenza a lungo termine nel contesto di politiche di contenimento dei costi. Discorsi come quello dei dirigenti sanitari, difatti, cercano di portare l'attenzione su un fenomeno che è a lungo rimasto nell'ombra. Sarebbe ingiusto oltre che avventato non riconoscere dei meriti a questo processo. Eppure, questo tipo di riconoscimento confonde ancora di più i confini delle responsabilità fra assistenza professionale e lavoro di cura informale (ZIGANTE 2018). Ciò porta anche a quell'ambiguità per cui il



*caregiver* è considerato come soggetto di intervento ma anche "risorsa" per i servizi sociosanitari, come ho illustrato nello scorso paragrafo.

L'Emilia-Romagna è peraltro la prima regione italiana ad aver intrapreso un processo di riconoscimento della figura di *caregiver* familiare, come persone che "presta, volontariamente e gratuitamente, cure e assistenza" (L.R. 2/2014). La legge insiste molto su un riconoscimento del *caregiving* come risorsa per un sistema di assistenza messo in crisi dall'invecchiamento demografico e dalla riduzione dei finanziamenti pubblici (NETWORK NON AUTOSUFFICIENZA 2020). Questo tipo di definizione ha raccolto anche diverse critiche, non solo apprezzamenti. La filosofa politica femminista Casalini l'ha definito «un vuoto riconoscimento», che riproduce le diseguglianze sociali e di genere contenute nella visione della cura come una responsabilità familiare piuttosto che dello Stato e delle istituzioni<sup>6</sup>. In effetti, la definizione sembra ricalcare la nozione di cura come dono gratuito e volontario, motivato da disinteresse e affetto, che Muehlebach (2012) sostiene essere legata ad una visione morale neoliberista che limita in Italia il riconoscimento dell'universalità del diritto a ricevere assistenza (MUEHLEBACH 2012). In aggiunta, o forse proprio per questo motivo, si generano diverse ambiguità nel momento in cui si accosta il *caregiving* familiare al lavoro di cura pagato. Ambiguità che attestano il fatto, confermato da una corposa letteratura, che il lavoro di una badante sia spesso considerato alla stregua di un simulacro del prendersi cura di un familiare (BALDASSAR, FERRERO L., PORTIS 2017; DEGIULI 2010; RUGOLOTTO, LAROTONDA, VAN DER GEEST 2017; VIETTI 2010). Ciò è legato a quella contrapposizione fra affetto e mercato che proietta lo stesso termine di prendersi cura (ZELIZER 2005; BUCH 2014). Da un lato starebbero motivazioni di tipo affettivo e/o derivanti da obblighi familiari, all'altro invece apparirebbero motivazioni di ordine economico – il ricevere un salario.

In questo contesto, carico di tensioni e ambiguità, era collocato sia il lavoro degli operatori sia la mia ricerca. con il passare del tempo, i miei interlocutori cominciavano a riportare l'esistenza di un certo malcontento diffuso, la percezione che il proprio delicato lavoro non fosse riconosciuto a sufficienza. Queste percezioni evidenziavano una certa frattura fra retoriche istituzionali e pratiche effettive.

Innanzitutto, il modello idealizzato delle reti familiari e informali di cura strideva con la presenza di diversi anziani rimasti senza una rete relazionale, con la carenza dei servizi pubblici di assistenza domiciliare e con l'esistenza di conflitti e fratture fra anziani, familiari e badanti. Peraltro,

benché affermassero di sposare l'etica e la filosofia del modello di assistenza territoriale, in molti nutrivano il sospetto che la dirigenza sanitaria fosse poco consapevole degli sforzi e della fatica necessaria per metterla in pratica. Alcuni operatori sociali lamentavano che comparti dirigenziali, dovendo «far quadrare i conti», fossero troppo interessati a processi di standardizzazione dei servizi assistenziali, implementati attraverso indicatori numerici in grado di omogenizzare il rapporto fra tempi e costi delle pratiche (KLEINMAN 1997: 68-92; STRATHERN 2000). Come anche altre ricerche hanno mostrato (EUGENI 2013), gli operatori sociali sostenevano di trovarsi spesso nella situazione di dover interpretare bisogni tenuti nascosti e mediare fra interessi contrastanti, dovendosi guadagnare a fatica la fiducia dei propri utenti. Interventi e tecnologie orientate alla standardizzazione proiettavano una visione eccessivamente «meccanica e lineare» del loro lavoro, che appariva incompatibile con la dimensione relazionale largamente informale che lo rendeva a volte difficilmente prevedibile. Questa tensione fra dimensione informale e standardizzazione era in linea con ciò che hanno mostrato, in altri contesti nazionali, diversi studi qualitativi su modelli «alternativi» di assistenza primaria e centrata sulla persona (NALDERMICI *et al.* 2018; LYDAHL 2021). La complessità dovuta alle componenti relazionali e informali della cura veniva contrapposta alla semplificazione che offriva la quantificazione e misurazione del servizio di assistenza. In particolare, un'infermiera con più di trent'anni di esperienza trovava la situazione paradossale. Sosteneva infatti che, per quanto la dimensione economica non fosse il suo scopo professionale, la sua capacità di entrare in empatia e creare un'atmosfera informale con gli assistiti fosse funzionale al suo lavoro di informazione a pazienti e *caregiver*, e dunque potenzialmente utile a preservare risorse sanitarie preziose – per esempio evitando che le persone anziane andassero incontro a cadute evitabili e finissero ricoverate in una struttura residenziale. Erano anni che faceva attività come «formazione ai *caregiver*» e «corsi alle badanti», ben prima che nascesse questa grande attenzione attorno al fenomeno da parte delle amministrazioni regionali e del comparto dirigenziale sanitario. Ciò nonostante, non aveva indicatori che potessero provare l'efficacia del suo lavoro e lamentava che si era spesso sentita dire «di perdere tempo» negli ambulatori, in un contesto dove questi erano (e sono ancora) oberati da richieste di visite. Il paradosso che evidenziavano gli operatori non stava tanto in un'opposizione morale fra cura e tecnologia o fra cura e mercato – a sua volta legata a una dicotomia fra emozionale/razionale o informale/formale – ma veniva ricondotto piuttosto a un problema inerente al funzionamento di

sistemi di classificazione e valutazione dei processi assistenziali (KLEINMAN 1997: 68-92). Questi sistemi consideravano i minuti in più che gli operatori sociali e sanitari spendevano con i loro utenti "un qualcosa in più" rispetto alle dimensioni formali e standardizzabili del loro lavoro (fare un colloquio di valutazione dei bisogni sociali, eseguire i test di valutazione dello stato del decadimento cognitivo, ecc.), non influente rispetto all'efficacia del processo assistenziale in senso stretto. La dimensione dell'integrazione fra cura informale e cura formale, necessaria a soddisfare i bisogni di assistenza in aumento fra la popolazione, sembrava fallire paradossalmente proprio a causa di un'interpretazione errata dell'assistenza. Questi indicatori di efficienza dei servizi sono implementati sulla base di assunti apparsi spesso nel discorso pubblico attraverso un'argomentazione morale piuttosto che una discussione scientifica che li pone come rimedi, a tratti dolorosi ma inevitabili, a fronte di processi demografici e storici presentati come ineluttabili (*ibidem*). I discorsi istituzionali sulla crisi del Sistema Sanitario Nazionale (SSN) italiano hanno presentato spesso soluzioni derivanti da precise scelte politiche e ideologiche come fatti di per sé evidenti piuttosto che temi di dibattito: come l'idea che un taglio dei tempi del servizio implichi necessariamente un risparmio di costi pubblico o che un finanziamento pubblico e nazionale del SSN sia ormai anacronistica di fronte all'invecchiamento demografico e alla crisi del welfare (GEDDES DA FILICAI 2018). Gli operatori vivevano come una contraddizione in termini il rapporto fra la filosofia dei servizi territoriali e la cultura della valutazione e dell'efficienza (STRATHERN 2000). Eppure, non ponevano il problema nei termini di una contraddizione morale, un conflitto di valori insanabile fra interessi economici e necessità di cura, ma piuttosto un problema logico ed epistemologico. Ovvero, alcuni assunti alla base della classificazione e valutazione dei servizi impedivano di soddisfare bisogni di assistenza *e al tempo stesso* di favorire un risparmio di risorse pubbliche: la combinazione che è lo scopo e la ragione dei servizi territoriali. Dire che il problema riguardasse una contraddizione o un'opposizione fra *care* e *cure* mancherebbe di considerare come gli operatori puntassero all'esistenza di una terza dimensione, quella dell'assistenza. Il termine inglese *care*, come ho esposto nel paragrafo precedente, comprime l'assistenza con l'accudimento, ma difatti la prima può seguire logiche politico-economiche e orientamenti etici diversi dal secondo.

È utile esporre nel dettaglio uno studio etnografico che riflette proprio sui conflitti fra dimensione informale e formale dell'assistenza. In una ricerca condotta fra agenzie che offrivano servizi di assistenza domiciliare agli

anziani a Chicago, Buch mostra come le lavoratrici di cura potessero andare incontro a sanzioni qualora non rispettassero i piani assistenziali definiti dalle agenzie e dagli assistenti sociali (BUCH 2014, 2018). Capitava spesso infatti che lavoratrici e clienti si scambiassero favori reciproci: le prime lavorando oltre il tempo prestabilito e cercando di venir incontro ai desideri degli assistiti; i secondi offrendo piccoli beni materiali oppure congedando le proprie assistenti prima della fine del turno permettendole di passare più tempo con i loro familiari e affetti. Tali scambi erano funzionali alla costruzione di un reciproco rapporto di fiducia. Essi permettevano alle assistenti domiciliari di fornire un'assistenza fatta con "cura" e presentarsi come *caregiver*, ovvero persone che avevano veramente a cuore l'interesse dei loro pazienti e li trattavano come persone e non oggetti. E offrivano agli assistiti l'opportunità di coltivare l'immagine pubblica di persone ancora in grado di prendersi cura degli altri e non solo come un "fardello" da assistere. Eppure, le lavoratrici potevano passare guai seri qualora si fosse venuto a sapere di questi scambi reciproci ed essere accusate – per esempio da amici o parenti degli anziani – di approfittarsi di persone mentalmente vulnerabili e/o in difficoltà economica. E questo nonostante loro stesse si trovassero spesso in condizione di grave vulnerabilità economica e sociale e necessitassero grandemente dei piccoli favori che i clienti potevano offrirgli. Questo reciproco prendersi cura diventava eticamente sbagliato secondo la prospettiva contenuta nei regolamenti delle agenzie assistenziali, nonostante da esso dipendesse proprio il successo di quest'ultime e la possibilità per agli anziani di apparire come persone "autonome", in linea con l'ideale di indipendenza coltivato nella società americana (KAUFMAN 1994). Gli scambi mettevano i supervisori delle agenzie in una posizione scomoda, dovendo interpretare quali fossero consentiti e dovendo ammonire le lavoratrici ricordandole che, qualora un parente di un cliente si fosse lamentato, sarebbero stati costretti a licenziarle. Buch mostra efficacemente come siano i processi stessi di classificazione dei confini fra la dimensione pubblica e formale – fatta di piani assistenziali ben definiti a cui attenersi rigorosamente – e quella privata e informale – rappresentata da scambi relazionali che esulano da questi piani di lavoro – a generare contraddizioni morali e conflitti di valore nella cura (cfr. BUCH 2014; SCAGLIONI, DIODATI *in corso di stampa*). Oltre il *caregiving*, la questione riguarda proprio il modo in cui viene concettualizzata la distinzione fra la dimensione che potremo definire come accudimento, "prendersi cura", e quella dell'assistenza.

In entrambi i casi, il servizio anziani in provincia di Ferrara e le agenzie di assistenza domiciliare a Chicago, la distinzione "cura-prendersi cura" non rende conto in modo efficace di ciò che c'è in gioco in termini di pratiche e relazioni. Utilizzare uno schema triplice – "cura, prendersi cura e assistenza" – permette di affrontare il problema delle ambivalenze e contraddizioni che riscontriamo in questi complessi sistemi di relazioni.

### Conclusione

Alla luce di quanto mostrato, non è possibile provare se effettivamente il "prendersi cura" non sia in realtà altro che una costruzione bio-medica auto-riflessiva, adottata più o meno inconsapevolmente dall'antropologia (Cfr. QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 15). Un modello basato su concezioni idealizzate di affetto e intimità domestica e familiare che non sempre aderiscono alla realtà effettiva delle pratiche e che identificano in modo ambiguo le responsabilità di assistenza. Una sorta di senso di colpa verso l'aver ridotto i tassi di mortalità per alcune patologie attraverso gli sviluppi tecnologici, e aver trasformato allo stesso tempo condizioni una volta fatali in disturbi che richiedono un'assistenza intensa e prolungata nel tempo. L'antropologia medica sembra aver incorporato questo processo. Da un lato, utilizziamo il termine "prendersi cura" per superare le logiche del riduzionismo biomedico e mostrare la dimensione morale e relazionale di pratiche di assistenza. Dall'altro, una volta che andiamo oltre quelle logiche riduzioniste ed esploriamo spazi di assistenza come l'ambiente domestico e i servizi territoriali e di comunità, ci scopriamo affetti da un sentimento di ambivalenza verso questo stesso termine e i modelli morali e relazionali che proietta.

Forse è sbagliato affermare che la medicina, o i servizi sanitari e socio-sanitari per esteso, abbiano tagliato fuori il *caregiving* (KLEINMAN, VAN DER GEEST 2009), è vero piuttosto che si è creato un complicato processo di ridefinizione delle responsabilità di assistenza fra la dimensione privata e quella pubblica, non privo di tensioni. Osservare come sono interpretate pratiche locali di cura e con quale linguaggio è sicuramente una direzione da intraprendere se vogliamo rendere *care* un termine analitico (QUARANTA, MINELLI, FORTIN 2018: 16), prendendo consapevolezza dei regimi morali che questi porta con sé. In questo senso, l'antropologia del prendersi cura dovrebbe concentrarsi sul domandarsi in che modo l'etica del *caregiving* occulto questo processo di negoziazioni.

Questi processi invitano dunque all'esplorazione di quegli interstizi in cui si negozia, la relazione ambigua e conflittuale fra spazio domestico e livello istituzionale (MINELLI, REDINI 2012, 2015; EUGENI 2013). Inquadrare i paradossi della cura come una questione morale non è la soluzione, piuttosto è l'origine stessa del problema perché non consente di rimettere in discussione gli assunti che guidano questi processi. Rischiando così di mascherare l'utilizzo politico e strategico delle retoriche morali sulla crisi del *welfare*, come quelle che insistono sulle virtù della solidarietà comunitaria e del reciproco prendersi cura fra cittadini (MINELLI, REDINI 2015; MUHELEBACH 2012). È necessario dunque mettere in luce quali siano i conflitti che sorgono attorno ai processi di classificazione e valutazione in cui è inquadrata l'assistenza, e che rischiano di rimanere nascosti nei richiami all'etica del prendersi cura.

Ho offerto l'episodio del convegno di Edimburgo e il piccolo resoconto di ricerca descritto nell'ultimo paragrafo come esempi narrativi a sostegno di quest'argomentazione. I conflitti interpretativi sul *caregiving* familiare sorti al convegno di Edimburgo e quelli sulla valutazione del processo assistenziale emerso nel piccolo servizio agli anziani mostrano come ben più ci sia in gioco di una questione morale nell'esperienza dell'ambivalenza della cura. La distinzione fra "*care*" e "*cure*" è un aspetto importante ma non unico per spiegare questi paradossi interpretativi. I due casi mettono in luce che lo stesso termine inglese di "*care*" sembra comprimere la dimensione dell'accudimento con quella dell'assistenza. Per analizzare le rappresentazioni sociali sui paradossi della cura è dunque necessario situare la relazione fra immaginari morali e definizioni tecnico-scientifiche in rapporto all'azione di specifici contesti sociodemografici e interessi politico-economici. Questo slittamento di significato è avvenuto a seguito della transizione demografica, di inviti alla de-istituzionalizzazione dei servizi sanitari, e della crisi del finanziamento pubblico ai servizi di cura. Ciò implica che, piuttosto che considerarlo un *unicum* indistinto, è necessario focalizzare l'attenzione sui processi che regolano i confini fra accudimento e assistenza. Il rischio altresì è che per difendere la dimensione morale del "prendersi cura", finiamo per perdere di vista la questione di come, in quali circostanze e con quale sostegno pubblico, vengono assegnate le responsabilità di assistenza.

## Note

<sup>(1)</sup> Il testo inglese della presentazione del convegno si può consultare a questo indirizzo: <https://agem.de/events/workshop-kinship-chronic-illness-and-responsibility-of-care/> (consultato il 25 novembre 2020).

<sup>(2)</sup> Le problematiche di traduzione culturale del termine inglese *care-giver* sono poste al centro delle riflessioni di questo articolo. Il termine italiano "cura" sembra comprimere al suo interno la distinzione fatta in inglese fra *cure* e *care*. L'Enciclopedia Treccani riporta la parola "cura" con entrambi i significati descritti nel testo di questo articolo (<https://www.treccani.it/vocabolario/cura>, consultato il 05 maggio 2021). Sono debitore verso Massimiliano Minelli, Giovanni Pizza, Rossana Di Silvio, Claudia Mattalucci e Letizia Bonanno per le loro considerazioni a proposito di come la distinzione in italiano fra cura, prendersi cura e assistenza non rispecchi l'inglese *care* (comunicazioni personali). Ringrazio anche i revisori anonimi per i loro preziosi suggerimenti su questo tema. Per quanto concerne una potenziale distinzione fra i termini "prendersi cura" e "aver cura", ritengo che la prima accezione sia più la usata nel dibattito pubblico e accademico quando si parla della distinzione fra *cure* e *care*. Ciò nonostante, non si individuano differenze semantiche e analitiche rilevanti fra i due (rimando di nuovo alla voce nell'Enciclopedia Treccani).

<sup>(3)</sup> In effetti, la stessa espressione inglese *fatigue* indica una sensazione di stanchezza di natura patologica, e prolungata nel tempo e per cui non c'è sollievo. *Compassionate fatigue* è un termine utilizzato nella letteratura clinica inizialmente come sinonimo di *burn-out* nelle professioni di cura, ma adottato sempre di più in riferimento anche a persone impegnate ad assistere un proprio familiare con l'idea che possano sviluppare condizioni simili a quelle dei professionisti di cura (DAY, ANDERSON 2011).

<sup>(4)</sup> Utilizzo la concezione di "senilità" nell'accezione proposta da Cohen in quell'articolo, ovvero come: «The attribution of difference or discontinuity to an old person, or to old people as a group, when that difference is embodied in terms of organs or states of volition, affect, character, or cognition, when that difference is marked by others in terms of the behavior-actions or utterances-of an old person, and when that difference implies a deleterious change» (COHEN 1995: 317)

<sup>(5)</sup> [https://www.espanet-italia.net/wp-content/uploads/2017/11/Malvi\\_publicabile.pdf](https://www.espanet-italia.net/wp-content/uploads/2017/11/Malvi_publicabile.pdf) (consultato il 10 febbraio 2021)

<sup>(6)</sup> <http://www.ingenero.it/articoli/caregiver-familiari-serve-vero-riconoscimento> (consultato il 10 febbraio 2021).

## Bibliografia

ALBER E., DROTBOHM H. (a cura di) (2015), *Anthropological Perspectives on Care: Work, Kinship, and the Life-Course*, Palgrave Macmillan, New York.

AMRITH M. (2010), "They Think We Are Just Caregivers": the Ambivalence of Care in the Lives of Filipino Medical Workers in Singapore, "The Asia Pacific Journal of Anthropology", Vol. 11 (3-4): 410-427.

ANDERSON B. (2000), *Doing the Dirty Work?: The Global Politics of Domestic Labour*, Zed Books, New York.

ARONSON J., NEYSMITH, S.J. (1997), *The Retreat of the State and Long-Term Care Provision: Implications for Frail Elderly People, Unpaid Family Carers and Paid Home Care Workers*, "Studies in Political Economy", Vol. 30: 37-66.

AULINO F. (2012), *Senses and Sensibilities: the Practice of Care in Everyday Life in Northern Thailand*, Tesi di dottorato, Harvard University.

- AULINO F. (2016), *Rituals of Care for the Elderly in Northern Thailand: Merit, Morality, and the Everyday of Long-Term Care*, "American Ethnologist", Vol. 43 (1): 91-102.
- BALDASSAR L., FERRERO L., PORTIS L. (2017) 'More Like a Daughter Than an Employee': *The Kinning Process Between Migrant Care Workers, Elderly Care Receivers and Their Extended Families*, "Identities", Vol. 24 (5): 524-541.
- BARER B.M., JOHNSON C.L. (1990), *A Critique of the Caregiving Literature*, "The Gerontologist", Vol. 30 (1): 26-29.
- BASTAWROUS M. (2013), *Caregiver Burden. A Critical Discussion*, "International Journal of Nursing Studies", Vol. 50 (3): 431-441.
- BIHAN B.L., DA ROIT B., SOPADZHIYAN A. (2019), *The Turn to Optional Familialism through the Market: Long-Term Care, Cash-for-Care, and Caregiving Policies in Europe*, "Social Policy & Administration", Vol. 53 (4): 579-595.
- BIHEL J. (2012), *Care and Disregard*, pp. 242-264, in FASSIN D. (a cura di), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, London.
- BORNSTEIN E., REDFIELD P. (a cura di) (2011), *Forces of Compassion: Humanitarianism between Ethics and Politics*, School for Advanced Research Press, Santa Fe.
- BUCH E.D. (2013), *Senses of Care: Embodying Inequality and Sustaining Personhood in the Home Care of Older Adults in Chicago*, "American Ethnologist", Vol. 40 (4): 637-50.
- BUCH E.D. (2014), *Troubling Gifts of Care: Vulnerable Persons and Threatening Exchanges in Chicago's Home Care Industry*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 28, (4): 599-615.
- BUCH E.D. (2015), *Anthropology of Aging and Care*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 44: 277-293.
- BUCH E.D. (2018), *Inequalities of Aging: Paradoxes of Independence in American Home Care*, New York University Press, New York.
- COHEN L. (1995), *Toward an Anthropology of Senility: Anger, Weakness, and Alzheimer's in Banaras, India*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 9, (3): 314-34.
- DANELY J. (2017), *Carer Narratives of Fatigue and Endurance in Japan and England*, "Subjectivity", Vol. 10, (4): 411-426.
- DANELY J. (2019), *The Limits of Dwelling and the Unwitnessed Death*, "Cultural Anthropology", Vol. 34, (2): 213-239.
- DAWSON A., GOODWIN-HAWKINS B. (2018a), 'Going with the Flow' of Dementia: a Reply to Nigel Rapport on the Social Ethics of Care, "The Australian Journal of Anthropology", Vol. 29, (2): 258-262.
- DAWSON A., GOODWIN-HAWKINS B. (2018b), *Moralities of Care in Later Life*, "The Australian Journal of Anthropology", Vol. 29 (2): 141-145.
- DAY J. R., ANDERSON R. (2011), *Compassion Fatigue: An Application of the Concept to Informal Caregivers of Family Members with Dementia*, "Nursing Research and Practice", 2011: 10-11.
- DEGIULI, F. (2010), *The Burden of Long-Term Care: how Italian Family Care-Givers Become Employers*, "Ageing and Society", Vol. 30, (5): 755-77.
- DUCLOS V., CRIADO T.S. (2020), *Care in Trouble: Ecologies of Support from Below and Beyond*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 34 (2): 153-173.
- EHRENREICH B., HOCHSHILD A.R. (a cura di) (2004), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Holt Paperbacks, New York.



- ESTES C.L., BINNEY E.A. (1989), *The Biomedicalization of Aging: Dangers and Dilemmas*, "The Gerontologist", Vol. 29 (5): 587-596.
- EUGENI E. (2013), *Dalla riproduzione alla manipolazione dello Stato: gli "usi" del capitale sociale nel welfare che cambia. Il caso dell'assistenza domiciliare sociale*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 15 (35-36): 225-245.
- FASSIN D. (2006), *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, "Antropologia", Vol. 6 (8): 93-111.
- FASSIN D. (2011), *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, University of California Press, Berkeley.
- FEDERICI S. (2012), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland.
- FEDERICI S. (2014), *Notes on Elder-Care Work and the Limits of Marxism. Beyond Marx*, pp. 235-261, in VAN DER LINDEN R., ROTH H.K. (a cura di), *Beyond Marx. Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*, Brill, Leiden.
- FOLBRE N. (2012), *Who Cares? A feminist Critique of the Care Economy*, Roxa Luxemburg Shiftung, New York.
- FRISONE G. (2017), *Guardarsi alla finestra. Una terapia narrativo-autobiografica per la stimolazione cognitiva di una paziente Alzheimer*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 20 (43-46): <http://www.amantropologiamedica.unipg.it/index.php/am/article/view/409>.
- GEDDES DA FILICAIA M. (2018), *La salute sostenibile. Perché possiamo permetterci un servizio sanitario equo ed efficace*, Pensiero Scientifico Editore, Roma.
- GLENN E.N. (2000), *Creating a Caring Society*, "Contemporary Sociology", Vol. 29 (1): 84-94.
- GLENN E.N. (2010), *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*, Harvard University Press, Cambridge.
- GUSMAN A. (2015), *Le famiglie e la fatica del caregiving. Note da una ricerca etnografica in una struttura per le cure palliative*, pp. 133-157, in FAVOLE A. (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti Onlus, Torino.
- GREENWOOD N., MCKEVITT C., MILNE A. (2018), *Time to Rebalance and Reconsider: Are We Pathologising Informal, Family Carers?*, "Journal of the Royal Society of Medicine", Vol. 111 (7): 253-254.
- JEONG J.M. (2020), *The Affective Creativity of a Couple in Dementia Care*, "Culture, Medicine and Psychiatry", Vol. 44 (3): 360-381.
- KAUFMAN S.R. (1994), *The Social Construction of Frailty: an Anthropological Perspective*, "Journal of Aging Studies", Vol. 8 (1): 45-58.
- KLEINMAN A. (1997), *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, University of California Press, Berkeley.
- KLEINMAN A., KLEINMAN J. (1991), *Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience*, "Culture, Medicine and Psychiatry", Vol. 15 (3): 275-301.
- KLEINMAN A. (2009), *Caregiving: the Odyssey of Becoming More Human*, "The Lancet", Vol. 373 (9660): 292-293.
- KLEINMAN A. (2010), *Caregiving: its Role in Medicine and Society in America and China*, "Ageing International", Vol. 35 (2): 96-108.
- KLEINMAN A. (2012), *Caregiving as Moral Experience*, "The Lancet", Vol. 380 (9853): 1550-1551.
- KLEINMAN A. (2015), *Care: in Search of a Health Agenda*, "The Lancet", Vol. 386 (9990): 240-241.

- KLEINMAN A., VAN DER GEEST S. (2009), "Care" in *Healthcare: Remaking the Moral World of Medicine*, "Medische Antropologie", Vol. 21 (1): 159-168.
- LEIBING A. (2017), *Successful selves? Heroic Tales of Alzheimer's Disease and Personhood in Brazil*, pp. 203-218, in LAMB S. (a cura di), *Successful Aging as a Contemporary Global Obsession. Global Perspectives*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- LUPO A. (2014), *Antropologia medica e umanizzazione delle cure*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 17 (37): 105-126.
- LYDAHL D. (2021), *Standard tools for non-standard care: The values and scripts of a person-centred assessment protocol*, "Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine", Vol. 25 (1): 103-120.
- MINELLI M., REDINI V. (2012), *Vulnerabilità e agentività nella sfera più intima. Una ricerca su operatori socio-sanitari, familiari e badanti nell'assistenza domiciliare alla persona disabile anziana*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 15 (33-34): 267-313.
- MINELLI M., REDINI V. (2015), *Il "caso", la vita e le sue condizioni: per una antropologia politica del welfare state in Italia*, "Anuac", Vol. 4 (1): 145-169.
- MOL A. (2008), *The logic of care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, London - New York.
- MOL A., MOSER I., POLS J. (a cura di) (2010), *Care in Practice: on Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, Transcript-Verlaag, Bielefeld.
- MUEHLEBACH A. (2012), *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*, University of Chicago Press, Chicago.
- NALDERMICI Ö., LYDHAL D., BRITTEN N., ELAM M., MOORE L., WOLF A. (2018), *Tenacious Assumptions of Person-Centred Care? Exploring Tensions and Variations in Practice*, "Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine", Vol. 22 (1): 54-71.
- NETWORK NON AUTOSUFFICIENZA (a cura di) (2020), *L'assistenza agli anziani non-autosufficienti in Italia VII Rapporto*, Rapporto promosso dall'Ircs-Inrca per l'Agenzia nazionale per l'invecchiamento, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RN).
- OTTO L. (2013), *Negotiating a Healthy Body in Old Age: Preventive Home Visits and Biopolitics*, "International Journal of Ageing and Later Life", Vol. 8 (1): 111-135.
- PARMAR J. et al. (2020), *Developing Person-Centred Care Competencies for the Healthcare Workforce to Support Family Caregivers: Caregiver Centred Care*, "Health & Social Care in the Community" [pre stampa], (consultato il 13 febbraio 2021).
- PARREÑAS R.S. (2001), *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford.
- QUARANTA I., MINELLI M., FORTIN S. (a cura di) (2018), *Assemblages, Transformations and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.
- RUGOLOTTO S., LAROTONDA A., VAN DER GEEST S. (2017), *How Migrants Keep Italian Families Italian: Badanti and the Private Care of Older People*, "International Journal of Migration, Health, and Social Care", Vol. 13, (2): 185-197.
- SADLER E., MCKEVITT C. (2013), *'Expert Carers': an Emergent Normative Model of the Caregiver*, "Social Theory & Health", Vol. 11 (1): 40-58.
- SEAMAN A.T. (2018), *The Consequence of "Doing Nothing": Family Caregiving for Alzheimer's Disease as Non-Action in the US*, "Social Science & Medicine", Vol. 197: 63-70.

- SCAGLIONI M., DIODATI F. (in corso di stampa), *Antropologia dell'invecchiamento e della cura: prospettive globali*, Ledizioni, Milano.
- STRATHERN M. (2000), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, Routledge, London.
- TAYLOR J. S. (2008), *On Recognition, Caring, and Dementia*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 22 (4): 313-335.
- THELEN T. (2014), *Care/Sorge: Konstruktion, Reproduktion und Auflösung bedeutsamer Bindungen*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- THELEN T. (2015), *Care as Social Organization: Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations*, "Anthropological Theory", Vol. 15 (4): 497-515.
- TICKTIN M. (2011), *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press, Berkeley.
- TRONTO J. (1993), *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.
- VAN DER GEEST S. (2018), *Care/Sorge: Construction, reproduction and dissolution of significant relationships*, "Medicine Anthropology Theory", Vol. 5 (4): 136-141.
- VIETTI F. (2010), *Il Paese delle badanti*, Meltemi, Milano.
- WILES J.L., LEIBING A., GUBERMANN N., REEVE J., ALLEN R.E. (2012), *The Meaning of "Aging in Place" to Older People*, "The Gerontologist", Vol. 52 (3): 357-366.
- YATES-DOERR E. (2012), *The Weight of the Self: Care and Compassion in Guatemalan Dietary Choices*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 26 (1): 136-158.
- ZELIZER V. (2005), *The Purchase of Intimacy*, Princeton University Press, Princeton.
- ZIGANTE V. (2018), *Informal care in Europe. Exploring formalisation, availability and quality*, LSE Consulting, European Commission.

## Scheda sull'Autore

Francesco Diodati nasce a Tivoli nel 1992. Ha conseguito la laurea magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università di Bologna nel 2017. Dal 2018 è dottorando in Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università Milano-Bicocca. Per il suo progetto di ricerca di dottorato ha condotto una ricerca etnografica sul riconoscimento della figura di *caregiver* fra i servizi di assistenza domiciliare agli anziani in Emilia-Romagna. Nel 2020 ha conseguito il *Margaret Clark Award*, premio istituito dall'*Association for Anthropology, Gerontology and the Life Course* (AAGE) per studenti di dottorato e laurea magistrale, con un manoscritto sulle rappresentazioni culturali della senilità emerse durante la prima fase della pandemia in Italia. Ha recentemente curato con Marta Scaglioni una raccolta di saggi etnografici, tradotti in italiano, che affrontano il tema della domanda di cura agli anziani in una prospettiva globale e comparativa (in corso di stampa).

## Riassunto

*Oltre l'ambivalenza del "care": indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura*

Numerose ambivalenze, conflitti interpretativi e problemi di traduzione culturale sorgono quando si usa il concetto di *care*. Per l'antropologia medica, esso ha offerto la possibilità di criticare forme di riduzionismo bio-medico della cura. Allo sviluppo di questa visione morale ha contribuito l'aumento di malattie croniche per cui non esiste "cura", nel senso di guarigione – *cure*. Allo stesso tempo, il lavoro di cura informale ha assunto un'importanza strategica nello scenario di ristrutturazione dei servizi pubblici di assistenza. In questo senso, la visione morale del "prendersi cura" è stata accusata di distogliere l'attenzione dalle forme di disuguaglianza sociale che si riproducono nell'ambiente domestico e familiare attraverso la cura stessa.

Attraverso il racconto etnografico di un convegno di antropologia medica a Edimburgo e un'ulteriore riflessione su una ricerca fra un servizio territoriale di assistenza ad anziani e *caregiver* in Emilia-Romagna, questo articolo offre alcune indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura. Sostengo che la distinzione fra "cura" e "prendersi cura" non rispecchi fino in fondo ciò che c'è davvero in gioco nelle pratiche di assistenza. Per superare le ambivalenze che derivano dallo stesso linguaggio morale che adotta, è necessario che l'antropologia del prendersi cura sposti l'attenzione sui modi in cui è classificata la relazione fra l'accudimento nella sfera domestica e il sistema istituzionale dei servizi di assistenza. Altrimenti, il rischio è quello di perdere di vista la questione di come, in quali circostanze e con quale sostegno pubblico, vengono assegnate le responsabilità di assistenza.

*Parole chiave:* caregiving, ambivalenza, morale, assistenza, invecchiamento

## Resumen

*Más allá del "care": notas críticas sobre la antropología del cuidar*

Varias ambivalencias, conflictos interpretativos y problemas de traducción cultural surgen cuando se utiliza el concepto de "care". En el marco de l'antropología médica, esta noción se ha utilizado para criticar el modelo biomédico reduccionista. El desarrollo de una perspectiva ética del cuidado (*care*) está en relación con el aumento de enfermedades crónicas que no tienen cura (*cure*). Al mismo tiempo, el cuidado informal va ganando en importancia en el contexto de una reforma de los servicios públicos de asistencia. En este sentido, la ética del cuidar ha sido criticada por la escasa atención hacia los mecanismos de desigualdad social que se reproducen en el ámbito doméstico y familiar. A través del relato etnográfico de mi participación en una conferencia de antropología médica en Edimburgo y una reflexión más detallada y relacionada con una investigación de campo sobre el cuidado de las personas mayores en Emilia-Romagna, este artículo se propone explorar nuevos instrumentos interpretativos y analíticos para una antropología del cuidar. Considero la diferencia entre "cuidado" y "cuidar" insuficiente para comprender las prácticas de cuidado y asistencia. Para superar la ambivalencia del discurso moral comúnmente adoptado y comprender en profundidad las implicaciones y las responsabilidades de la asistencia, es necesario prestar atención a las

maneras de pensar la relación entre cuidado y asistencia en la esfera domestica y en el contexto institucional.

*Palabras-claves:* caregiving, ética, cuidado, asistencia, personas mayores

## Résumé

*Au-delà de l'ambivalence du "care" : réflexions critiques sur l'anthropologie du prendre soin*

Plusieurs ambivalences, conflits d'interprétation et problèmes de traduction culturelle surviennent lorsque on utilise la notion de «care». L'anthropologie de la santé a fait recours à telle notion pour analyser critiqueusement un certain réductionnisme bio-médical à ce propos. Le développement de cette vision morale du «prendre soin» est lié à l'augmentation des maladies chroniques pour lesquelles il n'y a pas de remède, de cure. Au même temps, les soins informels ont acquis une importance stratégique dans le cadre de la réforme des services publiques d'assistance. Dans ce sens, l'éthique du *care* a été accusée de sous estimer les régimes d'inégalité sociale qui se reproduisent dans la sphère domestique et familiale. À travers le récit ethnographique de ma participation à une conférence d'anthropologie médicale à Edimbourg et une réflexion plus approfondie liée à ma recherche de terrain sur les services d'assistance aux personnes âgées et aux caregiver en Émilie-Romagne, cet article se propose d'explorer nouvelles pistes de lecture et d'analyse pour l'anthropologie du soin et de la santé. J'affirme que la distinction entre «soins» et «prendre soin» n'arrive pas à saisir pleinement les enjeux des pratiques et des responsabilités d'assistance. Pour surmonter l'ambivalence de la vision morale couramment acceptée et pour mieux comprendre ces enjeux, il est nécessaire de porter l'attention sur la manière dont la relation entre prise en charge, soins et assistance est conçue dans le contexte domestique et dans le cadre institutionnel.

*Mots-clés:* caregiving, éthique, prendre soin, assistance, personnes âgées



## *Venire a patti con l'“anormalità”*

### *Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray*

Raffaele Maddaluno

Sapienza Università di Roma  
[maddalunoraffaele@gmail.com]

#### Abstract

*Coming to Terms with “Abnormality”. Resignification Processes among HIV-positive People in Tigray*

In Tigray region, Hiv constrains in a decisive way the life of those affected by the virus. While intervention policies and care pathways, supported by government institutions, can be perceived as channels by which disciplinary practices are implemented, at the same time the experience of the sickness could break with embedded social norms. The need to come to terms with the virus redefines the existential paths of the subjects, where the bodily experience of suffering, opening to new possibilities to act hitherto precluded, could generate counter-narratives capable to renegotiate the perception of Hiv.

*Keywords:* Hiv, activism, chronic condition, counter-narratives, Tigray, Ethiopia

#### *Introduzione*

Dalla seconda metà degli anni Ottanta, i discorsi sul virus dell'HIV e sulle dinamiche sociali, politiche, culturali ad esso relate, hanno ampiamente interessato il dibattito antropologico. Il forte impatto dell'epidemia di AIDS ha suscitato fin da subito un forte interesse, a partire dagli studi sul portato metaforico del virus di Sontag e ai lavori di Treichler che definivano l'epidemia di AIDS come una “epidemia di significati” (SONTAG 1989; TREICHLER 1987), ponendo l'accento sui valori simbolici di cui il virus era investito. Sempre nel contesto americano Epstein pone l'attenzione sul movimentismo e l'attivismo scaturito dall'epidemia, su come questo abbia contribuito alla ridefinizione della percezione del virus e sul ruolo avuto nelle rivendicazioni di diritti in ambito terapeutico (EPSTEIN 1996). Una figura di primaria importanza negli studi antropologici sul virus e sulla sua diffusione, grazie alle ricerche svolte ad Haiti, è sicuramente il medi-

co e antropologo Paul Farmer. Farmer attraverso il concetto di violenza strutturale, connette l'epidemia di Hiv alla povertà e alle disuguaglianze strutturali che affliggevano la popolazione povera dell'isola, svelando i legami tra la diffusione del virus e retoriche proprie di un sistema economico tese ad oscurare le dinamiche che esponevano le categorie più vulnerabili al contagio (FARMER 1999, 2003, 2006). A porre l'attenzione sulle connessioni tra l'epidemia e il sistema neoliberista è anche Jean Comaroff, la quale sostiene come il capitalismo globale e i programmi di aggiustamento strutturale, erodendo i sistemi sanitari locali abbiano contribuito alla diffusione incontrollata del virus (COMAROFF 2006). Tale evento, nel continente africano, è stato accompagnato da un importante dimensione politica, volta da un lato a rifiutare stereotipi razzisti sulla sessualità sfrenata dell'africano, veicolo incontrollato del contagio, dall'altra a scendere a patti con la dimensione biomedica e l'accesso al trattamento. Gli studi di Fassin in Sud Africa ripercorrono questi aspetti e mettono in evidenza come il virus stesso si iscriva su corpi testimoni di una storia di sofferenza lasciando tracce indelebili (FASSIN 2016). Le ricerche sull'Hiv vanno a definirsi anche in base alla percezione e all'evoluzione del virus nel corso del tempo e rispetto alle sfide più imminenti da affrontare. Dall'emergenzialità si passa ad un processo di biomedicalizzazione, dove il focus centrale diventa l'attivismo per i diritti dei malati e l'accesso al trattamento. I lavori di Biehl in Brasile indagano la stretta relazione tra attivisti e organi statali nella lotta contro la proprietà intellettuale dei farmaci (BIEHL 2004, 2009). Tornando in ambito sudafricano i lavori di Robins ripercorrono la nascita di movimenti per i diritti dei malati come la Tac, collocandoli in un percorso storico che tira in ballo le connessioni con il movimento anti-apartheid (ROBINS 2004, 2006). La diffusione dei farmaci antiretrovirali e la sempre crescente attenzione da parte delle organizzazioni internazionali riducono l'impatto devastante del virus e la sua mortalità, mentre l'attivismo crea spazi importanti per l'accesso al trattamento. Le ricerche a riguardo svolte in Costa d'avorio da Nguyen propongono un riposizionamento del malato all'interno delle dinamiche di gestione del virus, in grado di sfruttare quella che definisce «cittadinanza terapeutica» al fine di emanciparsi dalle maglie dello stato (NGUYEN 2005, 2006, 2010). La sempre maggiore disponibilità gratuita di farmaci porta a considerare l'Hiv come una malattia cronica, come dimostrano gli studi incentrati sui processi di normalizzazione del virus (RUSSELL, SEELEY 2010; HARDON 2012; MATTES 2012, 2014; SEELEY 2015), i quali tendono a evidenziare come nonostante i tentativi di normalizzazione, permangono processi stigmatizzanti, di ineguaglianza,



di disparità di genere ed economica (MOYER 2015) anche in quella che viene definita “l’era del trattamento” (NGUYEN *et al.* 2011). In una situazione spesso di abbandono Prince (2012) si sofferma sugli aspetti legati all’economia morale tra i malati di Hiv. Un ulteriore freno riguarda i percorsi di aderenza al trattamento in stretta relazione con gli aspetti nutritivi e la reperibilità del giusto apporto di cibo, evidenza di un’asimmetria economica e di accesso che ostacola i tentativi di normalizzazione (KALOFONOS 2010; MARSLAND, PRINCE 2012; DOYAL, DOYAL 2013). Come sottolineato da diversi studiosi, nonostante i tentativi di normalizzare il virus, alcune caratteristiche quali l’infettività della malattia, rappresentano un ostacolo ai processi di destigmatizzazione (MCGRANTH *et al.* 2014; MOYER, HARDON 2014). Partendo dai tentativi di normalizzazione va sottolineato come la dimensione clinica è continuamente intersecata da significati simbolici e politici. Ivo Quaranta indaga nei suoi lavori la dimensione corporea della sofferenza tra i malati di Hiv e le dinamiche di costruzione simbolica dei sintomi e il loro utilizzo politico, coinvolgente un’ampia rete di attori sociali (QUARANTA 2006, 2010). Con la progressiva riduzione di interesse per un virus non più mortale cambiano infine le implicazioni degli attori locali e dei malati. A tale proposito Reed propone un dettagliato spaccato del mondo dell’attivismo in Mozambico (REED 2018).

La letteratura qui proposta, lungi dal considerarsi esaustiva del panorama degli studi antropologici sull’Hiv, è un tentativo di fornire un’idea di come la tematica abbia suscitato grande interesse nella disciplina. Per Moyer probabilmente nessuna altra malattia è stata così ampiamente studiata dall’antropologia, sotto ogni aspetto e percorrendo le trasformazioni che hanno caratterizzato negli anni la gestione del virus (MOYER 2015). Sempre Moyer si interroga su come questo interesse abbia contribuito a co-costruire categorie e discorsi (MOYER 2019). Affrontare un tema su cui è già stato scritto in maniera esaustiva può essere un vantaggio per la facilità nel reperire materiale bibliografico, ma può risultare insidioso per il rischio di applicare categorie e teorie in maniera troppo automatizzata. Il rischio, inoltre, può essere quello di riproporre una narrazione incentrata sugli aspetti coercitivi, così facilmente rintracciabili, che vincolano il campo di azione degli individui, lasciando poco spazio alle capacità espressive delle soggettività e ai modi situati di scendere a patti con il virus e le istituzioni dominanti. Sherry Ortner (ORTNER 2016), riflettendo sulle implicazioni dell’antropologia contemporanea in relazione all’ordine socioeconomico e politico neoliberista, definisce la tendenza a focalizzarsi su aspetti repressivi legati al potere e alla produzione di disuguaglianze, senza possibilità

di venirne fuori come «dark anthropology». Se riflettere sulle logiche di dominio è di fondamentale importanza al fine di decostruire un sistema coercitivo in cui ci si trova imbrigliati, al tempo stesso si rischia di appiattire la discussione lasciando poco spazio agli aspetti creativi che animano il contesto preso in esame. La riflessione sulle dinamiche proprie della lotta all'Hiv potrebbe cadere in un rischio del genere. A questo aspetto mortifero Ortner contrappone e mette in relazione quella che definisce «anthropology of the good» in grado sia di valorizzare aspetti etici e morali della quotidianità, sia di proporre un'alternativa alla prospettiva di ineguaglianza e violenza portata dal neoliberismo. Una terza prospettiva è legata all'«antropologia della resistenza», dove a partire dallo studio dei movimenti sociali, oltre a valorizzare aspetti creativi, si cerca di pensare e mettere in atto visioni alternative al sistema dominante. A partire da queste riflessioni, nel testo si vuole porre lo sguardo su alcuni particolari modi di gestione del virus nella regione etiopica dell'est-Tigray, indagando e mettendo in evidenza i rapporti di dominio che lo animano, ma anche valorizzando la dimensione creativa e la capacità di muoversi all'interno dei rapporti di forza per trovare percorsi alternativi nel fronteggiare l'Hiv. Un concetto importante che si vuole risemantizzare è quello di un attivismo, più o meno consapevole e ufficiale, inteso come un terreno ambiguo e spesso soggettivo dove poter mettere in atto forme di resistenza e di rivendicazione di diritti, potenzialmente in grado di riposizionare i malati all'interno del contesto sociale.

### *Cosa vuol dire essere un attivista*

Riferendosi alla lotta all'Hiv, a seguito delle ricerche etnografiche svolte in Mozambico, Reed (2018) sostiene come si ha a che fare con un sistema importato di prevenzione, dove una serie di strutture e di tecnologie confessionali (NGUYEN 2006, 2010) diventano una precondizione per partecipare come volontari o attivisti, ereditando una concezione importata di come il malato dovesse essere e cosa avrebbe dovuto fare. Allo stesso tempo secondo Hardon e Dilger i trattamenti esportati nel contesto africano e più in generale su scala globale, viaggiano e sono stati caratterizzati da un determinato impianto (HARDON, DILGER 2011), da un bagaglio, volto a plasmare una nuova nozione di cittadinanza terapeutica (NGUYEN 2006, 2010). Tale impianto, una volta introdotto nel contesto locale, dà luogo a frizioni, resistenze, scontri e risignificazioni. In un oscillare tra l'adesione e gli attriti nei confronti di un sistema di intervento importato, si vanno a

delinare delle caratteristiche proprie del movimento per i diritti del malato di Hiv che si stava formando.

Non si può definire l'attivismo proliferato nel continente africano come un movimento nato dal basso. Esso appare piuttosto la conseguenza di un intersecarsi di dinamiche di mercato, interventi umanitari e politiche statali (SMITH, WHITESIDE 2010). In una tale costruzione si perde l'aspetto di resistenza e di opposizione che dovrebbe caratterizzare un movimento di rivendicazione dei diritti, e ci si trova di fronte ad un attivismo in stretta relazione con le istituzioni. Molto spesso gli attivisti sono ben posizionati all'interno di organi statali o di organizzazioni non governative riproponendo nelle loro rivendicazioni quelli che sono gli obiettivi e i propositi delle organizzazioni internazionali (REED 2018).

L'assenza di una forte dimensione oppositiva allinea l'attivismo alle politiche di intervento, le quali forniscono uno strumentario e modelli comportamentali ai quali adeguarsi.

Come sostiene Aurora Massa, nel contesto etiope la diffusione dell'epidemia ha messo in evidenza le criticità del sistema sanitario (MASSA 2012). L'intervento di *donors* internazionali di vario tipo, dalle associazioni cattoliche e laiche ai grandi organi internazionali, hanno contribuito a delineare un campo multiforme dove le istituzioni federali dialogano con organizzazioni non governative locali e internazionali. Se da un lato le criticità del sistema sanitario hanno lasciato spazio all'inserirsi di organi esterni erodendo in parte l'egemonia statale, allo stesso tempo le istituzioni governative hanno fatto propri discorsi e retoriche importate e hanno saputo mantenere un controllo o quanto meno adeguarsi alle logiche di intervento e alle politiche globali per la lotta all'Hiv. Fin dall'inizio l'aspetto clinico e le politiche sanitarie passano attraverso organi federali e istituzionali, mentre il proliferare delle associazioni e l'intervento dei *donors* era indirizzato ad un ruolo di consulenza e di presa in carico sociale dei malati. Le associazioni per malati di Hiv sono incasellate all'interno di un discorso politico dominato dalla retorica del servizio per il paese, indirettamente creatrice di una differenza sostanziale tra gli stessi malati di Hiv. Il sistema assistenziale e di cura propone condotte volte a incentivare forme di esclusione, incrementando il solco già segnato dalle asimmetrie di partenza dove da un lato la storia personale del soggetto e del proprio contagio – gli ex militari, per esempio, si trovano in una condizione privilegiata (cfr. DE SILVA 2017); dall'altro, i discorsi legati all'impegno nella lotta per lo sviluppo e contro la malattia consentono di rafforzare leadership e posizioni di vantaggio

ai danni dei soggetti più vulnerabili. Come ho avuto modo di riscontrare all'interno dell'associazione *Wogata*, tale struttura favorisce l'insorgere di una gestione localizzata ed elitaria delle risorse (VILLANUCCI 2014), dove la presenza di "cittadini/malati modello" in ruoli chiave nelle stesse associazioni che dovrebbero essere espressione della società civile può essere vista come un'ulteriore forma di controllo e di gestione governativa.

A fronte delle poche risorse disponibili, l'attivismo diventa uno strumento individuale attraverso cui avere una paga o consolidare una posizione (sempre più precaria) a discapito dei membri meno fortunati, creando degli «spazi di abbandono» (BIELH 2004) che si ripercuotono indirettamente sulle vite dei singoli che avevano incorporato e dato senso a un contesto non più in grado di assisterli e offrire speranze. Riflettendo sul concetto di attivismo e sul ruolo delle associazioni, Reed evidenzia come la maggioranza dei malati di Hiv ancora non riesce ad ottenere vantaggi da esse (REED 2018). La parola "attivista" viene sempre più spesso utilizzata per designare un soggetto in una posizione salariata, in un contesto di grande competizione e con poche opportunità, dove solamente alcune persone riescono ad agire quali cittadini biologici, per trarre vantaggi utilizzati per cercare di soddisfare esigenze personali (*ivi*: 160). L'attivismo si presenta come un set di linee guida per i pochi fortunati e ambiziosi e per strappare potere e beneficiarne sproporzionatamente rispetto a chi ha meno possibilità o voglia di partecipare attivamente. Ci si trova quindi di fronte a forme di governamentalità<sup>1</sup> (FOUCAULT 2005, 2015) dove una certa morale, valori e modi di condotta si impongono su un gruppo di persone senza il loro ovvio consenso, frutto non propriamente del sistema neoliberista in cui si inseriscono le politiche sanitarie ma legato alla rivendicazione di un'appartenenza biosociale (RABINOW 1992). Reed parla nello specifico di una "governamentalità biosociale", «capace di plasmare stati d'animo e desideri come ogni altra arte di governance, in grado di porre un freno a qualsiasi altra alternativa di pensiero e imporre assetti e obbiettivi futuri» (REED 2018: 160).

Se si ha a che fare con dispositivi di disciplinamento dei corpi, l'adesione a dei modelli, sia a livello istituzionale con lo scaturire di forme di dipendenza nei confronti degli organi internazionali, sia a livello locale nelle associazioni, tale processo non è mai passivo, ma piuttosto frutto di un adeguamento continuo (MASSA 2012) e di un riposizionarsi tattico all'interno di un campo di forze (BOURDIEU 2002) risultato della costante dialettica tra le parti. Nonostante si sposino discorsi volti a sfruttare la dimensione biologica e patologica del corpo per giustificare un intervento su di esso

(NGUYEN 2006; COMAROFF 2006), allo stesso tempo questa si rivela una scelta tattica dei soggetti al fine di fare propri discorsi per superare criticità (SCHIRRIPA 2015). Tale posizionamento tattico all'interno di un'arena è ancora più evidente nel caso di stagnazione degli aiuti dove la dimensione strategica individuale emerge maggiormente e le dinamiche interne rivelano il gioco di ruoli e la corsa ad un accesso alle risorse, producendo schieramenti, inimicizie, clientelismi, attraverso l'utilizzo strumentale delle condotte e dei discorsi che dovrebbero rendere questi corpi docili, luogo di intervento umanitario (FASSIN 2006).

Se le associazioni dipendono e sposano grammatiche statali, negli interstizi delle politiche di intervento istituzionali si riproducono quegli “spazi di abbandono” dove si collocano i malati non allineati. Proprio al di fuori di un sistema istituzionalizzato, proliferano modi differenti di gestione del virus, mentre accanto alla figura di un attivista in linea con le politiche di intervento che si muove all'interno del mondo delle associazioni e istituzionalmente riconosciuto, si incontrano forme di resistenza a modelli di gestione calati dall'alto, dove nel venire a patti con la malattia a livello individuale si possono intravedere i germi di una forma di attivismo silenzioso, potenzialmente funzionale a sovvertire dettami che riproducono processi escludenti e di profonda sofferenza.

### *Il corpo in azione*

Pratiche contestative e di rifiuto si palesano con consapevolezza oscillanti, dove la corporeità assume un ruolo centrale e consente di andare oltre le rappresentazioni e i discorsi ufficiali. Il processo di rottura non è mai definitivo, ma ci si trova di fronte a un modellamento costante, dove i discorsi e le pressioni del sistema si ripresentano costantemente, così come i tentativi di ridisegnare spazi di azione individuale. In questi tentativi, la corporeità si fa espressione delle sofferenze che affliggono il singolo nel tentativo di convivere con la malattia e attraverso il corpo si mettono in atto forme alternative e contrastive di presa in carico della malattia. La centralità dell'azione corporea porta a definire un'idea di corpo in grado di emanciparsi dalle pratiche di disciplinamento biopolitico; quindi, un corpo in grado di definire il proprio spazio di azione. A tale proposito, sono fondamentali le riflessioni teoriche volte a superare gli aspetti dicotomici che ne hanno caratterizzato lungamente l'immaginario occidentale e che ancora oggi si ripropongono in alcune narrazioni delle scienze dure.

Il concetto di incorporazione proposto da Csordas pone il corpo come primario strumento conoscitivo (CSORDAS 1990, 1994), coniugando la prospettiva fenomenologica di Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY 2014) con la teoria della pratica di Bourdieu, basata quest'ultima sul concetto di *habitus* al tempo stesso strutturato e strutturante (BOURDIEU 2003). Il corpo è quindi non solamente luogo di espressione sociale e di incorporazione di un ordine imposto, ma diviene elemento attivo e centrale nel plasmare il contesto sociale e culturale nel quale è immerso. In linea con una concezione del corpo come soggetto agente è la definizione di «mindful body» proposta da Nancy Schepher-Hughes e Margaret Lock, dove si evidenziano oltre alla dimensione individuale la dimensione sociale e politica dei corpi (SCHEPHER-HUGHES, LOCK 1987). Inteso non solamente come luogo di iscrizione delle disuguaglianze, dove la malattia imprime i suoi segni e le sue sofferenze, il corpo diviene soggetto attivo nell'esplicitare condizioni opprimenti e nel mettere in discussione il sistema vigente. Le tattiche messe in atto al fine di risignificare e di far fronte ad uno stato di marginalità dettato dalla malattia o da un posizionamento sociale marginale, sono una manifestazione dell'azione volta a scardinare quel processo biopolitico di assoggettamento attraverso pratiche di disciplinamento.

La feconda riflessione di Marcel Mauss (MAUSS 1965) sulle tecniche del corpo ha riprodotto un'idea dello stesso come elemento passivo su cui venivano impresse consuetudini sociali e culturali, una tabula rasa su cui si iscrivevano attitudini socialmente costruite. Un'idea passiva della corporeità successivamente superata soprattutto con le riflessioni che evidenziano il processo di costruzione della realtà nel quale il corpo come soggetto percettivo assume un ruolo preponderante (CSORDAS 1990). Nella riflessione foucaultiana il rapporto con il corpo risulta relegato a subire le forze dominanti senza riuscire ad opporsi efficacemente, se non in un processo estemporaneo e individuale. Andando oltre il concetto di resistenza corporea come individuale e deviante, forma di opposizione interiore e non organizzata, Terence Turner prova a mettere in discussione tale impianto, ponendo l'attenzione sulla contraddizione tra la concezione del corpo teorizzata da Foucault come prodotto del discorso e il corpo come «fonte pre-discorsiva di piacere e resistenza» (TURNER 1994: 37). Al fine di sottolineare la capacità oppositiva e resistente dell'azione corporea, concepandola non solamente come atto di resistenza naturale, innata, scorporata dall'alleanza politica collettiva con altri corpi (*ivi*: 38).

Incentrare la riflessione sulla prospettiva corporea vuol dire andare oltre quei dispositivi di controllo fondati sulle rappresentazioni e sulla discorsi-

vità, vedendo come nella prassi vengano trasformati e riarticolati proprio attraverso processi di azione corporea.

Per de Certeau, le pratiche predominanti che caratterizzano una società sono produttrici e trovano la loro legittimazione grazie alla capacità di organizzarsi e di esplicitarsi in discorsi e teorie (DE CERTEAU 2001). Allo stesso tempo, accanto a questo percorso si ritagliano uno spazio una serie di itinerari silenziosi che non danno luogo ad una articolazione discorsiva, esprimendosi attraverso la prassi e sfuggendo ad una sistemazione teorica dominante (*ivi*: 88-89). Tutte le procedure «infinitesimali» che non trovano un'istituzionalizzazione e che continuano a muoversi fra «le maglie delle tecnologie istituzionalizzate», sono definite da de Certeau come «tattiche» (*ivi*: 90). Riprendendo il concetto di *habitus* di Bourdieu (BOURDIEU 2003), le tattiche utilizzerebbero autonomamente le forme e discorsi formalmente definiti e se la legge si iscrive in diversi modi sui corpi, allo stesso tempo, tattiche infinitesimali e micro-attività sono a loro volta produttrici di teoria.

A tale proposito, alcune posture sfuggono ai discorsi dominanti e si impongono come veicolo espressivo, volte a definire una discorsività non egemonica. L'incapacità di articolarsi in discorso e la forza con cui il diritto riesce ad iscriversi sui corpi tira in ballo quei ragionamenti intorno alla sofferenza sociale e al dolore, quali forme espressive a volte incapaci di poter essere messe in parole, a loro volta espressione e azione corporea disallineata dalla norma.

Nel percorso di risignificazione del reale i dispositivi di controllo spesso riescono a imporsi nuovamente arginando le spinte di rottura. L'agentività dei soggetti si coniuga con la capacità camaleontica del sistema di ridefinire le traiettorie attirandole di nuovo nel tracciato. A questo riguardo il concetto di egemonia gramsciano è estremamente funzionale nel descrivere i processi di rottura e di ridefinizione dei discorsi e delle pratiche dominanti:

l'egemonia non è solo il potere statale che esercita la sua autorità nell'azione coercitiva e nella organizzazione di un consenso naturalizzato dai soggetti come spontaneo. Egemonia è anche politica di trasformazione esercitata attraverso la capacità critica di denaturalizzare, a partire dal corpo proprio, l'azione modellante dello stato, mettendo in luce quindi le connivenze dialettiche tra lo Stato e l'intimità dei soggetti. [...] Inoltre, la relazione egemonica è sempre dialettica, poiché è attiva anche dal lato della capacità critica e antagonista dei soggetti su cui lo Stato agisce. Per questo è centrale per la comprensione delle relazioni egemoniche l'analisi concreta e situata

dei rapporti di forza che agiscono non sul soggetto già costruito, ma sulla costruzione della soggettività (PIZZA 2020: 73).

Andando quindi ad approfondire i processi di azione e ridefinizione esistenziale e il ruolo che in questo spazio assume la corporeità, non riducendola a luogo di soggiogazione passiva ma neanche a soggetto agente e sovversivo totalmente svincolato dalle costrizioni sociali, politiche e culturali.

Nella definizione di questo spazio di azione nella sofferenza va esplicitato il superamento della dicotomia mente corpo, considerando gli aspetti psicologici come elemento centrale del processo, dove gli stessi stati mentali sono un'espressione vivida di un'azione corporea. A sostegno di questo posizionamento, la dimensione di sofferenza psicologica in cui il malato colpito da un virus dell'Hiv viene proiettato, consente di superare ulteriormente la dicotomia mente/corpo, spesso riprodotta dalla biomedicina e negli interventi terapeutici.

Prendere in considerazione il complicato percorso esistenziale di Aregawi e Kalkidan permette di analizzare l'eterogeneità dei processi e delle pratiche, della capacità di azione e della spinta sovversiva che viene dalla prassi, attraverso una messa in discussione di discorsi e narrazioni, nel continuo posizionarsi tatticamente in un'arena al fine di legittimare una posizione, nella ridefinizione costante di ciò che è considerato sano o patologico, con il rischio sempre presente di essere riassorbiti all'interno delle narrazioni dominanti.

### *Aregawi e Kalkidan*

Aregawi ha circa 30 anni e insegna letteratura inglese all'università di Adigrat. Il suo percorso di vita è stato completamente stravolto in seguito alla scoperta della positività. L'Hiv ha rappresentato un momento di rottura e di svolta nella sua esistenza, aprendogli nuove prospettive ma condizionandone costantemente le scelte.

Prima di contrarre l'Hiv viveva in un quartiere molto povero di Addis Abeba conducendo una vita di strada, commettendo piccoli reati che gli costeranno un anno di prigione. Una volta uscito scoprirà la sua positività all'Hiv. A suo dire, l'impatto di questa scoperta è devastante, la percepisce come una vera condanna a morte; «una scadenza a tempo determinato». La drammaticità con cui vive la notizia lo spinge a dare una sterzata decisa alla sua esistenza: «non avevo più tempo per aspettare, dovevo fare qualcosa della mia vita prima che fosse stato troppo tardi».



L'Hiv, la paura di morire, diventa il viatico che lo porta a fare della propria passione, la letteratura, una professione, lo tira fuori dalle dipendenze e da una vita senza nessuna prospettiva, volta all'autodistruzione: «quando i miei amici vengono a sapere che sono un professore, non vogliono crederci, ero un vagabondo!».

Per Aregawi, però, questa riappropriazione non passa per un'accettazione della sua condizione di malato, ma lo proietta in un rapporto ambiguo con il proprio corpo. Il riscatto è legato ad una pretesa di normalità e quindi alla necessità di nascondere il suo status, al fine di non ricadere in una condizione di emarginazione. Se risulta abbastanza semplice in grandi città come Addis Abeba e Mekelle, dove riesce a perseguire la cura di nascosto, è più difficile nei piccoli centri. Nel suo percorso, il rapporto con il virus è stato definito costantemente dal contesto in cui si trovava e dalle opportunità che si sono presentate, portandolo ad elaborare strategie di gestione della malattia volte a soddisfare le sue pretese di normalità, portandolo a interrompere provvisoriamente e poi in via definitiva il trattamento anti-retrovirale:

le medicine sono per me una prigionia, prendere il farmaco mi affligge ogni volta, mi sento prigioniero e mi ricorda di essere malato. Quando hai nella testa l'idea di essere malato, sei condannato, dopo poco, qualche mese? qualche anno? Morirai. Io non voglio ammalarmi di testa. Senza farmaci mi sento libero, se ho fame mangio, se adesso decidessi di andare a Edaga Hamus, prendo e vado. Poi ho paura degli effetti collaterali che i farmaci provocano, se salto una dose sto male, non riesco a dormire, senza non ne ho [conversazione con Aregawi del 19 giugno 2019].

A rendere la scelta di interrompere il trattamento inevitabile, non è solo la presa di coscienza di una maggiore libertà senza di esso, ma appunto la voglia di condurre una vita normale:

la scelta di non dichiararmi non è per paura dell'isolamento o per paura di ripercussioni a livello lavorativo. Non ho grandi relazioni con i miei colleghi, vado lì faccio il mio lavoro, quello che mi piace e del resto non mi interessa. Ma se vado all'ospedale per ritirare il trattamento, il giorno dopo tutti lo sanno. Se voglio giocare con i bambini, le famiglie gli dicono di non avvicinarsi, anche giocare a scacchi non sarebbe così spontaneo. Non potrei più fare quello che faccio ora: una vita normale [conversazione con Aregawi del 19 giugno 2019].

È un anno ormai che ha interrotto i trattamenti e intraprende un percorso curativo autonomamente, informandosi su internet e attraverso una buona alimentazione. Segue una dieta vegetariana, non mangiando molto e soprattutto non mangiando quegli alimenti che possono essere nocivi per

il suo organismo, cercando di alcalinizzare il più possibile il corpo per aumentare le difese immunitarie e non esporsi a malattie opportunistiche: «mangio due volte al giorno, frutta, ma non solo, cerco di stare attento e non mangiare troppo che non fa bene, a volte digiuno. Senza farmaci anche il mangiare è differente non lo devi fare in continuazione per sopperire a un trattamento così pesante».

La sua scelta è finalizzata a non cadere in quella che definisce «un'oppressione mentale», considera il farmaco la malattia, perché gli impone orari ricordandogli costantemente di essere malato. È cosciente del fatto che la sua è una scelta radicale, sostiene di «sperimentare sul suo stesso corpo». L'approccio di Aregawi può essere considerato una forma di auto-medicazione. Faizang a questo proposito si interroga sulle implicazioni dei processi di auto-cura, accostandoli alla differenza tra *care* e *cure* (FAIZANG 2018). Una differenza quella tra il “curare” e il “prendersi cura” che, nel fronteggiare condizioni croniche, sfuma rivelando le interconnessioni con i processi di auto-medicazione. Il curare non porta ad una risoluzione della patologia, ma piuttosto a renderla maggiormente gestibile, presentandosi quindi come una forma di *care* (*ivi*: 22). Nel discorso di Faizang le pratiche di auto-medicazione sono investite di una rilevante dimensione politica, espressione di una attiva presa di coscienza da parte dei malati nel controllo della propria salute, dove il malato diventa esso stesso l'autore del trattamento. In assenza di qualsiasi consulto medico, la dimensione politica risiede nel fatto che tale pratica comporta una rottura con la dipendenza nei confronti dell'autorità medica, permettendo al soggetto di affermare la propria autonomia e nel prendersi cura a seconda delle necessità a cui far fronte, aprendo la possibilità a spazi di azione individuale, ad una appropriazione della propria libertà e mettendo in atto forme di de-medicalizzazione, dove l'individuo prende le proprie decisioni sulla base dei suoi obiettivi oltrepassando il dettame degli esperti (*ivi*: 29-30). Nel caso di Aregawi, la rottura è nei confronti di un sistema istituzionalizzato di cura e di assistenza, portatore di una visione predeterminata del virus e del malato. Il distacco dal sistema istituzionalizzato comporta un posizionamento oppositivo mettendo in discussione pratiche e discorsi. L'azione contrastiva di Aregawi, messa in atto attraverso la propria corporeità, perde però un po' della forza oppositiva e rivendicativa dal momento in cui nasconde la malattia.

Alla base di una riorganizzazione completa e al di fuori di ogni sistema istituzionalizzato che sia di cura o di assistenza, c'è la presa di coscienza di non voler esporsi, né come vittima verso cui indirizzare compassione

e aiuti, né soprattutto come diverso. È evidente come la percezione della malattia non è tanto interna, quanto esterna, è la percezione che ne ha la comunità che affligge l'animo di Aregawi, il rischio di un isolamento e non le conseguenze biologiche del virus sulla propria salute. Se riconosce l'importanza della scoperta della malattia nel suo cambiamento, vuole dimenticarsi del virus, non vuole avere l'Hiv come priorità.

È significativo in questo senso la gestione del rapporto con la sua compagna, alla quale per lungo tempo ha nascosto il suo status di positivo esponendola al rischio del contagio, per paura che un'apertura avrebbe potuto mettere a repentaglio i suoi sogni: «stavo scrivendo la mia tesi, mi sentivo realizzato. Avevo paura che questa storia compromettesse il mio futuro, che dichiarandomi, lei mi avrebbe denunciato. Mandando in fumo tutto e venendo cacciato dall'università». La donna scoprirà per caso la positività di Aregawi e superato lo sgomento iniziale, i due continueranno a stare insieme e ad avere rapporti non protetti.

La ricerca spasmodica di una normalità non può prescindere dal provare un sentimento così intenso come l'amore, che proietta entrambi in un meccanismo autodistruttivo. La traiettoria della storia sentimentale qui raccontata pone una questione che mette in discussione le pretese di normalizzare il virus attraverso l'intervento biomedico. Evidenziando cosa comporta scendere a patti con una malattia trasmissibile e con le percezioni che contornano la stessa le scelte contraddittorie di Aregawi svelano le falle delle narrazioni sul virus, rivendicano l'attuazione di quello che discorsivamente viene dato per scontato. Una rottura degli schemi che parte dalla decisione di rifiutare il trattamento e di scegliere altre strade, allo stesso tempo di rimanere nell'ombra, nel non dichiararsi per non esporsi ad un giudizio negativo, non perdere uno status che lo tiene all'interno di un sistema e non gli consente di esprimersi del tutto.

Una richiesta radicale di normalità conseguenza dello scendere a patti con una condizione cronica, potenzialmente in grado di ridefinire il concetto stesso di cittadinanza biologica (PETRYNA 2002; ROSE, NOVAS 2005) per il malato di Hiv: la quale non risiederebbe più nella capacità di accesso alla cura o nella rivendicazione di attenzioni particolari, ma in una accettazione della normalità oltre lo stigma e le concezioni assistenzialiste che reintroducono il malato in un sistema di aiuti. Se il suo corpo è un luogo di resistenza e rivendicazione politica, allo stesso tempo la clandestinità e l'incapacità di esporsi rende questo potenziale non completamente espresso.

Non dichiarandosi non fa altro che contribuire a consolidare quel sistema, escludendo la sua voce da un palcoscenico, non ancora allestito, di rivendicazione dei diritti dei malati. Paradossalmente, la traiettoria di Aregawi è inversa a molte delle storie di vita incontrate, dove lo shock e l'accettazione del virus liberava dai vincoli sociali aprendo spazi espressivi mai avuti prima. Nonostante la gestione in controtendenza del virus, rimane intrappolato nella difficoltà e nel rifiuto di un'accettazione. Il potenziale oppositivo e potremmo dire politico delle sue scelte rimane fortemente imbrigliato nella paura di uscire allo scoperto. Con il rischio concreto di renderle solamente scelte autolesioniste. Per esprimere lo sconforto che il virus gli induce ricorre a una citazione dell'opera teatrale di Sartre *No exit: «hell is other people»* (SARTRE 1989: 45). Con questa frase vuole esprimere come a suo parere il male è al di fuori dell'individuo e si trova negli altri pronti a giudicare, isolare, emarginare, caricando sulle spalle dei soggetti una forte pressione sociale, distruttiva, con la quale è difficile fare i conti.

Sulla stessa linea si colloca anche il pensiero di Kalkidan, ugualmente inseguita da un costante sguardo giudicante: «in questo momento il problema non è il virus o come affrontarlo, ma il modo in cui le persone pensano all'Hiv».

Parafrasando la citazione di Aregawi, si potrebbe dire *Hiv is the others*, a sottolineare come la questione risieda nel modo in cui le persone pensano all'Hiv: cioè come a qualcosa di negativo, l'inferno per l'appunto. Un aspetto discriminante che risiede negli "altri" così prepotentemente, da scatenare nel contagiato quelle sensazioni di vergogna per la propria condizione, portandolo a nascondersi e a mettere in atto strategie anche rischiose al fine di non essere discriminato.

Tuttavia, è la percezione negativa del virus ciò che spinge in direzione di una messa in discussione e di un superamento di norme e costrizioni sociali. Il corpo malato si pone alla base di un processo di riappropriazione e rivendicazione in nome di una ristrutturazione del concetto di sano e delle strutture escludenti che investono il soggetto positivo, verso l'inclusione delle categorie deboli, del non conforme, letto secondo le narrazioni dominanti come non produttivo o non allineato. Voci che, come quella di Aregawi, per venir ascoltate necessitano di uscire dall'ombra, affrontando direttamente le sfide che il contesto di appartenenza pone. Prendere coscienza della dimensione politica e di rottura di cui la malattia è portatrice, vorrebbe dire partire dal corpo sofferente come luogo per una rivendicazione del diritto a condurre una vita normale. Il caso di Aregawi

testimonia la tensione tra un condizionamento forte che ne vincola le capacità espressive e il tentativo costante di mettere in atto tattiche al fine di percorrere un percorso alternativo. Differentemente Kalkidan, grazie a una contro-narrazione sul significato della sua condizione e un continuo riposizionamento corporeo, cercherà di giustificare e restituire un senso ad una esistenza relegata ai margini e colpevolizzata.

Kalkidan ha 22 anni vive a Edaga Hamus dove ha lavorato come Dj e per un periodo come prostituta. In un percorso tortuoso passa dall'iniziale rifiuto dell'Hiv ad una accettazione del virus e anche nel suo caso l'esperienza della malattia inizialmente rifiutata diventa poi il mezzo con cui ripensare e rompere legami e norme sociali all'interno delle quali era incasellata, per certi versi responsabili del suo contagio.

Risultata positiva al test dell'Hiv non accetta il responso e rifiuta conseguentemente il sistema biomedico e ogni trattamento.

Lo scontro con il sistema biomedico e con il virus dell'Hiv è contestuale al periodo in cui aveva cominciato a prostituirsi. Una mattina decide di accompagnare una sua amica a fare il test, era serena e non aveva intenzione o motivo per farlo. Una volta lì su insistenza dell'amica si sottopone anche lei al controllo risultando positiva. Il verdetto non viene però accettato: «il risultato del test è una falsità [...] non accetterò mai. Dopo quell'episodio non sono più andata nel centro medico per nessun altro problema. A parte in caso di una ferita, preferisco andare a curarmi alle *mai chelot*».

Secondo Lock e Nguyen il rifiuto della biomedicina e dei processi di medicalizzazione è la conseguenza di scelte pragmatiche dell'individuo sulla base dei propri interessi, dove si mettono in atto forme di resistenza volte a dare forma a significati alternativi rispetto a quelli dominanti propri del sistema biomedico (LOCK, NGUYEN 2010). Riprendendo Illich, nei processi di resistenza viene rivendicata l'autonomia e la capacità di gestione del dolore e della malattia da parte degli individui, aspetti spesso messi in discussione dalla medicalizzazione (ILLICH 1976, cit. in LOCK, NGUYEN 2010: 70).

Non accettare l'Hiv e non avere fiducia nella medicina moderna è da porre in relazione al modo in cui Kalkidan è percepita dalla comunità. La professione di prostituta proietta su di lei uno sguardo giudicante, il quale si enfatizza e si amplifica se posto in relazione al contagio o alla scoperta dell'Hiv che porta a colpevolizzare irrimediabilmente i soggetti coinvolti, a cui si aggiunge la già presente percezione di anormalità che la caratterizzava. Le posture di Kalkidan, completamente inusuali per un modo di fare e di agire considerato “da uomo”, gettavano su di lei sguardi indiscre-

ti e alimentavano gossip e pettegolezzi sul suo conto. Kalkidan ne è ben cosciente, sa di non essere considerata propriamente donna, ma decide di non fare niente per modificare i suoi atteggiamenti. Sosterrà più volte di non considerare quello che gli altri pensano e dicono, ma sente ed è attenta alle voci sul suo conto, questioni che la proiettano nel suo intimo in una situazione di isolamento, sapendo di non potersi e non volersi fidare di una comunità che la giudica in questo modo. Allo stesso tempo però, le consuetudini sociali e il giudizio pubblico hanno un ruolo nel modo in cui Kalkidan si posiziona e definisce il suo percorso.

Kalkidan è attratta dalle donne ma non considera la sua attrazione, così come la tendenza ad assumere atteggiamenti maschili sia nelle pratiche che nel modo di vestire, come qualcosa che possa mettere in discussione la sua appartenenza al mondo femminile. In un contesto dove le norme sociali e comportamentali hanno un ruolo importante della definizione dell'identità, tali posture e pulsioni, possono essere espressione di una forma di ribellione verso un ruolo e aspettative ben definite, oltre che di una sessualità più o meno repressa, perché non concepibile culturalmente. In entrambi i casi la sua corporeità è in profonda dissonanza con la norma.

L'Hiv radicalizza nella malattia un'asimmetria di visioni, facendo emergere ancora di più la sensazione di non appartenenza e la voglia di sovvertire queste convenzioni. La posizione rispetto un'identità di genere, non esplicitata a parole ma attraverso la sua corporeità, rappresenta un punto di rottura che se reso comunicabile metterebbe in discussione categorie considerate come ontologicamente definite.

In uno scenario di questo tipo, il contagio sembrerebbe il risultato di un complicato gioco di forze dove ruoli di genere ben definiti vengono reiterati e paradossalmente inglobano la stessa Kalkidan. L'Hiv può quindi essere letto come conseguenza di un tale disallineamento.

Il sistema medico volto a valutare e a decretare il verdetto sul suo stato di salute non si esime dall'esprimere un giudizio morale nei confronti di categorie particolari o di atteggiamenti considerati pericolosi. Accettare il virus vorrebbe dire accettare il chiacchiericcio su di sé e dare valore alle parole di chi la considera "anormale". L'unico modo per mantenere una dignità è appunto quello di rifiutare la malattia, per non cadere in considerazioni sdegnose rispetto alle proprie condotte. Un rifiuto che va identificato come un atto corporale e politico, dove l'accettazione della malattia comporterebbe una condanna di sé stessa, delle proprie pulsioni e del suo modo di agire. Scheper-Hughes nel descrivere le crisi di nervi in Brasile

mette in evidenza la capacità dei processi di medicalizzazione nel neutralizzare la dimensione politica e sociale della sofferenza (SCHEPER-HUGHES 1992). Allo stesso tempo però, l'accettazione della classificazione biomedica consente ai soggetti di dar voce al dolore partecipando «allo stesso mondo morale dei propri oppressori» (LOCK, NGUYEN 2010: 77). La negazione di Kalkidan è invece un tentativo di resistere e non adeguarsi al mondo morale di chi costantemente la giudica. La comunità che dovrebbe prendersi carico del suo stato di salute, che l'ha sottoposta al test e le propone di seguire un trattamento, è la stessa che la opprime. Il suo corpo, accusato e marginalizzato per condotte e comportamenti non canonici, resiste ad uniformarsi ad un sistema normativo che le consentirebbe di affrontare la malattia a patto di accettare la devianza dei suoi atteggiamenti e pulsioni.

Il corpo malato è il centro di un'azione oppositiva volta ad una rivendicazione inconscia della propria diversità e responsabilità rispetto alla malattia. Un tale posizionamento è frutto di una capacità di muoversi tatticamente all'interno di diverse trame narrative al fine di proporre a sé stessa e al mondo esterno una narrazione che la riabiliti.

Nonostante una postura corporea che la porta a perseverare nel suo modo di fare e di agire, Kalkidan mette in atto una contro-memoria (cfr. BENEDEUCE 2017) volta a svincolare sé stessa, intimamente ed esternamente, da giudizi negativi trovando così un senso alle sue azioni e un modo per redimersi. I suoi atteggiamenti dissennati li riconduce all'intervento di forze esterne sul suo corpo quali il *buda*<sup>2</sup>.

La capacità di gestione e l'utilizzo strumentale del passato passa inevitabilmente dalla sofferenza corporea da lei provata fin dalla giovane età: a partire da un'esperienza di sofferenza e di dolore riesce a risignificare il suo vissuto e fare proprie delle narrazioni che le consentiranno di far fronte al giudizio negativo e di opporsi alle interpretazioni biomediche. Come osserva Beneduce, a partire da un'esperienza di sofferenza corporea difficilmente comunicabile, l'individuo può mettere in atto una contro-memoria in grado di significare la propria esperienza (BENEDEUCE 2017).

Momenti di grande sofferenza la colpiscono nel periodo adolescenziale, quando comincia ad avere attacchi inspiegabili che la portavano a perdere coscienza, ad avere comportamenti incontrollati. Il percorso curativo attraverso bagni nell'acqua santa rivela come alla base dei suoi deliri ci sia l'attacco di un *buda*:

il prete usando *mai digam*<sup>3</sup> e soffiando su di me fumo solforoso ha fatto sì che il *buda* cominciasse a parlare, così ho scoperto i motivi della mia soffe-

renza. mentre mi lavavano e bevevo l'acqua santa (*mai digam*) il *buda* inizia a parlare tramite la mia voce, "sostenendo di avermi attaccato perché invidioso per la mia abilità, [...] con lo scopo di isolarmi e separarmi dalla mia famiglia infastidendo e facendomi dire falsità sul conto dei miei parenti. È quando rispondevo impropriamente a mia madre che agiva [...] mettendo dissapori tra i miei familiari, facendomi dire assurdità contro di lei [intervista con Kalkidan del 30 maggio 2019].

La comunicazione corporea attraverso il dolore e la sofferenza, riconducibile ad un disagio nell dover far fronte alle aspettative familiari e al tempo stesso reprimere le proprie modalità espressive, trovano una spiegazione all'interno del sistema religioso e della possessione da parte di agenti esterni, l'interiorizzazione di questi discorsi le permette di mettere in parola un dolore e un sentimento fino a quel momento incomunicabile (SCARRY 1987; DAS 1997; GOOD 2006). Tale bagaglio culturale e discorsivo diverrà in seguito uno strumento da maneggiare per far fronte alla diversità che la caratterizzava, giustificare sé stessa e lasciare uno spazio espressivo che non la condanni in pieno. Adeguarsi alle logiche biomediche e quindi accettare il virus e le sue responsabilità morali (SCHIRRIPIA 2015; FASSIN 2018) avrebbe messo in crisi questo sistema di senso, senza avere la possibilità di sostituirlo con un altro altrettanto efficace. La capacità di gestire un'espressività delegando la responsabilità alle forme di possessione che la colpiscono, va a definire lo spazio corporeo e identitario in modi non conciliabili con le retoriche biomediche, un ostacolo in più nel poter stabilire un dialogo.

La posizione oppositiva e di rifiuto in seguito al nostro incontro va però via via erodendosi. Il rapporto che si stava creando con la ragazza e le attenzioni inusuali verso la sua condizione, la portano gradualmente a ritornare sulle sue decisioni, arrivando a pensare di sottoporsi nuovamente ad un test. L'orizzonte di accettare un possibile risultato positivo e quindi piegarsi a quel meccanismo biomedico fino ad ora rifiutato è legato all'idea che qualcuno si stia interessando a lei, confidando nella possibilità di curarsi e di poter intraprendere questo percorso con qualcuno che la supporti:

il modo in cui mi hai parlato dell'Hiv durante i nostri incontri è stata una forza che continuava a spingermi, anche nei sogni, a controllarmi di nuovo, mi è tornata in mente la possibilità e la paura di essere positiva cosa che ormai per lungo tempo avevo cacciato dalla mia mente e se ho questo dubbio non posso vivere bene, ho bisogno di esserne certa, pensarci in questo modo mi fa solo soffrire. Quando parlo di questo con te mi sento libera e più leggera, sono felice [intervista con Kalkidan del 11 giugno 2019].

Kalkidan si sottopone ad un nuovo test, accetta il risultato positivo e comincia il trattamento antiretrovirale, rimettendo in discussione i suoi



capisaldi muovendosi attivamente tra le risorse terapeutiche e culturali a disposizione.

In un sistema medico plurale i concetti di salute e malattia vanno situati in un'arena più ampia che trascende il ruolo primario della biomedicina. All'interno di un contesto sociale si ha a che fare con una pluralità di sistemi medici (SCHIRRIPA, ZUNIGA VALLE 2000), dove la coerenza interna di ciascuna tradizione terapeutica è minata dal carattere impuro del continuo scambio di saperi tra le diverse tradizioni (SCHIRRIPA 2012). Differenti offerte terapeutiche vengono quindi sfruttate attivamente dall'individuo che si muove tra le risorse che ciascun sistema offre e attraverso le quali si rinegoziano i ruoli sociali (*ivi*: 271-272). A tale proposito notiamo il modo tattico di muoversi «negli interstizi» aderendo a «regole di accesso definite da altri» (SCHIRRIPA 2015: 100), in base a ciò che risulta conveniente a seconda del momento. L'adesione a una narrazione e il rifiuto di un'altra, non va a definire uno schieramento e un'opposizione data e un sistema simbolico che vincola l'individuo. Al contrario, il posizionarsi all'interno dell'arena terapeutica consente l'utilizzo strumentale dei discorsi a disposizione a seconda delle necessità, senza negare la possibilità di ibridazione in grado di rendere fluidi i confini in base alle esigenze.

Muoversi in questa arena mostra le capacità tattiche dei soggetti nello sfruttare, definire e costruire le proprie discorsività a seguito di un'azione corporea. Nel caso specifico l'adesione al sistema biomedico porta con sé la predisposizione ad accettare l'Hiv.

Accettare il virus le consente di rompere con un sistema simbolico che continuava a vincolarla ad un contesto culturale in grado di frenare la sua espressività, oscurando aspetti contraddittori che caratterizzavano i suoi rapporti interpersonali.

In questa nuova prospettiva, l'Hiv assume un ruolo centrale nella gestione della quotidianità, ridefinendo le priorità e portandola indirettamente a ripensare i suoi rapporti relazionali e il suo percorso esistenziale, gettando nuova luce sulle cause del suo contagio.

Inizialmente rimasta vaga sul suo contagio, in uno degli ultimi confronti svela di aver perso la verginità con il suo attuale partner, l'unica persona con cui ha avuto rapporti non protetti. Nel suo intimo aveva sospettato fin dall'inizio quale fosse la causa del contagio, ma la strategia del rifiuto della malattia passava anche nell'oscurare la situazione che palesemente l'aveva esposta al rischio: «non ci potevo credere, non lo potevo accettare e questa cosa ancora adesso mi turba dentro».

Una dinamica ben chiara, è resa visibile solamente dopo essere riuscita ad accettare il virus, quando ogni piccola affermazione di per sé innocua, assume una prospettiva più ampia e si ricollega ad una memoria fino a quel momento rigettata. Dal sentimento di colpevolezza passa ad una sensazione di grande sconforto per un contagio che avrebbe potuto evitare, dove emerge il grande paradosso e il rammarico di essersi esposta in una relazione in contrasto con le sue stesse pulsioni. Un rammarico sintomo di una silenziosa presa di coscienza della sua sessualità, disallineata rispetto ad aspettative fino ad ora in ogni caso perseguite.

L'accettazione del virus potrebbe rappresentare un viatico per accettare e risignificare il suo modo di essere e liberarsi da rapporti di forza e di dipendenza economica e domestica:

ho bisogno di cambiamenti e non ho interesse nel sesso, credo che in questo momento per me la scelta migliore sia quella di stare da sola. Il fatto di essermi controllata e di aver cominciato il trattamento, mi ha offerto una nuova possibilità mi ha liberato da un peso e questo mi sta dando la forza di fare e dire quello che credo e non ho bisogno di altro [intervista con Kalkidan del 7 luglio 2019].

In conclusione, le complesse reti semantiche attraversate da Kalkidan, nelle quali si posiziona in maniera ambigua, sembrerebbero districarsi nel momento in cui decide di affrontare la malattia e porla come priorità. Se l'accettazione dell'Hiv è un estremo tentativo per dare forma alle proprie inquietudini, la necessità di attenzione totale nei confronti dello stato di salute che la retorica biomedica le richiede, le consente di ridefinire le aspettative sociali nei suoi confronti e ricostruire un'indipendenza a partire dal proprio modo di essere.

Se l'idea di cyborg proposta da Donna Haraway vuole riferirsi a quelle posture intente a superare opposizioni e dualismi (HARAWAY 1995), Kalkidan con le sue espressioni corporee e pulsioni si caratterizzerebbe come un soggetto di passaggio volto a minare concettualizzazioni dominanti intorno ai ruoli di genere e alla costruzione dell'identità femminile. L'esplicitazione di una postura continuamente giustificata potrebbe prendere forma a partire dall'esperienza della malattia. L'accettazione dell'Hiv è la spinta necessaria per abbandonare un rapporto di coppia, basato su una dipendenza per lo più economica che riproduce al suo interno delle dinamiche di potere e di subordinazione e ripensare al tempo stesso identità e ruoli di genere.

## Conclusioni

Le due storie qui riportate mostrano come tattiche corporali messe in atto per fronteggiare la malattia possano delineare percorsi alternativi di gestione del virus in grado di superare il condizionamento sociale e costruire nuove posture che contestano la consuetudine e le forme di dipendenza alle quali si era soggetti. A partire da queste esperienze, si può parlare di forme di attivismo sotterranee, individuali, che partono da un'azione corporea e sono finalizzate a liberarsi da condizioni di dipendenza e subalternità. È necessario sottolineare come l'esperienza della sofferenza vissuta dal malato si collochi in una dimensione corporea che va oltre la patologia organica, coinvolgendo al suo interno aspetti psicologici e sociali non sempre ritenuti in continuità con un concetto di corpo basato su un'idea positivista e occidentale. La forza di rottura insita in queste pratiche di ridefinizione degli spazi di azione rischia, però, di rimanere inascoltata e di ricadere all'interno dello stesso sistema culturale e simbolico, portando solamente a un nuovo posizionamento e a una differente percezione di sé all'interno dello stesso contesto sociale (ZEMPLÉNI 2005). Come successo per Kalkidan, la capacità di gestione di una forte sofferenza passa per l'utilizzo strumentale di costrutti ed esperienze magico-religiose, come la possessione, con cui per lungo tempo ha convissuto. Elementi che le consentono di negare il contagio e giustificare comportamenti giudicati impropri e stigmatizzati, che vanno però a smorzare la carica dirompente dell'esperienza corporea legata alla scoperta del contagio, svincolandosi da alcune maglie costrittive ma accettando una condizione marginale e di anormalità; anormalità che serve a rinforzare e giustificare nuovamente l'ordine costituito.

Tuttavia, se per un verso l'esperienza dell'Hiv sembra aprire nuove strade all'interno di una stessa cultura, dall'altro, non è riconducibile – o almeno non facilmente – a un significato culturale che possa immediatamente portare l'individuo a una nuova accettazione di sé e a un processo di reintegrazione. Il virus, in altre parole, è inevitabilmente vissuto come quella che de Martino definisce un'esperienza di fine-del-mondo (DE MARTINO 2019); ma è proprio in quest'esperienza che risiede la possibilità di creare nuovi orizzonti. Per Ernesto de Martino se è vero che «può finire il mondo [...] all'uomo spetta soltanto rimetterlo di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo» (*ivi*: 208). Una spinta alla rigenerazione enfaticata nel sostenere come «la fine di un mondo non ha nulla di patologico: è anzi una esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana» (*ivi*: 209).

La capacità rigenerativa risiede nella possibilità di ricondurre l'esperienza in un ordine di senso o in qualche modo ricostruire un orizzonte all'interno del quale inserirsi. Nella distinzione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche teorizzata da de Martino, la spinta creativa delle prime è in grado di proporre nuovi orizzonti culturali, fronteggiando il rischio del delirio psichico (DE MARTINO 1964). La minaccia incombente della psicopatologia sembrerebbe essere una costante, derivata dal mutamento repentino e dalla perdita di senso dell'individuo rispetto al reale. L'esperienza dell'Hiv, supportata dai discorsi del terrore che lo caratterizzano, sembrerebbe portare con sé una minaccia in grado di mettere in discussione ogni assetto del quotidiano. La forza sovversiva del virus risiede forse in questa deriva psicopatologica, che se collettivizzata può aprire spazi importanti di ricostruzione del reale. L'esperienza della fine, se ricondotta all'interno di movimenti collettivi, può inaugurare o rinnovare una determinata sensibilità culturale della fine (*ivi*: 105) e aprire la possibilità a una sostanziale ristrutturazione del reale. de Martino (2019) sostiene l'importanza della comunicabilità del proprio stato, anche in un processo di «demonizzazione» e di «disordine psichico», per cui la capacità di rendere il proprio stato comprensibile diventa fondamentale:

la coerenza della mondanità è sempre nella apertura al significato intersoggettivo, alla comunicabilità, alla progettabilità: ma il processo di demonizzazione che si istaura nel disordine psichico come tale ha una coerenza soltanto nel senso che i sintomi sono organicamente comprensibili una volta ammessa l'incoerenza fondamentale di non-esserci-nel-mondo, cioè una volta assunta la mondanità come punto di riferimento costante (DE MARTINO 2019: 203).

Cercando di coniugare queste riflessioni con quelle legate alle manifestazioni espressive e di rottura proprie della corporeità, Mariella Pandolfi sostiene come

molte delle tecniche corporee utilizzate possono apparire trasgressive e antisociali, libere da ogni coercizione esterna, capaci di portare avanti un manifesto di libertà individuale e di utopia in cui ogni soggetto può decidere chi e come essere: in realtà [...], per raggiungere lo scopo, le tecniche corporee devono costituirsi in dolorose e difficili discipline sociali, trasformarsi pian piano in una forma di abitudine e di ripetizione (PANDOLFI 2003: 147).

Emerge anche qui la centralità e la necessità di un processo intersoggettivo in grado di dare forma ad un percorso di rinnovamento che prende le mosse da un'esperienza interiore e corporea. Come fare, quindi, per esplicitare e collettivizzare pulsioni corporee di sofferenza e di rottura al fine di renderle comunicabili?

Uno spiraglio in questa direzione potrebbe essere intravisto in alcune associazioni le quali, seppur inserite in un sistema istituzionale, al fine di sopravvivere e reperire fondi, nascono dalla necessità di rivendicare uno spazio che fino a quel momento e prima dell'insorgere del virus, era difficilmente occupabile. È il caso della *Tesfa Hiwot Positive Woman Association* di Mekelle, nata per iniziativa di Tesfa Hiwot, una volta scoperta la sua positività, con l'intento di lottare per i diritti delle donne positive e offrire la possibilità di espressione e di uscire dall'anonimato. Nonostante le grandi difficoltà economiche, l'associazione continua a coinvolgere un numero consistente di donne, a lavorare attivamente e indipendentemente dai circuiti istituzionali nella comunità, offrendo un'alternativa e una ricostruzione della sfera quotidiana per tutte quelle donne positive, che nella malattia rischiano di rimanere imbrigliate in uno status di invisibile subordinazione. Con tutte le riserve del caso, che andrebbero approfondite e sciolte, le dinamiche di associazioni di questo tipo sembrerebbero lasciare spazio ad un attivismo per quanto possibile svincolato da logiche istituzionali, volto a una rivendicazione dei diritti dei malati di Hiv e a una ristrutturazione della percezione di normalità rispetto a una condizione cronica da fronteggiare.

## Note

<sup>(1)</sup> Per governamentalità Foucault intende tutte quelle «istituzioni, procedure, analisi e riflessioni» e tattiche in grado di esercitare un potere sulla popolazione (FOUCAULT 2005). Una linea di forza in grado di creare apparati disciplinatori ma anche saperi. Una forma che è al tempo stesso interna ed esterna allo stato, in grado di definire costantemente ciò che è pubblico e ciò che è privato. All'interno di un contesto di cura e non solo, in un processo che ingloba ogni aspetto dell'esistenza, sempre Foucault sostiene: «governare può voler dire dirigere qualcuno [...], governare può voler dire imporre un regime a un malato, che segue delle cure, cioè si governa. [...] possono per tanto riferirsi alla condotta: nel senso propriamente morale del termine [...], governare si riferisce al dominio che si può esercitare su sé stessi e sugli altri, sul corpo come sull'anima e sul modo di agire» (*ivi*: 97).

<sup>(2)</sup> La figura del *buda* è presente nel contesto etiope, declinandosi in maniera differente a seconda delle appartenenze locali (BAYNES-ROCK 2015); specialmente tra gli Amahara e i Tigrini il *buda* viene indentificato tra persone con grandi talenti in grado di attaccare ed entrare nel corpo degli altri con il fine di divorarle. Il *buda* solitamente attacca di notte o quando si trova in prossimità delle persone che invidia, solitamente soggetti particolarmente dotati, in salute e molto spesso si tratta di donne (REMINICK 1974; LYONS 2014). La vittima colpita cade malata ed è necessario un intervento al fine di esorcizzare il corpo, attraverso il bere acqua santa e inalare fumi (LYONS 2014).

<sup>(3)</sup> Rispetto all'utilizzo terapeutico dell'acqua santa è molto utile riprendere la descrizione a riguardo fatta da Schirripa: «Le fonti non sono il solo tipo di acqua che viene usato per scopi terapeutici, vi è infatti anche la *mai digam*. In questo caso non si tratta di acqua che è sacra perché

resa tale dall'intervento diretto della divinità, ma invece di acqua comune che viene resa sacra attraverso l'azione di persone particolari: personale ecclesiastico e laici che comunque conoscono molto bene, grazie ad anni di studio, i testi sacri. L'acqua viene sacralizzata attraverso la recitazione ritmata di particolari testi sacri. Una volta sacra, essa sarà utilizzata dai fedeli a scopo terapeutico. Non è raro vedere dei grandi bidoni di acqua nelle residenze dei *deberta* o, a volte, nei recinti sacri delle chiese. Si tratta appunto dei contenitori in cui viene stipata la *mai digam* che poi sarà data ai fedeli che la utilizzeranno sul luogo o la porteranno a casa per utilizzi futuri» (SCHIRRIPIA 2015: 67).

## Bibliografia

- BAYNES-ROCK M. (2015), *Ethiopian Buda as Hyenas: Where the Social Is More Than Human*, "Folklore", Vol. 126 (3): 266-282.
- BENEDEUCE R. (2017), «*Des mots tordus*». *Note su alcune scritture minori del disastro*, "Nostos", Vol. 2, (1): 265-304.
- BIEHL J. (2004), *The activist state: Global Pharmaceuticals, AIDS, and Citizenship in Brazil*, "Social Text", Vol. 22 (3): 105-132.
- BIEHL J. (2009), *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*, Princeton University Press, Princeton.
- BOURDIEU P., (2003 [1968]), *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- BOURDIEU P., (2002 [1983]), *Campo di potere e campo intellettuale*, Folio, Buenos Aires.
- COMAROFF J. (2006), *Oltre la politica della nuda vita. L'AIDS e l'ordine neoliberista*, "Antropologia", Vol. 6 (8): 51-70.
- CSORDAS T.J. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, "Ethos", Vol. 18 (1): 5-47.
- CSORDAS T.J. (a cura di) (1994), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAS V. (1997), *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*, pp. 67-92, in KLEINMAN A., DAS V., LOCK M. (a cura di) (1997), *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.
- DE CERTEAU M. (2001 [1990]), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- DE MARTINO E. (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, "Nuovi argomenti", Vol. 69, (71): 105-141.
- DE MARTINO E. (2019 [1977]), *La fine del mondo*, Einaudi, Torino.
- DE SILVA V. (2017), *La disabilità tra riabilitazione e abilitazione sociale. Il caso dei Gudat Akal a Mekelle e Wukro*, tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma.
- DOYAL L., DOYAL L. (2013), *Living with HIV and Dying with AIDS: Diversity, Inequality, and Human Rights in the Global Pandemic*, Ashgate, Farnham.
- EPSTEIN S.G. (1996), *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley.
- FAINZANG S. (2019), *Self-Medication, Care or Cure? A Political Stake*, pp. 21-34, in QUARANTA I., MINELLI M., FORTIN S. (a cura di), *Assemblages, Transformation and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.

- FARMER P. (1999), *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*, University of California Press, Berkeley.
- FARMER P. (2003), *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, University of California Press, Berkeley.
- FARMER P. (2006), *Un'antropologia della violenza strutturale*, “Antropologia”, Vol. 6 (8): 17-49.
- FASSIN D. (2006), *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, “Antropologia”, Vol. 6 (8): 93-111.
- FASSIN D. (2016), *Quando i corpi ricordano: esperienze e politiche dell'Aids in Sudafrica*, Argo, Lecce.
- FASSIN D. (2018 [2010]), *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, DeriveApprodi, Roma.
- FOUCAULT M. (2005 [2004]), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1911-1918)*, Feltrinelli, Milano.
- FOUCAULT M. (2015 [1979]), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- GOOD B.J. (2006 [1999]), *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Einaudi, Torino.
- HARAWAY D. (1995 [1991]), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- HARDON A. (2012), *Biomedical Hype and Hopes: AIDS Medicines for Africa*, pp. 76-96, in GEISLER P.W., ROTTENBURG R., ZENKER J. (a cura di), *Rethinking Biomedicine and Governance in Africa: Contributions from Anthropology*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- HARDON A., DILGER H. (2011), *Global AIDS Medicines in East African Health Institutions*, “Medical Anthropology”, Vol. 30 (2): 136-157.
- HORTER S., BERNAIS S., THABEDE Z., DLAMINI V., KERSCHBERGER B., PASIPAMIRE B., RUSCH B., WRINGE A. (2019), *“I Don't Want Them to Know”: How Stigma Creates Dilemmas for Engagement with Treatment HIV Care for People Living with HIV in Eswatini*, “African Journal of AIDS Research”, Vol. 18 (1): 27-37.
- ILLICH I.D. (1976), *Medical Nemesis*, Pantheon, New York.
- KALOFONOS I.A. (2010), *“All I Eat is ARVs”: The Paradox of AIDS Treatment Interventions in Central Mozambique*, “Medical Anthropology Quarterly”, Vol. 24 (3): 363-380.
- LOCK M., NGUYEN V. (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Wiley Press, Hoboken.
- LYONS D. (2014), *Perceptions of Consumption: Constituting Potters, Farmers and Blacksmiths in the Culinary Continuum in Eastern Tigray, Northern Highland Ethiopia*, “African Archaeological Review”, Vol. 31 (2): 169-201.
- MARSLAND R., PRINCE R. (2012), *What Is Life Worth? Exploring Biomedical Interventions, Survival, and the Politics of Life*, “Medical Anthropology Quarterly”, Vol. 26 (4): 453-469.
- MASSA A. (2012), *“Non sapevo che bisognava tenerlo nascosto”: Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle*, “Archivio Antropologico Mediterraneo”, Vol. 14 (1): 65-76.
- MATTES D. (2012), *“I Am Also a Human Being!”: Antiretroviral Treatment in Local Moral Worlds*, “Anthropology & Medicine”, Vol. 19 (1): 75-84.
- MATTES D. (2014), *Caught in Transition: The Struggle to Live a ‘Normal’ Life with HIV in Tanzania*, “Medical Anthropology”, Vol. 33 (4): 270-287.
- MAUSS M. (1965 [1936]), *Le tecniche del corpo*, pp. 385-409, in MAUSS M., *Teoria generale della magia*

e altri saggi, Einaudi, Torino.

MCGRATH J.W., WINCHESTER M.S., KAAWA-MAFIGIRI D., WALAKIRA E., NAMUTHIIBWA F., BIRUNGI J., SSENDEGYE G., NALWOGA A., KYARIKUNDA E., KISAKYE S., AYEBAZIBWE, N. (2014), *Challenging the Paradigm: Anthropological Perspectives on HIV as a Chronic Disease*, "Medical Anthropology", Vol. 33 (4): 303-317.

MERLEAU-PONTY M. (2014 [1965]), *Fenomenologia della percezione*, Giunti, Firenze.

MOYER E. (2015), *The Anthropology of Life After AIDS: Epistemological Continuities in the Age of Antiretroviral Treatment*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 44: 259-275.

MOYER E. (2019), *Becoming a Target of HIV Intervention*, "Medicine Anthropology Theory", Vol. 6, (4): 315-324.

MOYER E., HARDON A. (2014), *A Disease Unlike Any Other? Why HIV Remains Exceptional in the Age of Treatment*, "Medical Anthropology", Vol. 33 (4): 263-269.

NGUYEN V. K. (2005), *Antiretroviral Globalism, Biopolitics and Therapeutic Citizenship*, pp. 124-144, in ONG A., COLLIER S.J., (a cura di) (2005), *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics*, Blackwell, Hoboken.

NGUYEN V. K. (2006), *Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica*, "Antropologia", Vol. 6 (8): 71-92.

NGUYEN V. K. (2010), *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Duke University Press, Durham.

NGUYEN V. K., BAJOS N., DUBOIS-ARBER F., O'MALLEY J., PIRKLE C.M. (2011), *Epidemic: From HIV Treatment as Prevention to HIV Treatment is Prevention*, "Aids", Vol. 25 (3): 291-293.

ORTNER S. B. (2016), *Dark Anthropology and its Others: Theory Since the Eighties*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory", Vol. 6 (1): 47-73.

PANDOLFI M. (2003), *Le arene politiche del corpo*, "Antropologia", Vol. 33: 141-154.

PETRYNA A. (2002), *Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*, Princeton University Press, Princeton.

PIZZA G. (2020), *L'antropologia di Gramsci: Corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma.

PRINCE R. (2012), *HIV and the Moral Economy of Survival in an East African City*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 26 (4): 534-556.

QUARANTA I. (2006), *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Roma.

QUARANTA I. (2010), *Politics of Blame. Clashing Moralities and the AIDS Epidemic in Nso' (North-West Province, Cameroon)*, pp. 173-191, in DILGER H., LUIG U. (a cura di) (2010), *Morality, Hope and Grief. Anthropologies of Aids*, Berghahn Books, New York.

RABINOW P. (1992), *Artificiality and Enlightenment: From Sociology to Biosociality*, pp. 234-252, in CRARY J., KWINTER S. (a cura di), *Incorporations*, Zone Books, New York.

REED J.C. (2018), *Landscapes of Activism: Civil Society, HIV and AIDS Care in Northern Mozambique*, Rutgers University Press, New Brunswick.

REMINICK R.A. (1974), *The Evil Eye Belief Among the Amhara of Ethiopia*, "Ethnology", Vol. 13 (3): 279-291.

ROBINS S. (2004), *"Long Live Zackie, Long Live": AIDS Activism, Science and Citizenship After Apartheid*, "Journal of Southern African Studies", Vol. 30 (3): 651-672.



- ROBINS S. (2006), *From “Rights” to “Ritual”: AIDS Activism in South Africa*, “American Anthropologist”, Vol. 108 (2): 312-323.
- ROSE N., NOVAS C. (2005), *Biological Citizenship*, pp. 439-463, in ONG A., COLLIER S.J. (a cura di) (2005), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell, Hoboken.
- RUSSELL S., SEELEY J. (2010), *The Transition to Living with HIV as a Chronic Condition in Rural Uganda: Working to Create Order and Control When on Antiretroviral Therapy*, “Social Science & Medicine”, Vol. 70 (3): 375-382.
- SARTRE J.P. (1989), *No Exit and Three Other Plays*, Vintage International, New York.
- SCARRY E. (1987), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford.
- SCHEPER-HUGHES N. (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley.
- SCHEPER-HUGHES N., LOCK M. (1987), *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, “Medical Anthropology Quarterly”, Vol. 1 (1): 6-41.
- SCHIRRIPA P. (2012), *Sistema Medico. Campo politico, istituzioni sanitarie e processi di medicalizzazione tra egemonia e resistenza*, pp. 269-284, in Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia.
- SCHIRRIPA P. (2015), *La vita sociale dei farmaci: produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*. Argo, Lecce.
- SCHIRRIPA P., ZÙNIGA VALLE C. (2000), *Sistema medico*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, Vol. 9 (10): 210-222.
- SEELEY J. (2015), *HIV and East Africa: Thirty Years in The Shadow of an Epidemic*, Routledge, London.
- SMITH J.H., WHITESIDE A. (2010), *The History of AIDS Exceptionalism*, “Journal of the International AIDS Society”, Vol. 13 (1): 1-8.
- SONTAG S. (1989), *AIDS and Its Metaphors*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- TREICHLER P.A. (1987), *AIDS, Homophobia and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification*, “Cultural studies”, Vol. 1 (3): 263-305.
- TURNER T. (1994), *Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory*, pp. 27-47, in CSORDAS T.J. (a cura di) (1994), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge.
- VILLANUCCI A. (2014), *Salute, sviluppo e lotta alla povertà: vecchie e nuove forme di mobilitazione nelle campagne del Tigray*, “L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo”, Vol. 39 (1): 121-142.
- ZEMPLÉNI A. (2005), *Potere nella cura e potere sociale*, pp. 160-208, in BENEDEUCE R., ROUDINESCO E. (a cura di), *Antropologia della cura*, Bollati Boringhieri, Torino.

## Scheda sull'Autore

Raffaele Maddaluno è nato a Roma nel 1988. Ha conseguito la Laurea Magistrale in Discipline Etno-antropologiche presso la Sapienza Università di Roma. I suoi interessi riguardano l'antropologia medica. Ha svolto ricerche etnografiche in Etiopia, nella regione del Tigray, all'interno della MEITE (Missione Etnologica Italiana Etiopia Tigray), affrontando tematiche relative alle politiche e alle pratiche di gestione dell'Hiv.

## Riassunto

*Venire a patti con l'“anormalità”. Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray*

Nella regione etiopica del Tigray, l'Hiv condiziona in maniera determinante le scelte quotidiane di chi ne è affetto. Se le politiche di intervento e i percorsi assistenziali, supportate dalle istituzioni governative, possono essere percepite come canali in cui si mettono in atto pratiche di disciplinamento, al tempo stesso l'esperienza della malattia consente di rompere con norme e consuetudini sociali incorporate. La necessità di venire a patti con il virus ridefinisce i percorsi esistenziali dei malati, dove l'esperienza corporea della sofferenza, aprendo spazi e possibilità di azione fino a quel momento preclusi, può generare contro-narrazioni capaci di rinegoziare la percezione dell'Hiv.

*Parole chiave:* Hiv, attivismo, condizione cronica, contro-narrazioni, Tigray, Etiopia

## Resumen

*Lidiar con la “anormalidad”. Vías de reidentificación entre pacientes con VIH en Tigray*

En la región etiopica de Tigray, el VIH influye de forma decisiva en las opciones diarias de los afectados. Si las políticas de intervención y las vías de atención, apoyadas por las instituciones gubernamentales, pueden ser percibidas como canales en los que se implementan prácticas de disciplinamento, al mismo tiempo la experiencia de la enfermedad permite romper con las normas y hábitos sociales incorporadas. La necesidad de lidiar con el virus redefine los caminos existenciales de los enfermos, donde la experiencia corporal del sufrimiento, abriendo espacios y posibilidades de acción hasta ahora excluidos, puede generar contra-narrativas capaces de renegociar la percepción del VIH.

*Palabras clave:* VIH, activismo, condición crónica, contra-narrativas, Tigray, Etiopía

## Résumé

*Se réconcilier avec “l'anomalie”. Voies de résignification chez les personnes atteintes du VIH à Tigray*

Dans la région éthiopienne du Tigray, le VIH conditionne de façon déterminante les choix quotidiens des personnes touchées. Si les politiques d'intervention et les voies d'assistance, soutenues par les institutions gouvernementales, peuvent être perçues comme des canaux de mise en œuvre de pratiques de discipline, l'expérience de la maladie permet en même temps de rompre avec des normes et des coutumes sociales intégrées. La nécessité de se réconcilier avec le virus redéfinit les voies existentielles des malades, où l'expérience corporelle de la souffrance, en ouvrant des espaces et des possibilités d'action jusqu'alors exclus, peut engendrer des contre-récits capables de renégocier la perception du VIH.

*Mots-clés:* VIH, activisme, maladie chronique, contre-récits, Tigray, Ethiopie

## *La salute al tempo della crisi ambientale* *Contaminazioni, causalità, rischio*

Andrea F. Ravenda

Università di Torino  
[andreafilippo.ravenda@unito.it]

Nei primi anni Sessanta, a causa dell'inquinamento dell'aria, e, soprattutto, in campagna, a causa dell'inquinamento dell'acqua (gli azzurri fiumi e le rogge trasparenti) sono cominciate a scomparire le lucciole. Il fenomeno è stato fulmineo e folgorante. Dopo pochi anni le lucciole non c'erano più.

PASOLINI 1975: 161.

### Abstract

*Health at the Time of the Environmental Crisis. Contamination, Causality, Risk*

The environmental crisis with the evident climatic and geological transformations is orienting the anthropological debate, more and more towards the exploration of bio-social and political-economic implications, in the relationships between human activities and natural dimensions. Vast areas of the planet have been damaged by the processes of fossil fuel extraction, industrialization with related discharges, polluting emissions and waste. These intensive territories exploitation, heavily affects the transformation of the environment and climate change, triggering new forms of socio-economic inequalities, as well as the spread of diseases and epidemics, as also highlighted by the recent Covid-19 pandemic. Reflecting on the causal connections between environmental changes and health risk therefore appears to be one of the main challenges for human health of the third millennium. In such a complex framework, ethnographic research has the opportunity to explore the multiple global articulations of the environmental crisis with the local specificities embodied by the people who live and sick in contaminated territories.

*Keywords:* medical anthropology, environment, health, causality, contamination.

### *La salute al tempo della crisi ambientale*

Questo volume di AM accoglie i risultati di una sessione del III Convegno Nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) che, a causa del virus Covid-19, si è tenuto in modalità *online* tra Settembre 2020 e

Febbraio 2021, con l'eloquente titolo *Quale salute e per chi al tempo della crisi?* Si è cercato di allestire un'occasione pubblica per riflettere sulle restrizioni dell'accesso alla salute anche in rapporto ai problemi causati dalla crisi pandemica<sup>1</sup>.

Nello specifico, la sessione che qui si pubblica, a seguito di una pertinente selezione e di una meticolosa (ri)stesura delle relazioni, è stata dedicata alle diverse prospettive antropologiche che, in riferimento a contesti plurali, hanno esaminato il rapporto tra ambiente e tutela della salute, valutando sia i fattori di rischio territoriale sia le risposte culturali attivate da attori sociali portatori di interessi differenti e talora confliggenti. Si è privilegiata una metodologia attenta a osservare persone e luoghi reali, umanità e siti concreti in cui tali contraddizioni appaiono pienamente visibili all'occhio umano, a patto però che le si voglia vedere. Per aiutare a vincere tale cecità abbiamo dunque inforcato le lenti riflessive dell'etnografia. Peraltro, i presupposti che sottendono tale realtà sono molto densi. Occorre dunque esplorarli sinteticamente, come cerco di fare nelle pagine seguenti.

L'obiettivo di questa sezione monografica di AM è quello di accogliere contributi che, pur nella loro diversità, si sono dedicati all'analisi delle articolazioni globali della crisi ambientale seguendo le specificità locali incarnate nell'esperienza delle persone (e di esseri non umani) che vivono e si ammalano in territori contaminati o irrimediabilmente trasformati.

È trascorso più di un anno dalla prima individuazione del virus Covid-19, avvenuta nella città cinese di Wuhan, alla quale ha fatto seguito l'intensa diffusione pandemica. Ciò ha mutato rapidamente gli assetti globali delle relazioni umane, della percezione corporea, della mobilità, del lavoro, dell'abitudine alla vita quotidiana, in definitiva si sono andate trasformando le forme e la frequenza della malattia e della morte. Un fenomeno sanitario "totale" non ancora chiaramente classificato dalla scienza biomedica nei valori patogenetici, terapeutici e preventivi, che interessando "tutte le persone"<sup>2</sup> nelle proprie declinazioni socio-culturali, politico-economiche e tecno-scientifiche è stato considerato da molti osservatori come un aspetto della protratta fase della crisi ambientale nel mondo globalizzato e interconnesso dell'Antropocene nel quale siamo (YOUNG *et al.* 2016; VINEIS 2020; CHAKRABARTY 2021).

Sono noti il danneggiamento e lo sfruttamento di numerose aree del pianeta a causa dell'estrazione dei combustibili fossili, dell'agricoltura e degli allevamenti intensivi, dell'industrializzazione e della mobilità di persone e merci, con le relative produzioni di scarichi, rifiuti ed emissioni inquinanti.

Si tratta di processi che incidono pesantemente sull'ambiente producendo il cambiamento geo-climatico, la rapida deforestazione, lo scioglimento dei ghiacciai, le disuguaglianze socio-economiche e la conseguente diffusione di patologie ed epidemie (ERIKSEN 2017; RAVENDA 2018; ALLIEGRO 2020; HIRSCHFELD 2020; MATHEWS 2020; SUBEDI 2020; VINEIS 2020).

In particolare, per l'attuale fase pandemica, il salto di specie, cioè l'ipotetico *spillover* (QUANMEN 2012), processo in cui un patogeno animale evolve e diventa in grado di infettare, riprodursi e trasmettersi all'interno della specie umana, è stato semmai favorito proprio dall'attività umana, responsabile dei mutamenti ambientali che hanno modificato gli habitat di molti animali spingendoli a nuove forme di contiguità con gli esseri umani (CHAKRABARTY 2021). Come peraltro evidenziato dal recente *Lancet Countdown Report 2019* (WATTS *et al.* 2019) i cambiamenti climatici stanno contribuendo alla diffusione di vecchie e nuove patologie infettive poiché in un pianeta sempre più caldo, virus, batteri, funghi, parassiti riescono a trovare condizioni favorevoli per manifestarsi, diffondersi, ricombinarsi, con una dilatazione della stagionalità e della diffusione geografica di molte malattie.

Ci troviamo di fronte a un'esposizione ai rischi sanitari di derivazione ambientale, cui si aggiungono quelli direttamente connessi alle numerose fonti di inquinamento industriale e atmosferico, come ad esempio accade nel caso dello smaltimento dei rifiuti (RAVENDA 2018; ALLIEGRO 2020). È stato infatti dimostrato come la mutazione degli equilibri paesaggistici e ambientali possa produrre, anche indirettamente, condizioni di malessere come quelle associate alla salute mentale (WATTS *et al.* 2019). Dopotutto il mondo è nei corpi (PIZZA 2005) e, nell'articolata materialità della probabilistica causale (VINEIS 1990), la salute umana e quella del pianeta sono inevitabilmente interconnesse secondo traiettorie cangianti e rispetto a complesse incidenze di contaminazioni, causalità e rischio che si materializzano nelle esperienze corporee.

Se è dunque possibile affermare che la pandemia di Covid-19, come in una sorta di disastro diffuso e visibile, abbia disvelato la sostanza «ovvia» (CHAKRABARTY 2021: 162) di un'"ecologia mondo" (MOORE 2016) non più sostenibile, è altrettanto importante considerare come questa crisi permanente del pianeta (LATOUR 2020), abbia manifestato già da diversi decenni la sua evidenza offrendosi allo sguardo di decisori politici locali, nazionali e internazionali, caratterizzati tuttavia da una "grande cecità", per dirla con la potenza evocatrice di Amitav Ghosh (2017). Il loro è un *non vedere* o

piuttosto *non voler vedere*, che trova riscontri paradigmatici anche in alcuni recenti eventi evidentemente connessi alla crisi ambientale e climatica come, ad esempio, le scelte degli Stati Uniti presieduti da Donald Trump (LENNON 2018) che hanno contemporaneamente cancellato il *Green New Deal Standard* della precedente presidenza di Barack Obama, uscendo dagli accordi sul clima di Parigi<sup>3</sup>.

Inoltre, la frequenza di incendi nelle aree verdi del nostro pianeta (PETRYNA 2017) culminate con il grande rogo dell'Amazzonia brasiliana tra il 2019 e il 2020, è andata a vantaggio del passaggio della foresta a terreno agricolo caratterizzato da colture intensive. Da un altro punto di vista questo primo anno segnato dal Covid-19 dovrebbe spingere forse a riflettere su un altro livello della causalità pandemica, nei termini di un accesso alle cure determinato da politiche sanitarie sempre più orientate alla deregolamentazione neoliberista (ERIKSEN 2017) che tendono a favorire, a livello globale ma anche nelle singole località, il diffondersi del virus come problema riconducibile ai rapporti di forza e alle enormi disuguaglianze socioeconomiche.

In tale quadro d'insieme le diverse "fasi" del *lockdown* globale imposto dal rischio di contagio, sono state diffusamente interpretate come segnali di opportunità e di svolta offerti all'umanità per un radicale ripensamento degli standard di sfruttamento del pianeta. Eppure, a dispetto di una proclamata e invocata necessità di sospensione (REMOTTI 2020) dei consueti e frenetici meccanismi della produzione e del consumo, gli orizzonti neoliberisti sembrano non potersi arrestare, confluendo verso nuove accelerazioni nelle forme della mercificazione e del profitto, come dimostrato dai tanto celebrati sistemi di lavoro *smart* che tendono a confondersi con il tempo della vita privata e familiare (ERIKSEN 2017) o dai picchi del commercio *online* con l'intensa mobilitazione di corrieri, fattorini e *riders* precari e sottopagati (QUONDAMATTEO 2019).

Si tratta dunque dello spostamento verso nuove frontiere (MOORE 2016) di una vera e propria "religione del capitalismo" (BENJAMIN 2013) che si declina come sottolineato già diversi decenni fa da Pier Paolo Pasolini in una sorta di adorazione dell'appropriazione, dell'accumulazione e del consumo (PASOLINI 1975; cfr. HUBERMAN 2009), e che si estende finanche alla competizione scientifica e commerciale tra le strutture di produzione di presidi e dispositivi medici. Soprattutto per quanto riguarda i vaccini anti-Covid, di volta in volta classificati linguisticamente in maniera distinta nella proprietà delle diverse case farmaceutiche. In simili contesti stratificati

e contraddittori, eppure intimamente correlati, cosa è diventato il celeberrimo “diritto alla salute”? Quel *welfare* da tempo giustamente celebrato nel continente europeo non è stato forse eroso?

In effetti, oggi il diritto alla salute sembra essere diventato il crogiuolo residuale di elementi contrastanti, lo spazio conflittuale in cui individuazione, prova e quantificazione dei danni biologici subiti dagli ambienti e dai corpi sono costantemente oggetto di confronto e di lotta nella produzione di pareri tecnici distanti, posizioni politiche e dati scientifici discordanti (RAVENDA 2018). A ben vedere, si tratta in realtà di incessanti “sfregamenti” (TSING 2005) tra piani diversi: globale e locale, sostenibilità e crescita, scienza e politica. Sono azioni collettive e/o individuali che implicano determinazioni causali e responsabilità precise. Si tratta allora di monitorare tali processi di contaminazione dei territori, individuando i fattori di rischio, esaminando i flussi internazionali di denaro, valutando in sostanza fino a che punto siano giunte le strategie di sviluppo e di accumulazione del capitale.

Sono queste tensioni a costituire l’oggetto di uno sguardo antropologico contemporaneo che si rende sempre più urgente. Perché esso può aprirci letteralmente gli occhi. Nondimeno, forze opposte appaiono concentrarsi superficialmente su contese meramente quantitative (forse perché più evidenti o più “ideologiche”) circa i dati epidemiologici, di monitoraggio e dimostrazione/quantificazione del danno ambientale, salvo poi scoprire che i conflitti attuali sono determinati da variabili storiche profonde e spesso presentano un carattere socioeconomico tale da essere connesso alla gestione delle risorse e ai diversi modelli di sviluppo, “passati”, “futuri” o “sostenibili” che siano (FRANQUESA 2018; RAVENDA 2018).

La ricerca sui nessi causali, dunque, risulta condizionata da modificazioni ambientali, rischio sanitario, tutela e diritto alla salute. Tuttavia, oggi più che mai, essa appare come una delle principali sfide per la salute umana. È in fondo questo il contraddittorio avvio, incerto e rapido, del terzo millennio.

### *Antropocene e antropologia*

In una rassegna apparsa nel 2020 sulla *Annual Review of Anthropology*, l’antropologo statunitense Andrew S. Mathews riflette sull’impatto che il concetto di Antropocene, ha avuto sulla ricerca antropologica contemporanea in una costante tensione tra le istanze critiche e le possibilità di collabora-

zione e sperimentazione transdisciplinare (MATHEWS 2020). I processi e le complesse dinamiche nei rapporti di contrapposizione o di co-produzione tra natura e cultura (DESCOLA 2021), si configurano come temi di interesse per la ricerca antropologia fin dalla sua fase “classica”. Una specifica attenzione che si è tendenzialmente concentrata sull’insieme delle interazioni – simboliche, storiche, politiche ed economiche – tra uomo e ambiente trovando nella contemporaneità una grande vivacità etnografica anche grazie alle proposte di rinnovamento messe in campo dalla cosiddetta svolta ontologica (LATOURE 2015) che nelle sue molteplici tendenze, ha riproposto la critica delle dicotomie umano/non umano, natura/società-cultura. Allo stesso tempo, il successo accademico e transdisciplinare del concetto di Antropocene ha contribuito a porre le grandi trasformazioni climatiche e la crisi ambientale al centro della riflessione scientifica e pubblica globale.

L’Antropocene, infatti, come problematica epoca geologica ancora in corso (introdotta già negli anni Ottanta del secolo scorso dal biologo Eugene Stroemer e poi rilanciata dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen), ha posto l’invasività dell’attività umana come causa principale delle trasformazioni planetarie, delle modifiche territoriali, strutturali e climatiche. Un concetto che potremmo definire di tipo diagnostico-temporale il quale ha ridefinito l’essere umano e le sue attività come “forze geofisiche” capaci di determinare l’andamento del clima per milioni di anni (CHAKRABARTY 2008).

Si tratta sostanzialmente di un ripensamento dell’umano attraverso le scienze naturali, grazie al riscontro dei segni lasciati sul pianeta dalla lunga temporalità dell’agire umano e decodificati dalla geologia come si trattasse di una sorta di “sintomi” del degrado ambientale. In questo senso, come sostenuto da Heather Davis e Etienne Turpin (2013), l’Antropocene appare un concetto principalmente di natura estetica, nel senso etimologico del termine, poiché formalizza la percezione sensoriale della trasformazione del pianeta. Tale indicazione trova riscontro anche nelle interessanti esperienze rappresentative che la produzione artistica ha offerto sull’epoca dell’agire umano (DAVIS, TARPIN 2013). Si consideri, ad esempio, l’importante lavoro fotografico e cinematografico realizzato da Edward Burtynsky<sup>4</sup> e intitolato *Anthropocene*, in cui le trivellazioni per la ricerca del petrolio, le miniere di carbone, le grandi discariche di rifiuti, le montagne scavate per la produzione dei marmi, si costituiscono come i segni tangibili e interconnessi di un pianeta irrimediabilmente danneggiato. Sintomi percettibili sensorialmente per i quali la responsabilità è imputata esclusivamente ad un indefinito agire umano in una indetermi-



natezza causale che trova riscontro nel sostanziale disaccordo sull'origine dell'Antropocene come fenomeno storico (MOORE 2016).

La nascita dell'agricoltura, il *Columbian exchange*, la rivoluzione industriale, le energie fossili, l'accelerazione postbellica, i consumi dei paesi emergenti, ciascun fenomeno candidato come "inizio" dell'Antropocene rappresenta un evento fondamentale della temporalità storica crescente fino a culminare in una contemporaneità di crisi irrisolta che si proietta verso un futuro distopico, da fine del mondo (YUSOFF 2018). La lunga temporalità dell'agire umano sul pianeta, pertanto, appare dilazionata contraddittoriamente come crescita e violenza talmente gradualmente (NIXON 2011) da rendere la crisi ambientale perpetuamente imminente e quindi un monito da scongiurare, da rimandare.

In questo modo nella cronologia di avvenimenti continuativi il *Kairós*, il tempo debito dell'azione e del cambiamento (MARRAMAO 1992; LAZAR 2014) si mostra carente di decisione e delegato esclusivamente all'attesa messianica (AGAMBEN 2000), di una nuova accelerazione del progresso tecnico-scientifico. Questo appare privo di implicazioni politiche e in tal modo può consentire continuità della crescita, "libertà" del consumo individuale e rispetto del pianeta (MOORE 2016).

Volendo, per esempio, evidenziare subito le contraddizioni di tale approccio, potremmo dire che se la sempre maggiore diffusione di auto elettriche su scala globale consente le normali forme delle mobilità umana con un abbassamento delle emissioni inquinanti, la corsa alle miniere di cobalto, fonte primaria per la realizzazione delle potenti batterie elettriche, è destinata a produrre nuove modalità di estrazione mineraria e, allo stesso tempo, di sfruttamento, come dimostra il recente rapporto UNICEF, sui circa 40.000 bambini sfruttati nelle miniere di cobalto in Congo<sup>5</sup>.

Come sottolineato da un ampio ventaglio di posizioni critiche, dunque, l'Antropocene è un «mega concetto carismatico» (DAVIS, TURPIN 2013: 6) e per certi versi omnicomprensivo. Tale nozione ha enfatizzato in modo generico il ruolo dell'umanità occultando talora l'incisività dei rapporti di forza e di dominio, la «dialettica egemonica» (PIZZA 2020: 72) e le sue relative differenziazioni di responsabilità che hanno inciso sul degrado ambientale e allo stesso tempo sulle forme di sfruttamento della vita umana, di volta in volta determinate storicamente da fenomeni come il capitalismo, il colonialismo, il razzismo o l'avvento di governi tecnocratici (MOORE 2016; HARAWAY 2019; MATHEWS 2020).

Come ha sostenuto di recente la geografa umana Kathryn Yusoff in un testo che riflette sull'intreccio tra genere, razza e Antropocene, tale concetto si contraddistingue come grammatica propria di una geologia bianca e maschilista, fondamentale per eludere le economie estrattive della vita soggettiva e della terra sotto il colonialismo e la schiavitù (YUSOFF 2018), orientate soprattutto alla produzione, al controllo e allo sfruttamento dei margini e delle periferie del pianeta (DAS, POOLE 2004). In un passaggio del testo Yusoff afferma:

Se l'Antropocene proclama un'improvvisa preoccupazione per l'esposizione del danno ambientale alle comunità liberali bianche, lo fa sulla scia di storie in cui questi danni sono stati consapevolmente esportati alle comunità nere [...] derubricate come civiltà, progresso, modernizzazione e capitalismo. L'Antropocene potrebbe sembrare offrire un futuro distopico che lamenta la fine del mondo, ma l'imperialismo e il colonialismo (ancora) in corso stanno ponendo fine ai mondi da quando esistono. L'Antropocene come geologia politicamente infusa e discorso scientifico/popolare sta notando solo ora l'estinzione che ha scelto di trascurare continuamente nel costituirsi della propria modernità e libertà (YUSOFF 2018: 13).

È proprio tale dibattito nelle sue posture più critiche intorno al tema della responsabilità dell'agire umano e delle diverse declinazioni dell'estinzione (MESCHIARI, VENA 2020), della "fine dei mondi" ad aver reso l'Antropocene uno spazio dinamico di riflessione che a partire dalle evidenze diagnostiche del danno ambientale si orienta sempre di più verso una causalità espressa nei termini conflittuali dei rapporti di forza. Tale dialettica egemonica è resa concreta dagli attriti tra i piani globali e le dimensioni locali, tra le disposizioni dei poteri centrali e le istanze dei margini così come dagli aspetti molecolari e continuamente trasformativi della vita quotidiana, dell'esperienza corporea (PIZZA 2020) di persone e di esseri non umani che si trovano a vivere tra le rovine di mondi danneggiati (TSING, SWANSON, GAN, BUBANDT, 2017) o in contesti inevitabilmente dipendenti dalle economie fossili ed estrattive.

Più che un'epoca storica definita dai geologi, in questo senso, sostiene Andrew S. Mathews, l'Antropocene è diventato un problema che sta trascinandoci l'antropologia, nella sua pur incessante riconfigurazione, verso nuove forme di osservazione e analisi, di impegno pubblico, in vista di esperimenti e collaborazioni che vanno oltre le differenziazioni e i confini tra scienze sociali e naturali (MATHEWS 2020).

### *Incorporare la crisi ambientale*

Le complessità di gradazioni e di variabili determinanti in merito alle connessioni causali del degrado ambientale con la salute sono temi di centrale interesse anche per l'antropologia medica contemporanea, in un costante confronto transdisciplinare con le scienze naturali e i saperi biomedici (PETRYNA 2002; RAFFAETÀ 2017; MAZZEO 2020; PASQUARELLI, RAVENDA 2020; SEEBERG, ROPSTROFF, MEINERT 2020).

Quello del superamento dei confini disciplinari e delle interconnessioni biosociali è peraltro un tema che appare come aspetto strategico e fondante dell'antropologia medica, della sua rigorosa prospettiva scientifica (SEPPILLI 1996, 2014) soprattutto rispetto alla centralità epistemologica del corpo biologico come prodotto storico e culturale (PIZZA 2005; LOCK, NGUYEN 2010). Come evidenziato da Jörg Niewöhner e Margaret Lock con il concetto di *local biologies* le modalità in cui l'esperienza incorporata della salute e della malattia si plasma è simultaneamente determinato da processi biologico-naturali e sociali elaborati anche nelle tensioni tra le disposizioni globali e esperienze locali (NEWÖHNER, LOCK 2018).

Una consapevolezza teorico-metodologica che trova riscontro anche nel panorama italiano con l'importante lavoro di Tullio Seppilli, fondatore dell'antropologia medica italiana, che in linea con la tradizione demartiniiana e gramsciana (PIZZA 2020) ha sempre posto la disciplina sulla «intersezione di leggi sociali e di leggi biologiche nella condizione umana» (SEPPILLI 1968: 242).

L'antropologia medica, infatti, ha ben presto ampliato l'interesse proprio di una lettura meramente socioculturale della malattia, rendendo lo stesso dispositivo biomedico oggetto di studio e orientando le proprie etnografie, seppur in una pluralità di intenti, verso un'interpretazione storico-critica della medicina ufficiale (SEPPILLI 2014). Da questo punto di vista, si potrebbe dire, la disciplina anticipa il dibattito sull'Antropocene (o la svolta ontologica) o almeno sembra affrontarlo a partire da una prospettiva diversa, autonoma, nei termini di un paradigma analitico-interpretativo capace di esplorare l'interrelazione tra dimensione biologica – ambiente, corpo, salute – e variabili sociali – condizioni storico-culturali, politico-economiche, sanitarie – nelle specificità proprie dei differenti contesti locali.

Interrelazioni e interdipendenze biologico-sociali appaiono nella continuità «della loro comune "necessità", della loro reciproca *autonomia*, e, ad un tempo della loro necessaria e costante *integrazione*» (SEPPILLI 2014: 20).

Questa si configura anche come impegno pubblico (SEPPILLI 2014; RAVENDA 2018), come attenzione verso le economie politiche (FOUCAULT 2005) e morali (THOMPSON 1971) della salute, storicamente identificabili nelle disuguaglianze, nelle disparità di accesso alle cure e alle risorse, nella maggiore frequenza all'esposizione dei fattori di rischio (YOUNG 1982; SEPPILLI 1996; PARKER, HARPER 2006; PIZZA 2005; SCHIRRIPIA 2014).

In tal senso una riflessione antropologica, al contempo teorica, metodologica e politica, ha contribuito al ripensamento dei rapporti tra salute e malattia anche nei termini causali, disarticolando l'approccio monodirezionale del determinismo eziopatogenetico verso la considerazione di dinamiche oblique e complesse (SEEBERG, ROPSTROFF, MEINERT 2020). Una "eziologia politica" che tiene conto anche dei livelli di responsabilità pubblica, cioè di come le dinamiche di corruzione e di conflitto di interesse, ad esempio, siano in correlazione con la diffusione di determinate patologie, con le esperienze di malessere e con i risultati di salute in un dato contesto (NGUYEN PESCHARD, 2003; HAMDY 2008).

Questa linea, decisamente strategica e costitutiva per l'antropologia medica, trova riscontro anche nelle tendenze contemporanee dell'epidemiologia critica, ormai da tempo impegnata, come evidenziato ad esempio dai lavori dell'epidemiologo italiano Paolo Vineis, nella disarticolazione dell'approccio esclusivamente statistico-deterministico dell'epidemiologia classica in favore dell'elaborazione di modelli di rischio e di causazione politetici e probabilistici che di volta in volta possano connettere anche storicamente e politicamente gli agenti patogeni con le persone che si ammalano di determinate patologie (VINEIS 1990, 2020).

Una complessità delle reti causali che, come ribadito recentemente da Vineis in una riflessione proprio sul rapporto tra Covid-19 e crisi ambientale, include anche variabili politiche, rapporti di forza e conflitti di interesse determinanti per comprendere le circostanze che definiscono l'esposizione dell'individuo all'agente patogeno, ai fattori di rischio (VINEIS 2020: 89-103). Si tratta, in altri termini, di esplorare etnograficamente le evidenze relazionali (che appaiono come tali, cioè visibilissime) tra l'agire umano, la crisi ambientale e la salute della popolazione dentro quei campi – scientifici, politici, storici, economici, socioculturali – che nelle proprie peculiarità conflittuali e trasformative (RAVENDA 2018) contribuiscono alla definizione e alla negoziazione di valori e prove causali di responsabilità.

Da un altro punto di vista, come evidenziato più volte da Adriana Petryna nei suoi lavori sulle conseguenze del disastro nucleare di Chernobyl, la vita

esposta alle emissioni inquinanti, al degrado ambientale ridefinisce la malattia come esperienza politica incorporata e capace di palesare i confini dello Stato, del diritto e della cittadinanza (PETRYNA 2002, 2009). Ne consegue che il danno biologico subito dai corpi e dagli ambienti in cui essi vivono, si configura come una sorta di risorsa biologico-politica spendibile nelle contese pubbliche per la rivendicazione di diritti che vanno oltre quello alla salute. La crisi ambientale pertanto diventa uno spazio di lotta politica come evidenziato dal crescente numero di partecipanti ai movimenti per la giustizia ambientale su scala locale e globale (RAVENDA 2018). Questa attenzione alla coproduzione biosociale (MOORE 2016) intesa in termini di eziologia politica, interseca consapevolezze e competenze epidemiologiche e antropologiche critiche e sembra ben inserirsi nel dibattito sull'Antropocene come problema da riconfigurare (MATHEWS 2020), soprattutto rispetto ai livelli di causalità/responsabilità. Quell'attenzione risulta dunque un'urgente elaborazione di gradazioni analitiche e interpretative capaci di riconnettere, nell'esperienza corporea, le diverse prospettive transdisciplinari così come le molteplici dimensioni contestuali che determinano la salute al tempo della crisi ambientale.

### *Contaminazione, causalità, rischio: prospettive etnografiche*

Attraversando le diverse linee teoriche, metodologiche e politiche, brevemente tratteggiate nei paragrafi precedenti, i contributi ospitati in questa sezione monografica di AM, ambiscono a costituirsi nel loro insieme come tentativo di esplorazione di alcune delle principali linee di interpretazione della crisi ambientale orientando lo sguardo antropologico verso l'intreccio tra ambiente, corpo e salute.

I diversi saggi si compongono rispetto a un'articolata eterogeneità dei contesti di ricerca e dei paradigmi teorico-metodologici di riferimento, ponendosi come prospettive etnografiche sulle molteplici stratificazioni del rapporto tra salute e ambiente. Mentre una parte dei contributi si concentra sulle relazioni che l'umanità intrattiene con l'ambiente e il non-umano ponendosi in questo modo in continuità con un tema sempre più centrale nel dibattito scientifico contemporaneo, un'altra parte si rivolge con maggiore profondità alla dimensione politica della crisi ambientale.

Ad aprire la sezione il saggio di Elisabetta Dall'Ò stabilisce una interrelazione tra prospettive proprie delle "scienze naturali" e delle "scienze umane" per esplorare il problema dello scioglimento dei ghiacciai come fenomeno

biologico e socio-culturale, prova evidente del cambiamento climatico. Le memorie storiche, culturali e al contempo geologiche del ghiacciaio e delle comunità che vivono in contiguità, offrono un'occasione importante per una lettura integrata degli impatti socioculturali e sanitari dei cambiamenti climatici. Il saggio di Dall'Ò, dunque, ambisce a cogliere in maniera integrata i nessi tra dati climatici, la vulnerabilità delle comunità montane, il rapporto uomo-animale e le diverse pandemie, storiche e contemporanee.

Analogamente, il saggio di Giovanni Gugg fa riferimento alla complessa esperienza di vita quotidiana alle pendici del Vesuvio considerando quanto i legami storici e culturali, si connettano creativamente e contraddittoriamente alle elaborazioni e interpretazioni scientifiche del rischio, in campi conflittuali e politici entro cui si producono regole e forme di comunicazione in rapporto ai programmi di emergenza. In questo senso le inquietudini ecologiche e sanitarie tendenzialmente connesse alla presenza del vulcano si sovrappongono con quelle dovute all'attività umana come le discariche di immondizia, l'inquinamento con le relative emanazioni di sostanze dannose per la salute. Nel suo saggio Gugg sottolinea come l'osservazione etnografica permetta una ricostruzione delle dinamiche storiche e dei rapporti di potere di lunga durata, che condizionano l'equilibrio bio-sociale ordinario del territorio.

Anche Alessandro Guglielmo si concentra sul rapporto tra umano e non umano specificatamente rispetto alle opportunità eticopolitiche delle intimità relazionali interspecie con l'ambiente e il mondo animale. Una serie di pratiche, già osservata nei contesti propri dei culti cristiani carismatici, è ora ricostruita dall'Autore a partire dai significati emersi durante l'osservazione di pratiche religiose connesse a un culto di santi presso una chiesa *Non-Traditional Modern Advaita*. L'etnografia densa e minuziosa nei passaggi descrittivi evidenzia come nel continuo sforzo rituale la nozione di intimità possa rinnovarsi, accedere a una potenzialità transumana, plasmare, in definitiva, processi di cura e incorporarli in una dimensione che si colloca tra specie differenti.

I processi di incorporazione nei termini del rapporto con l'ambiente sono affrontati da Fabrizio Loce Mandes attraverso un'etnografia sulla cosiddetta "sostenibilità" dell'economia alimentare osservata nei suoi profondi squilibri. Partendo dalla constatazione che le modalità della produzione industriale di alimenti abbia di fatto sostituito quella agricola di consumo alimentare, si mostra come la insostenibilità sia di fatto un nesso articolato tra ambiente e salute, istituzionalmente strutturato nella dimensione

sanitaria. L'Autore propone una serie di casi etnografici votati a esaminare l'altra faccia della storia: cioè l'agricoltura biologica e biodinamica, quella "sostenibile" sul piano sociale e ambientale. È evidenziata, ad esempio, la concreta collaborazione tra aziende, associazioni e cooperative sociali e si mostra come in tal modo si possano esaminare non solo i regimi alimentari ma anche orientare scelte politiche relative all'alimentazione con un conseguente effetto virtuoso di tutela del territorio volto a scongiurare lo spreco e le disuguaglianze nella ridefinizione di una sovranità alimentare culturalmente determinata.

Il saggio di Luca Lo Re, invece, sposta il focus della riflessione collettiva concentrandosi sulle criticità di una grande città della siderurgia industriale dove la conflittualità sui rapporti di causalità tra ambiente, salute e inquinamento industriale attiva processi sociali e politici votati alla progettazione di una necessaria rigenerazione urbana. Lo sguardo etnografico si concentra, pertanto, sulle dinamiche, sulle le forme organizzative e sulle azioni di alcuni cittadini della Città Vecchia di Taranto che si fanno promotori di iniziative di pulizia delle strade e degli spazi pubblici del quartiere il quale, sin dalla prima fase dell'industrializzazione avviata tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta del Novecento, è stato storicamente caratterizzato da problemi di abbandono e di degrado. In questo senso, la pulizia e il recupero di un territorio per diversi decenni contaminato e marginalizzato si costituiscono come reazioni socio-politiche agli impatti e ai problemi prodotti dalle produzioni industriali che insistono sulla città di Taranto.

A chiudere la sezione monografica il contributo di Roberta Raffaetà si proietta sulle possibilità generative di una antropologia della ricerca scientifica esplorando come la salute degli esseri umani e dell'ambiente, siano implicate a partire dagli orientamenti di studio sul microbioma che definisce l'insieme dei genomi dei microbi che popolano un dato ambiente naturale. L'Autrice descrive con grande attenzione la costruzione di una serie di relazioni con i rappresentanti scientifici di un centro in California, specializzato sul microbioma propedeutiche alla costruzione di un progetto di una etnografia da condurre nello stesso centro di ricerca. Attraverso una sorta di etnografia di un progetto ancora in corso, il saggio ricostruisce la costruzione di piattaforme di *open-science* dedicate alla raccolta e all'elaborazione di *big data*, le grandi quantità di dati sul rapporto tra ambiente e salute umana, articolando in questo senso anche riflessioni critiche sulle incisività biopolitiche di tali metodologie quantitative e di tali sistemi di ricerca.

Ciascuno nella propria specificità contestuale e teorico-metodologica, i saggi raccolti in questo volume affrontano le relazioni tra ambiente e salute come il prodotto di specifiche dinamiche socioeconomiche e politiche storicamente determinate, evidenziando come la contaminazione e la degradazione dell'ambiente non debba essere considerata "superficialmente" come fattore consequenziale dell'agire umano o, causale di specifiche patologie.

Non senza una loro forza queste etnografie mostrano quanto l'Antropocene debba essere necessariamente esplorato all'interno di campi di contese, spazi sociali connotati da rapporti di forza molto articolati, le cui reti sono annodate in un'ottica trasformativa e si intrecciano con le diverse sfere della storia, della produzione culturale, della ricerca tecnologico-scientifica e dell'economia così come della vita, emozionale, privata e pubblica, delle persone.

È in tal senso che il ventaglio etnografico che proponiamo con questa sezione monografica di AM va considerato nella sua ampiezza. Lavoriamo affinché la questione della crisi ambientale e i suoi nessi con la dimensione corporea entrino a pieno titolo a far parte dell'antropologia medica contemporanea e futura. Si tratta di un inventario complesso, certo appena iniziato, che è fatto di concretezze e intende perciò contribuire all'edificazione di un'antropologia pubblica della crisi ambientale e della salute. Una nuova antropologia medica è possibile se, ispirandosi all'insegnamento di Seppilli e seguendo il necessario rigore delle prospettive scientifiche, a carattere etnografico, e l'impegno pubblico, essa si rivelerà in grado di affrontare incisivamente le complesse sfide del prossimo futuro.

## Note

<sup>(1)</sup> Desidero ringraziare Alessandro Lupo presidente della SIAM per l'organizzazione del convegno e Giovanni Pizza direttore della rivista AM per aver accettato e sostenuto la proposta di questo numero monografico.

<sup>(2)</sup> "Pandemia" è termine che significa "epidemia che colpisce l'intera popolazione" e deriva dal greco antico *πάνδημος*, *pandemos*, "ciò che interessa tutto il popolo". A tale proposito è importante sottolineare come il dibattito intorno al Covid-19 abbia anche fatto ricorso al termine "sindemia", sempre di derivazione greca. Seguendo la proposta dall'antropologo Merrill Singer, questo termine sarebbe più corretto in quanto indicherebbe tutta una serie di condizioni morbose "concomitanti" – con particolare riferimento alle "malattie non trasmissibili", quali in primis affezioni cardio-circolatorie e tumori – e soprattutto l'insieme delle variabili "socio-economiche" e "climatologico-ambientali". Su queste indicazioni si è sviluppato un certo dibattito (SINGER *et al.* 2017).

<sup>(3)</sup> L'accordo di Parigi stabilisce un quadro globale per evitare pericolosi cambiamenti climatici limitando il riscaldamento globale ben al di sotto dei 2 °C e proseguendo con gli sforzi per li-



mitarlo a 1,5 °C. Inoltre, punta a rafforzare la capacità dei diversi Paesi di affrontare gli impatti dei cambiamenti climatici e di sostenerli nei loro sforzi. Per maggiori approfondimenti si rimanda al sito ufficiale dell'Unione Europea [https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris\\_it](https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_it) (consultato il 2/06/2021).

<sup>(4)</sup> Alcune delle immagini del progetto sono visionabili sul sito <https://www.edwardburtynsky.com/projects/the-anthropocene-project> (consultato il 2/06/2021)

<sup>(5)</sup> I dati sono consultabili sul sito Unicef <https://www.unicef.it/media/lavoro-minorile/> (consultato il 2/06/2021).

## Bibliografia

AGAMBEN G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.

ALLIEGRO E. V. (2020), *Out of Place, Out of Control. Antropologia dell'ambiente in crisi*, CISU, Roma.

BENJAMIN W. (2013 [1921]), *Capitalismo come religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

CHAKRABARTY D. (2008), *The Climate of History: Four Theses*, "Critical Inquiry", Vol. 35 (2): 197-222.

CHAKRABARTY D. (2021), *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, Ombre Corte, Verona.

CRUTZEN P. (2005), *Benvenuti nell'Antropocene!*, Mondadori, Milano.

DAVIS H., TARPIN E. (a cura di) (2013), *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, London.

DAS V, POOLE D. (a cura di) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, SAR Press, Santa Fe.

DESCOLA P. (2021 [2005]), *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano.

ERIKSEN T.H. (2017 [2016]), *Fuori Controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.

FOUCAULT M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

FRANQUESA J. (2018), *Power Struggles. Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier in Spain*, Indiana University Press, Bloomington.

GHOSH A. (2017 [2016]), *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.

HAMDY S. (2008), *When the State and Our Kidneys Fail: Political Etiologies in an Egyptian Dialysis Ward*, "American Ethnologist", Vol. 35 (4): 553-569.

HARAWAY D. (2019 [2016]), *Chthulucene, sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.

HIRSCFELD K. (2020), *Microbial Insurgency: Theorizing Global Health in the Anthropocene*, "The Anthropocene Review", Vol. 7 (1): 3-18.

HUBERMAN D. (2009), *Survivances des lucioles*, Les Éditions de Minuit, Paris.

LATOUR B (2015), *Telling Friends from Foes in the Time of Anthropocene*, pp. 145-155 in BONNEUIL C.H., GEMENNE C.F. (a cura di), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, London.

- LATOURE B. (2020 [2015]), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano.
- LAZAR S. (2014), *Historical Narrative, Mundane Political time, and Revolutionary Moments: Coexisting Temporalities in the Lived Experience of Social Movements*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 20 (4): 91-108.
- LENNON M. (2018), *Revisiting "The Repugnant Other" in the Era of Trump*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory", Vol. 8 (3): 439-454.
- LOCK M., NGUYEN V.K. (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- MARRAMAO G. (1992), *Kairós. Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MATHEWS A. (2020), *Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 49: 67-82.
- MAZZEO A. (2020), *Dust Inside: Fighting and Living With Asbestos-related Disasters in Brazil*, Berghahn Books, Oxford-New York.
- MESCHIARI M., VENA A. (a cura di) (2020), *Tina. Storie della grande estinzione*, Aguaplano, Perugia.
- MOORE J. (2016), *Anthropocene or Capitalocene. Nature History, and Crisis of Capitalism*, Kairos, Oakland.
- NGUYEN V.K., PESCHARD N. (2003), *Anthropology, Inequality, and Disease: A Review*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 32: 447-474.
- NIWÖHNER J., LOCK M. (2018), *Situating Local Biologies: Anthropological Perspectives on Environment/ Human Entanglements*, "BioSocieties", Vol. 13 (4): 681-697.
- NIXON R. (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge-London.
- PARKER M., HARPER I. (2006), *The Anthropology of Public Health*, "Journal of Biosocial Science", Vol. 38: 1-5.
- PASOLINI P.P. (1975), *Scritti corsari*, Garzanti, Roma.
- PASQUARELLI E., RAVENDA A.F. (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 22 (1).
- PETRYNA A. (2002), *Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*, Princeton University Press, New York-Princeton.
- PETRYNA A. (2009), *Biological Citizenship after Chernobyl*, pp. 623-651, in HAHN R., INHORN M. (a cura di), *Anthropology and Public Health: Bridging Differences in Culture and Society*, Oxford University Press, New York.
- PETRYNA A. (2017), *Wildfires at the Edges of Science: Horizoning Work amid Runaway Change*, "Cultural Anthropology", Vol. 33 (4): 570-595.
- PIZZA G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PIZZA G. (2020), *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma.
- QUANMEN D. (2014 [2012]), *Spillover*, Adelphi, Milano.
- QUONDAMATTEO N. (2019), *Non per noi ma per tutti. La lotta dei riders e il futuro del mondo del lavoro*, Asterios, Trieste.
- RAFFAETÀ R. (2017), *Salute e ambiente in tempi di Antropocene*, "Antropologia", Vol. 4 (1): 1-16.
- RAVENDA A.F. (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.

- RAVENDA A.F. (2020), "Frizioni famigliari". *Lavoratori, salute e conflitti in un'area industriale siciliana*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 22 (1).
- REMOTTI F. (2020), *Sospensione, accecamento, Antropocene*, pp. 17-68 in AIME M., FAVOLE A., REMOTTI F., *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, UTET, Milano.
- SCHIRRIPA P. (2014), *Ineguaglianze in salute e forme di cittadinanza*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 16 (37): 59-80.
- SEEBERG J., ROPSTROFF A., MEINERT L., 2020 (a cura di), *Biosocial Worlds. Anthropology Health Environments Beyond Determinism*, UCL Press, London.
- SEPELLI T. (1968), *Intervento*, pp. 240-243, in AA.VV., *La medicina e la società contemporanea. Atti del Convegno promosso dall'Istituto Gramsci (Roma, 28-30 giugno 1967)*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.
- SEPELLI T. (1996), *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 1 (1-2): 7-22.
- SEPELLI T. (2014), *Antropologia medica e strategie per la salute. Relazione introduttiva al Convegno*, "AM Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 16 (37): 17-31.
- SINGER M. et al (2017), *Syndemics and the Biosocial Conception of Health*, "The Lancet", Vol. 389 (10072): 941-950.
- SUBEDI M. (2020), *COVID-19: Anthropocene and Capitalocene Caused Pandemics*, "Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology", Vol. 14: 15-21.
- THOMPSON E.P. (1971), *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, "Past and Present", Vol. 50 (1): 76-136.
- TSING A. (2005), *Frictions. An Anthropology of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton.
- TSING A., SWANSON H., GAN E., BUBANDT N. (a cura di) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- VINEIS P. (1990), *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*, Einaudi, Torino.
- VINEIS (2020 [2014]), *Salute senza confine. Le epidemiologie al tempo della globalizzazione*, Codice edizioni, Torino.
- WATTS N. et al. (2019), *The 2019 Report of The Lancet Countdown on Health and Climate Change: Ensuring That the Health of a Child Born Today Is Not Defined by a Changing Climate*, "The Lancet", Vol. 394 (10211): 1779-1878.
- YOUNG A. (1982), *The Anthropologies of Illness and Sickness*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 11: 257-285.
- YOUNG H., MCCAULEY D., GALLETI M., DIRZO R. (2016), *Patterns, Causes, and Consequences of Anthropocene Defaunation*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 47: 333-358.
- YUSOFF K. (2018), *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

## Scheda sull'Autore

Andrea F. Ravenda è nato a Brindisi nel 1980. È ricercatore presso l'Università di Torino dove insegna Antropologia Culturale e Antropologia Pubblica. Dopo la laurea in lettere indirizzo antropologico presso l'Università di Perugia (2005) e il conseguimento

mento del dottorato in Metodologie della Ricerca Etno-Antropologica presso l'Università di Siena (2009), ha avuto occasione di insegnare nelle Università di Perugia (2010-2020) e Bologna (2019-2021) e di avere un'esperienza di ricerca nel quadro delle attività del Prin "Ecofrizioni dell'antropocene" coordinato dall'Università di Messina (2017-2018). Dal 2013 è membro del consiglio direttivo della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e della redazione per la rivista "AM Rivista della società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli". I suoi maggiori interessi di studio e ricerca sono: migrazioni e mobilità transnazionali, antropologia medica, dell'ambiente e del patrimonio. È autore di diversi saggi e pubblicazioni, tra cui *Alì fuori dalla legge. Migrazione biopolitica e stato di eccezione in Italia* (2011), *Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario* (con G. PIZZA 2016), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi* (2018), *Antropologia medica nella crisi ambientale* (con E. PASQUARELLI 2020).

## Riassunto

*La salute al tempo della crisi ambientale. Contaminazioni, causalità, rischio.*

La crisi ambientale nelle evidenze proprie delle trasformazioni climatiche e geologiche sta orientando il dibattito antropologico sempre di più verso l'esplorazione delle implicazioni biosociali e politico-economiche nelle relazioni tra attività umane e dimensioni naturali. Vaste aree del pianeta sono state danneggiate dai processi di estrazione di combustibili fossili, di consumo, di industrializzazione con i relativi scarichi, emissioni inquinanti e rifiuti che hanno determinato lo sfruttamento intensivo dei territori. Tali processi incidono pesantemente sulla trasformazione dell'ambiente e del cambiamento climatico innescando nuove forme di disuguaglianze socio-economiche e favorendo la diffusione di patologie ed epidemie, come peraltro evidenziato anche dalla recente pandemia Covid-19. La riflessione sulle connessioni causali tra modificazioni ambientali, rischio sanitario, tutela e diritto alla salute appare, pertanto, una delle principali sfide per la salute umana del terzo millennio. In un tale quadro di complessità, la ricerca etnografica ha la possibilità di esplorare le molteplici articolazioni globali della crisi ambientale con le specificità locali incarnate dalle persone che vivono e si ammalano in territori contaminati.

*Parole chiave:* antropologia medica, ambiente, salute, causalità, contaminazione

## Resumen

*Salud en el momento de la crisis ambiental. Contaminación, causalidad, riesgo.*

La crisis ambiental en la evidencia de transformaciones climáticas y geológicas está orientando el debate antropológico hacia la exploración de las implicaciones biosociales y político-económicas en las relaciones entre las actividades humanas y las dimensiones naturales. Vastas áreas del planeta han sido dañadas por los procesos de extracción de combustibles fósiles, de consumo, de industrialización con los vertidos relativos, emisiones contaminantes y residuos que han determinado la explotación in-

tensiva de los territorios. Estos procesos afectan fuertemente la transformación del medio ambiente y el cambio climático, desencadenando nuevas formas de desigualdades socioeconómicas y favoreciendo la propagación de enfermedades y epidemias, como también lo destaca la reciente pandemia Covid-19. La reflexión sobre las conexiones causales entre los cambios ambientales, el riesgo para la salud, la protección y el derecho a la salud parece, por tanto, ser uno de los principales desafíos para la salud humana del tercer milenio. En un marco tan complejo, la investigación etnográfica tiene la oportunidad de explorar las múltiples articulaciones globales de la crisis ambiental con las especificidades locales encarnadas por las personas que viven y enferman en territorios contaminados.

*Palabras clave:* antropología médica, medio ambiente, salud, causalidad, contaminación

## Résumé

*La santé à l'heure de la crise environnementale. Contamination, causalité, risque.*

La crise environnementale du témoignage des transformations climatiques et géologiques oriente le débat anthropologique vers l'exploration des implications biosociales et politico-économiques dans les relations entre activités humaines et dimensions naturelles. De vastes zones de la planète ont été endommagées par les processus d'extraction de combustibles fossiles, de consommation, d'industrialisation avec les rejets relatifs, les émissions polluantes et les déchets qui ont déterminé l'exploitation intensive des territoires. Ces processus affectent lourdement la transformation de l'environnement et le changement climatique, déclenchant de nouvelles formes d'inégalités socio-économiques et favorisant la propagation de maladies et d'épidémies, comme l'a également mis en évidence la récente pandémie de Covid-19. La réflexion sur les liens de causalité entre les changements environnementaux, le risque sanitaire, la protection et le droit à la santé apparaît donc comme l'un des principaux défis pour la santé humaine du troisième millénaire. Dans un cadre aussi complexe, la recherche ethnographique a l'opportunité d'explorer les multiples articulations globales de la crise environnementale avec les spécificités locales incarnées par les personnes qui vivent et tombent malades dans les territoires contaminés.

*Mots-clés :* anthropologie médicale, environnement, santé, causalité, contamination.



*Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie*  
*L'importanza di uno sguardo multidisciplinare*  
*tra dati climatici, zoonosi e pandemie*

Elisabetta Dall'Ò

Università di Torino  
[elisabetta.dallo@unito.it]

Abstract

*Climate Change, Glaciers, Pandemics. The Importance of a Multidisciplinary Look at climate Data, Zoonoses and Pandemics*

With the Covid-19 pandemic, health issues related to the climate crisis and to the forms of relationship that humanity entertains with the environment and the non-human are configured as key issues for the contemporary scientific agenda and raise increasingly pressing questions for the future of the Planet and that of its inhabitants.

In line with the anthropological interest in the socio-cultural impacts of climate change, the contribution will reflect on the usefulness of an approach that integrates “natural sciences” and “human sciences” in understanding the interconnections between climate data, vulnerability, zoonoses and pandemics (Spanish Flu and Covid-19), starting from the glaciers of the Anthropocene and their historical, geological and cultural “memories”.

*Key-words:* Anthropocene, Climate Change, Glaciers, Pandemic, Multidiscipline

*Premessa*

La montagna e le “Alpi dell’Antropocene” si configurano come un promettente “terreno” di ricerca per l’antropologia e per le scienze sociali in generale; un punto di osservazione privilegiato per dar voce a interlocutori inediti – come le memorie dei ghiacciai<sup>1</sup> – e per comprendere gli impatti culturali e sociali dei mutamenti climatici e dei disastri ambientali di breve e di lungo corso in atto; dagli “eventi estremi” alla perdita degli ecosistemi, dalla progressiva scomparsa glaciale fino alle conseguenze sanitarie – basti pensare agli effetti delle ondate di calore sulla salute –, sociali ed economiche sulle comunità che vi devono fare fronte. Temi complessi, che

richiedono approcci (e politiche) che siano in grado di integrare e porre in dialogo le diverse prospettive e i diversi saperi, scientifici e sociali, coinvolti. A questo proposito, tra le – ancora troppo esigue – azioni politiche per la mitigazione degli effetti dei cambiamenti climatici, significativo è stato l'appello di Irasema Alcántara-Ayala membro del Mountain Research Initiative Science Leadership Council (SLC), a guardare proprio alla montagna come a un terreno privilegiato di confronto e di ricerca interdisciplinari. «Nell'ambito della ricerca finalizzata alla riduzione dei rischi [causati e/o amplificati dai cambiamenti climatici], le sfide scientifiche devono portare a un cambio radicale di prospettiva: da quella mono-disciplinare occorre passare a un approccio che sia multidisciplinare, interdisciplinare e trans-disciplinare»<sup>2</sup>. In linea con queste prospettive, l'apporto<sup>3</sup> dell'antropologia culturale nella comprensione e nella mitigazione di questi fenomeni si sta configurando come decisivo, ponendo nuove domande ai saperi, agli scenari e ai metodi che utilizziamo per “spiegare il mondo”.

Come osserva Ingold nella sua riflessione sul ruolo e sulle prospettive dell'Antropologia nel dibattito pubblico «non c'è altra disciplina che si posizioni in modo così cruciale da farsi carico del peso dell'esperienza umana in ogni sfera dell'esistenza, che si interroghi su come poter modellare un mondo abitabile per le generazioni future» (INGOLD 2020: 89). Nella lettura antropologica anche i ghiacciai si prestano a diventare una – tanto inedita quanto fondamentale – chiave di lettura, una “pista nel paesaggio dell'esperienza” (INGOLD 2020: 98), utile per comprendere gli impatti culturali dei cambiamenti climatici sul presente e sul futuro delle persone. E, come osserva Mark Carey, «ice never acted alone. And people never simply responded to glacier dynamics. Rather, there was a constant intermingling of numerous historical agents (science, technology, culture, social movements, policy, the physical environment, and climate, among others)» (CAREY 2007: 500). L'antropologia che si occupa di questo recente filone di ricerche analizza gli adattamenti sociali e culturali al clima, ovvero del come le persone<sup>4</sup> percepiscono, interagiscono, sperimentano e fronteggiano i mutamenti del mondo in cui vivono, e del come lo hanno fatto nel passato. “Interrogare i ghiacciai” nell'Antropocene, ovvero porre a questi oggetti – questi testimoni – nuove domande, e dar loro voce attraverso differenti approcci disciplinari, significa porsi in una prospettiva di ricerca che tenga in considerazione una periodizzazione storica, culturale, e geofisica in cui l'umanità si è fatta – seppur con significative differenze nella distribuzione delle responsabilità e delle conseguenze – “agente di impatto” atmosferico e climatico, fino a divenire una vera e propria “for-



za geologica” (CHAKRABARTY 2018, ARIAS-MALDONADO 2020). Da questa prospettiva che potremmo definire “antropocenica”, e in questa cornice di riferimento in cui umanità, ghiacciai, cambiamenti climatici, modificazioni degli ecosistemi, salute, sono in dialogo tra loro, sarà possibile, come sottolinea Thomas Heyd, cogliere il “pattern comune” tra cambiamenti climatici e pandemie: «seen together, climate change and the pandemic suggest that there is *a pattern* that is characteristic of the Anthropocene, namely, that certain, apparently harmless, local activities turn out to have unexpected, inequitably distributed, problematic effects globally» (HEYD 2020: 24).

Com'è noto, la prima proposta<sup>5</sup> di inserire l'Antropocene tra le ere geologiche, come ultima deriva del Quaternario, si deve a Paul Crutzen e Eugene Stoermer (CRUTZEN, STOERMER 2000) che hanno osservato come a partire dalla Rivoluzione Industriale l'umanità, producendo gas serra e, in particolare, CO<sup>2</sup>, abbia trasformato così profondamente l'atmosfera terrestre da dover parlare di un'epoca nuova. Questa ipotesi, maturata e formulata a partire da una riflessione disciplinare specifica (la chimica dell'atmosfera) si è da subito posta in un'ottica dialogica e dialettica con tutti i saperi che si occupano di umanità; chiamando in causa la Storia, così come la biologia, le scienze economiche, e naturalmente l'antropologia. Il concetto di Antropocene, che pur non trova consenso unanime tra gli studiosi e i ricercatori che si occupano di questioni ambientali ed ecologico-politiche (BARCA 2018; IOVINO 2020) ha però dato avvio ad un denso dibattito<sup>6</sup> sul nostro “impatto di specie” sul pianeta, e a una serie di interessanti e promettenti critiche. Tra queste, la tesi sul Capitalocene di Moore che ha sostenuto come il capitalismo non “avrebbe” un regime ecologico, ma di fatto “sarebbe” un regime ecologico, ovvero un modo specifico di organizzare la natura. La “questione ambientale”, che viene solitamente considerata come una conseguenza del capitalismo, ne sarebbe invece la dimensione costitutiva, nel senso che il capitalismo ha fondamento -anche- sulla subordinazione della natura in senso lato, umana e non-umana, alle necessità della produzione e accumulazione di ricchezza (MOORE 2016).

Ad ogni modo, il concetto di Antropocene si rivela particolarmente utile per le scienze umane e sociali, così come fondamentale è per il presente contributo, poiché consente, per la prima volta nella “storia culturale del clima” – nella storia, cioè, in cui clima e umanità sono considerati assieme, come entità interdipendenti – di connettere fenomeni apparentemente disconnessi, tanto “scientifici quanto “sociali”, quali la modificazione

della chimica dell'atmosfera, il surriscaldamento globale<sup>7</sup>, i cambiamenti climatici, lo stravolgimento degli ecosistemi, le conseguenze per la salute e le pandemie, le estinzioni di massa, le diseguaglianze sociali, la distribuzione dei rischi, e di riconoscerne il carattere culturale; permettendo così di leggerli in chiave antropologica per la “complessità” che li caratterizza, per quel loro essere “tessuti insieme” alla Morin (MORIN 2001).

Come ha osservato l'autore di *Spillover*, David Quammen, nell'intervento allo scorso Salone del Libro di Torino<sup>8</sup>: «abbiamo tre grandi problemi da affrontare immediatamente: il pericolo di nuove malattie pandemiche, i cambiamenti climatici, e la perdita di biodiversità. Questi tre problemi sono come tre fiumi che scorrono paralleli tra loro, ma tutti si originano dallo stesso ghiacciaio sulla stessa montagna, e tutti hanno la stessa destinazione ultima: la distruzione degli [...] ecosistemi [...] da parte dell'umanità».

L'impatto umano ha evidenti ripercussioni sul nostro pianeta e sulle altre forme di vita che lo condividono con noi: «There is no question that anthropogenic processes have had planetary effects, in inter/intra-action with other processes and species, for as long as our species can be identified (a few tens of thousands years); and agriculture has been huge (a few thousand years)» (HARAWAY 2015: 159). L'Antropocene, nota Haraway, è reale, così come reali sono le sue implicazioni, inclusa l'attuale “immensa, irreversibile distruzione” che si sta compiendo non solo per gli undici miliardi di persone che popoleranno il nostro pianeta entro la fine del XXI secolo, ma anche per tutta una miriade di altre creature. Secondo Amitav Ghosh, sarebbero proprio questi eventi, catastrofici, con cui siamo costretti a fare i conti a portarci a riconoscere anche la presenza e la prossimità di interlocutori non-umani, e alla consapevolezza «che gli esseri umani non sono mai stati soli, che siamo sempre stati circondati da una molteplicità di creature» (GHOSH 2017: 33) con cui troviamo a condividere e a fronteggiare un destino comune.

Con la distribuzione diseguale dei rischi e delle conseguenze, come nota Iovino, questa epoca è una reificazione di gerarchie di potere: in fondo, diviene evidente come anche la geologia possa essere vista, compresa e analizzata come una questione di classe, di razza, di genere (IOVINO 2020). E di *geontopotere* parla Povinelli, intendendo lo spazio storico e geografico del neoliberismo in cui vengono regolati gli scambi (lo sfruttamento) tra risorse naturali e industriali, tra territori e merci, tra popolazioni ed ecosistemi, e in cui viene messa in atto una separazione netta tra sfera

biologica, della vita, e sfera geologica, della non-vita, tra *bios* e *geos* (POVINELLI 2016). Le condizioni di vulnerabilità ecologica e sociale che derivano da questi poteri, quelle che orientano nella direzione di un possibile disastro, sono dunque individuabili in quella che Gugg definisce come una progressiva e reciproca “erosione della convivenza” (GUGG 2017) tra gli umani, i non-umani e l’ambiente, nonché tra gli umani stessi, ovvero nelle disequaglianze sociali, nella corruzione, nella discriminazione, nella spoliazione, nello sperpero (LEWIS, KELMAN 2012; GUGG 2017). In questo senso, le cause dei disastri sono da ricercarsi nelle decisioni di sviluppo che creano e mantengono la vulnerabilità; come già avevano anticipato – nel 1976 – Wisner, O’Keefe e Westgate «disaster marks the interface between an extreme physical phenomenon and a vulnerable human population. [...] A vulnerability that is induced by socio-economic conditions that can be modified by man, and is not just an act of God» (O’KEEFE, WESTGATE, WISNER 1976). O ancora, con le parole di Kelman «development decisions creating and perpetuating vulnerability are the root causes of disasters, not environmental phenomena which sometimes become hazardous. From this vulnerability viewpoint, disasters are not ‘natural’, neither in the sense of being from nature nor in the sense of being normal and acceptable» (KELMAN 2016: 131).

In questi scenari complessi di cambiamento, lo studio antropologico ed etnografico dei ghiacciai, intesi nell’accezione di “luoghi culturali”, relazionali, identitari e storici (AUGÉ 2009), oltre che “luoghi di confine” per eccellenza e di frontiera (BARTH 1969) ci restituisce una prospettiva inedita sulle regioni glaciali, capace di illuminare le interconnessioni che legano ambiente, clima, memorie, salute, comunità, disastri, nell’Antropocene, così come di porsi una prospettiva dialogica con le altre discipline e scienze che si occupano di questi temi. E se alla base del dialogo vi è, sempre, l’ascolto, è in questa direzione che possiamo cogliere il senso del lavoro di Julie Cruikshank, che nel suo *Do glaciers listen?* ci invita a guardare ai ghiacciai e alle loro “storie” come a “sentient landscape that listens and responds to human indiscretion” (CRUIKSHANK 2005: 142), cioè come a “esseri senzienti” in grado di raccontarci non solo qualcosa sull’ambiente, l’ecologia, la storia, e sul nostro modo di percepirla e “costruirli”, ma anche di offrirci degli strumenti per ricomporre la separazione tra natura e cultura.

*Interconnessioni: storia naturale e storia culturale  
del clima nell'Antropocene*

Se nella “storia delle pandemie” è sempre apparso scontato attribuire agli esseri umani e alle loro modalità di conoscere, rappresentare e costruire il mondo un ruolo da protagonisti a vario titolo (medici, guaritori, ammalati, scienziati, untori, e così via) e se oggi, anche grazie alla riflessione portata dall’antropologia dei microbi (RAFFAETÀ 2020) possiamo riconoscere al “non-umano” – in particolare ai virus e ai batteri – il ruolo di co-protagonisti, o di attori dotati di una loro Agency (LATOURE 2015) in millenni di battaglie e di altrettanto lunghe coesistenze e alleanze, non altrettanto si può dire per il “clima”. Siamo infatti di fronte ad una separazione, una cesura, tra una ben attestata “storia del clima” di cui protagonista è la “natura” e con essa tutte le scienze che se ne occupano o che l’hanno eletta a “oggetto di studio”, e una (ancora largamente da scrivere) “storia culturale e sociale del clima”, la storia cioè del clima con l’umanità. Siamo di fronte a una cesura che si richiama a una concezione escludente, binaria, caratteristica del pensiero occidentale e moderno che “costruisce” la natura come separata dalla cultura, analogamente allo iato tra scienze della natura e scienze della cultura (INGOLD 2016). È nella seconda metà del ’900, ci ricorda Philippe Descola nel suo *L’écologie des autres*, che gli approcci e gli ambiti delle scienze della natura e quelli delle scienze della cultura hanno finito per separarsi, anzi, per “divorziare”; tanto nella teoria – attraverso lo sviluppo di differenti epistemologie e metodologie di indagine – quanto nella pratica – attraverso una rigida ripartizione dei settori disciplinari nelle università e negli istituti di ricerca – abbiamo assistito a un costante processo di specializzazione (DESCOLA 2011: 9).

Quando parliamo di cambiamenti climatici, dobbiamo tenere in considerazione che quello che comunemente intendiamo con la parola “clima” è la sovrapposizione di fatti eterogenei: “naturali” e “culturali” assieme: fisici, scientifici, ma anche storici e sociali (BOUGLEUX 2017). Il clima, ricorda Van Aken, accanto a una modellizzazione scientifica<sup>9</sup>, è anche un insieme di rappresentazioni culturali e storiche che assumono diversi significati in relazione a diversi attori (VAN AKEN 2020: 189). E il cambiamento climatico, «per la sua qualità di oggetto prettamente naturale-culturale, invoca a gran voce la necessità di una doppia, o meglio multipla, competenza disciplinare per essere trattato sensatamente [...] Nessuna conoscenza in materia climatica può essere considerata trascurabile né secondaria,

i dati satellitari e i saperi elaborati dalle etnoscienze si trovano sullo stesso piano di rilevanza e di necessità, forse per la prima volta nella storia» (BOUGLEUX 2017: 88).

Va ricordato come il carattere fondamentale culturale-sociale-storico della categoria di “natura”, e di quella di “naturale”, costituisca una delle più importanti conquiste epistemologiche dell’antropologia. Con *Par-delà nature et culture* Descola ha indagato il modo in cui i diversi sistemi di pensiero che si sono susseguiti dall’antichità sino all’età moderna hanno creato la “grande cesura”, “le grand partage” tra natura e cultura, e ne ha disvelato il carattere “costruito”, “arbitrario”, “storico” al punto che «la maniera che ha l’Occidente di rappresentare la natura è la cosa meno condivisa al mondo» (DESCOLA 2014). Il naturalismo moderno occidentale pertanto non sarebbe altro che una “contingenza storica”, una tra le altre possibili realizzatesi nella storia dell’umanità (BREDA 2012).

Se da Ippocrate<sup>10</sup> in avanti (IV secolo a C.) – per prendere come riferimento storico il “mito fondatore” della biomedicina moderna – abbiamo accesso ad una messe di materiali, di testimonianze d’archivio e di cronache che ci restituiscono gli esiti delle grandi epidemie della Storia, dalla peste di Atene alla “Morte Nera”, al Colera, negli studi, anche contemporanei, sul clima, la presenza umana è sempre stata la grande assente.

Nel suo fondamentale saggio *The Climate of History* Dipesh Chakrabarty nota come la “storia ambientale” abbia da sempre avuto molto a che fare con la biologia e la geografia, ma anche quanto difficilmente sia riuscita ad immaginare l’impatto umano sul pianeta in una scala geologica. «It was still a vision of man “as a prisoner of climate”» (CHAKRABARTY 2002: 206) e non dell’umanità come suo produttore. Definire gli esseri umani come agenti geologici, come fanno i climatologi, vuol dire *scale up our imagination*, estendere la nostra immaginazione dell’umano. Gli esseri umani sono agenti biologici, sia collettivamente che come individui. Lo sono sempre stati. Non c’è un momento nella storia umana in cui gli umani non siano stati agenti biologici. Ma possiamo diventare agenti geologici solo storicamente e collettivamente, vale a dire, quando abbiamo raggiunto il numero, e sviluppato le tecnologie che ci permettono di avere un impatto sul pianeta stesso. Gli umani hanno iniziato ad acquisire questa *agency* a partire dalla Rivoluzione Industriale, ma il processo è stato notato solo nella seconda metà del Novecento. In questo senso, possiamo dire che solo da poco la distinzione tra storia umana e storia naturale – in buona parte ancora preservata nella storia ambientale – ha iniziato a collassare (CHAKRABARTY

2002). Gli esseri umani sono ora, a pieno titolo, delle forze geologiche, potremmo dire degli “agenti atmosferici” seppur inconsapevoli.

Elena Bougleux ne parla in termini di inquietudine: quella squisitamente umana, che ci fa smarrire quando abbiamo a che fare con qualcosa che esce dalla portata delle nostre azioni e della nostra comprensione: l'inquietudine che mette addosso pensarci nelle vesti di attori di cambiamenti ambientali epocali che non sappiamo poi fermare, controllare e neanche capire, è la conseguenza di un salto di scala enorme, troppo grande e imprevisto, della capacità umana di impattare sull'ambiente: un salto che come specie abbiamo già compiuto, non sappiamo neanche bene quando, ma che come individuo genera più di una riflessione sul senso del termine “possibilità” (BOUGLEUX 2017). Nella cornice di pensiero dell'Antropocene dunque, l'umanità diventa agente di cambiamento, la sua agency di specie ridiviene importante, alla pari con quella delle grandi forze della natura, nel dare forma -una forma deteriorata, peggiorata- all'ambiente. Una agency che se da un lato, in forma aggregata, di specie, è potente e agisce come agente di impatto sul pianeta e sul clima, dall'altro, a livello individuale, si smarrisce facendo i conti con un assoluto senso di impotenza e di inefficacia. Queste due facce dell'agency, opposte e contraddittorie, eppure coesistenti sono, per l'antropologa alla base della genesi della crisi: da una parte la scomparsa del significato del soggetto, che appare capace solo all'interno di una dimensione privata; dall'altra le conseguenze di portata geologica della somma disorganizzata ma continuativa delle azioni dei soggetti. Il salto di scala nella capacità di impattare l'ambiente c'è, o c'è già stato, ma è del tutto fuori controllo (CHAKRABARTY 2017, ERIKSEN 2017), come fuori controllo appaiono le conseguenze di un altro salto: quello di specie, lo *spillover* dagli animali selvatici all'uomo, di alcuni virus e batteri. È il caso della zoonosi all'origine della pandemia da Covid-19, in cui il fattore determinante sarebbe stato proprio il passaggio di un coronavirus, il SARS-CoV-2, da alcune specie di pipistrelli e pangolini che vivono in Asia agli esseri umani (WACHARAPLUESADE 2021). Secondo l'ISPRA<sup>11</sup>, l'Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale, l'ipotesi più probabile è che l'origine dello *spillover* sia legata al consumo di questi mammiferi selvatici, venduti e macellati nei *wet-market* cinesi.

Si definisce *zoonosi* ogni infezione animale trasmissibile agli esseri umani: quando un patogeno fa il salto da un animale a un essere umano e si radica nel nuovo organismo come un agente infettivo, talvolta in grado di causare malattia o morte, siamo in presenza di una zoonosi: Ebola è una zoonosi, l'AIDS e pure la Peste Bubbonica lo sono, così come lo è stata la cosiddetta

Influenza Spagnola del 1918-19 che si originò da una specie di uccello acquatico selvatico e che, dopo essere passata da una serie di animali domestici intermediari, finì col portare alla morte cinquanta milioni di persone in tutto il mondo. Come Quammen aveva intuito, “zoonosi” è una parola non solo, o non tanto del passato, quanto del futuro, destinata a diventare assai più comune nel corso di questo secolo (QUAMMEN 2012). Ma zoonosi è anche una parola direttamente connessa con la più recente storia dell’ambiente e del clima; questi tipi di infezioni possono infatti diffondersi con maggiore probabilità in un ecosistema minacciato e frammentato rispetto a uno intatto e pieno di biodiversità, e sono con tutta evidenza destinate a diventare una “costante” con cui imparare a convivere. Uno studio pubblicato di recente sulla rivista *Nature* da un team di ricercatori dello University College di Londra dimostra come la pressione antropica sugli ecosistemi, i cambiamenti climatici, e la conversione delle aree naturali in aree produttive o urbanizzate, con conseguente immissione in atmosfera di inquinanti, sia direttamente coinvolta nel favorire la trasmissione delle infezioni di origine animale agli esseri umani (GIBB *et al.* 2020).

Con l’avvento dell’Antropocene e con l’idea di una nuova era interamente plasmata dall’impatto umano di specie sull’ambiente, la storia del clima è allora pronta ad accogliere l’umanità tra i suoi protagonisti e a scrivere un nuovo capitolo. Un capitolo che non può fare a meno di considerare virus, zoonosi, pandemie e cambiamenti climatici come parti interconnesse in un sistema globale.

Scrivere una storia culturale del clima – specie se affronta le conseguenze culturali e sociali dei mutamenti climatici – vuol dire conoscere le premesse metodologiche della scienza della cultura (BEHRINGER 2013) e qui, possiamo aggiungere, l’antropologia è chiamata in causa.

Dovendoci, per mantenere una visione d’insieme, collocare su scale temporali più ampie – quelle che oltrepassano il limite biografico delle nostre esistenze e delle nostre memorie – di cui un fenomeno come il cambiamento climatico necessita per essere compreso e analizzato, non possiamo che far riferimento al concetto di *deep time* (MCPHEE 1981) o tempo profondo, concetto mutuato dalla sfera geologica, e che oggi più che mai può esserci d’aiuto nel provare a leggere la profondità storica dei mutamenti in corso: «[...] to live in deep time is to take the long view, which means getting your head into a somewhat different place» (GORDON 2021: 1).

Elena Bougleux ci ricorda come sia necessario tenere in considerazione tutta la molteplicità di dati possibili raccolti, inclusi quelli collezionati più a

lungo nel tempo, depositati negli archivi delle società scientifiche storiche e antiche, incompleti, imprecisi. Che valore possono avere dei dati antichi, “ripuliti”, e poi rilette con tecniche moderne? – si chiede Bougleux – che senso si può attribuire ad un grafico che ricostruisce un andamento di temperatura su un periodo di 200 anni, in cui ogni 30 anni sono cambiati sia i criteri sia gli strumenti di misura? (BOUGLEUX 2017).

A questa domanda possiamo tentare qui di dare una risposta proprio a partire dal *deep time* dei ghiacciai dell'Antropocene, veri e propri “archivi del clima del passato” (KENNEDY, BROOKS 2006), attraverso il caso – che analizzeremo più avanti – dei dati “registrati” 100 anni fa dai ghiacciai del Monte Rosa, e oggi recuperati grazie alle tecnologie di ultima generazione in fatto di carotaggi laser.

Questi dati, climatici e geologici assieme, se “opportunamente interrogati” e se messi in relazione con il contesto storico, sanitario, culturale e sociale dell'Europa dell'epoca, possono restituirci nuovi e più complessi scenari che connettono salute, ambiente e crisi climatiche. Si tratta di scenari che considerano la “storia umana” e la “storia scientifica” congiuntamente, e che rispondono, come sottolinea Bougleux, all'esigenza di una *storia culturale del clima*; ovvero a una storia dei dati e della genesi dei loro contesti, delle ragioni che li hanno resi utili e possibili, e dei significati che, epoca per epoca, da soggetti diversi, sono stati loro attribuiti (BOUGLEUX 2017). Affrontando il tema delle evoluzioni del clima dell'ultimo millennio è opportuno sottolineare, innanzitutto, che i principali risultati delle ricerche storiche riguardano essenzialmente il continente europeo, in parte per una maggiore attenzione accordata alla disciplina da parte degli studiosi del vecchio continente, e in parte per l'abbondanza di fonti documentarie scritte, altrove non disponibili o non ancora esplorate e decodificate.

Le Roy Ladurie nota, un po' provocatoriamente, come se pure “lo storico” non sia uno “scienziato tipico”, e generalmente non si occupi di fare previsioni o modelli, e anzi, sia spesso costretto ad arrestare le sue ricerche sui “gradini del Tempio”, non possa tuttavia fare a meno di vivere ed esperire le conseguenze e gli effetti che una certa storia comune [*del clima*] ha sul presente, e nemmeno può evitare di porsi certe domande. Le conseguenze a cui si riferisce sono quelle legate al surriscaldamento globale, all'inquinamento, alla CO<sup>2</sup>, e alla crescita economica mondiale che pare inarrestabile

[...] a partir de 1981, et l'on peut même dire à partir de 1975-1976, le réchauffement repart de plus belle: simple fluctuation? Ou bien les industriels ont-ils dépollué les aérosols jusqu'alors vomis par leurs cheminées d'usines? Ou tout simplement la croissance économique mondiale est-elle à ce point



intese que plus rien ne peut résister à l’invasion du CO<sup>2</sup>: le réchauffement deviendrait effectivement irrésistible? On note en tout cas, post 1980, une prise de température beaucoup plus nette dans la première phase de réchauffement du XX siècle (LE ROY LADURIE 2009: 356).

Nella sua *Histoire du climat depuis l’an mil* Le Roy Ladurie aveva sostenuto la tesi di un “mutamento ciclico globale” di riscaldamento, e poi di raffreddamento, che avrebbe caratterizzato da sempre la storia del clima. Ma, nei suoi ultimi lavori, ci ricorda Anouchka Vasak, lo storico “ritorna all’umanità”, si “riposiziona” attorno al “continente uomo”. La storia del clima diviene, per Le Roy Ladurie, la “storia umana del clima”, ricomprendendo elementi come l’agricoltura, la viticoltura, ma anche la salute, la morte, il turismo: «une histoire “humaine” du climat, partie prenante de l’histoire rurale, mettant l’accent sur l’agriculture et la viticulture d’abord, mais aussi sur la santé, la mortalité, le tourisme» (VASAK, LE ROY LADURIE 2011: 19).

Ma l’elemento centrale dell’opera di Le Roy Ladurie sono, non a caso, i ghiacciai, che diventano prove, “sentinelle”<sup>12</sup> dei cambiamenti climatici, e che divengono metafora stessa della storia del clima; non solo esempio, bensì “modello”, della “lunga durata”. Le Roy Ladurie li descrive come attori del clima, veri e propri “personaggi” che si muovono imponenti sul palcoscenico della storia e che incarnano il cambiamento climatico grazie alla loro progressiva e sempre più evidente scomparsa; una lenta e oramai inesorabile “uscita di scena”

il y a au cœur de l’histoire du climat ladurienne, entendue dans son unité vive, un personnage central, très imposant et peut-être en voie de disparition: c’est le glacier [...].

Et il me semble que le glacier peut être considéré *in fine* comme la métaphore de l’histoire du climat à la Le Roy Ladurie: il est le modèle même de la longue durée, dans ses fluctuations parfois trompeuses (un temps de réponse lui est nécessaire pour réagir surtout aux variations de températures); il est aussi, du fait de son spectaculaire et peut-être inéluctable retrait, la preuve visible d’un événement de très grande ampleur et désormais perceptible à hauteur d’homme<sup>13</sup>.

Ecco allora nei ghiacciai comparire la chiave della storia del clima, che lo storico legge come un confronto epico tra tempo e spazio da una parte, e un soggetto minuscolo, testimone onnipresente -l’umanità- dall’altro.

À travers la permanence de l’intérêt porté aux glaciers, l’histoire du climat, depuis *l’An mil* jusqu’à *l’Histoire humaine et comparée*, peut être lue aussi comme une sorte de confrontation épique entre temps long et espace vaste d’une part, et un petit sujet, omniprésent, témoin obstiné de changements qu’un homme seul, dans l’espace et dans le temps humains, ne pouvait mesurer<sup>14</sup>.

Oltre al confronto, potremmo aggiungere, i ghiacciai offrono all'analisi storica e antropologica tutta la fitta trama di relazioni intessute nel tempo tra umanità, clima, scienze, ambiente, pandemie.

### *Il contributo dei ghiacciai*

Le conoscenze e i saperi sull'evoluzione climatica della Terra devono molto allo studio scientifico della "criosfera": i ghiacci perenni, tra cui i ghiacciai polari e quelli montani nelle porzioni più elevate, costituiscono infatti la memoria per eccellenza delle condizioni climatiche, atmosferiche e ambientali della storia del nostro pianeta. L'accumulo progressivo della neve, nel corso del tempo, ha creato delle stratificazioni nelle quali è possibile identificare le caratteristiche chimiche e fisiche delle masse d'aria e dell'ambiente in cui la neve si è cristallizzata, depositata e trasformata in ghiaccio. Il passaggio fisico dallo stato nevoso al ghiaccio, in assenza di fenomeni di fusione, permette di risalire, grazie ai carotaggi, alla composizione chimica dell'atmosfera e, per deduzione, alle temperature del pianeta e alle condizioni climatiche e ambientali in un dato momento storico.

I ghiacciai alpini, grazie all'elevato accumulo annuo e ai periodi di fusione delle nevi – attualmente possibile anche ad altezze molto elevate per via dello spostamento dello zero termico a quote sempre più alte durante le estati – consentono delle ricostruzioni "brevi"<sup>15</sup>, almeno per la storia del clima, che variano da alcuni decenni, o secoli, nel caso dei ghiacciai alpini più vasti, a qualche millennio per i ghiacciai delle Ande e della catena dell'Himalaya. Le perforazioni glaciali<sup>16</sup> hanno evidenziato, per quanto riguarda gli ultimi 800mila anni, un complesso meccanismo climatico composto da cicli di durata variabile e costituiti al loro interno da due periodi distinti: ad una prima fase prolungata di freddo glaciale – la glaciazione – caratterizzata da eccezionali avanzate dei ghiacciai, ne segue una più breve di riscaldamento interglaciale nei quali il clima della Terra si mitiga dando luogo a una generale riduzione dell'estensione delle calotte polari e all'arretramento delle fronti glaciali (OROMBELLI 2008).

Le ipotesi sulle cause dell'alternanza tra ere favorevoli al glacialismo terrestre, e periodi di profondo riscaldamento del clima, prendono in considerazione sia elementi endogeni al sistema climatico del Pianeta, legati cioè alla diversa concentrazione dei gas serra in atmosfera, alla presenza del particolato atmosferico, all'attività vulcanica, all'estensione dei ghiacci continentali e marini, alla diversa disposizione dei continenti e alla re-

lativa conformazione orogenetica; sia elementi di carattere astronomico, connessi con le variazioni dei parametri orbitali in grado di produrre importanti alterazioni nella distribuzione stagionale e latitudinale della radiazione solare<sup>17</sup>.

La ricerca di una periodizzazione ciclica delle variazioni climatiche costituisce una sfida particolarmente ostica e complessa per la cosiddetta “storiografia climatica”; molti sono infatti i fattori che influiscono e interferiscono sulle differenti fasi, tra cui, ultimo in ordine di tempo – ma più incisivo: l’umanità.

Se è vero che dopo la Rivoluzione neolitica l’umanità ha modificato l’ambiente come mai prima – il dissodamento e le coltivazioni eliminarono buona parte delle foreste europee con significative conseguenze –, è altrettanto evidente che con la Rivoluzione industriale, da duecento anni a questa parte, l’influsso dell’umanità è stato quanto mai decisivo. Per la prima volta nella storia climatica della Terra gli esseri umani modificano profondamente, con le loro attività, la composizione dell’atmosfera terrestre immettendo un’enorme quantità di gas ad effetto serra difficilmente riassorbibili. L’incremento delle emissioni di gas serra, originate dal massiccio utilizzo di combustibili fossili e comparse con la Rivoluzione Industriale, sta comportando delle rilevanti e rapidissime modificazioni al clima del nostro pianeta cui l’umanità – soprattutto quella più esposta ai rischi e vulnerabile – è chiamata ad adattarsi o a farvi fronte negli scenari di catastrofe ambientale. La concentrazione di questi gas in atmosfera e il conseguente riscaldamento delle temperature globali mai hanno avuto simili condizioni nel passato climatico della Terra, tanto per intensità, quanto per celerità del fenomeno<sup>18</sup>. Non solo; la composizione dei ghiacci ci permette infatti, se opportunamente interrogata, di stabilire anche delle relazioni, o, per meglio dire, delle interconnessioni tra dati geoclimatici e atmosferici, e fatti sociali e culturali complessi come vulnerabilità, esposizione al rischio, malattie, pandemie, ovvero di tracciare un nesso tra le origini della crisi climatiche, del passato e del presente, e gli impatti di queste sull’umanità.

### *La memoria dei ghiacciai e le pandemie*

Il recente lavoro, a cura del team di ricerca del Climate Change Institute della Harvard University e della University of Maine, intitolato “The Impact of a Six-Year Climate Anomaly on the Spanish Flu Pandemia and the World War I”<sup>19</sup> e da poco pubblicato su “GeoHealth” ha analizzato, attra-

verso i dati geoclimatici ricavati dai carotaggi laser al colle Gnifetti sul versante italiano del Monte Rosa, i sei anni di anomalie climatiche registrate dai ghiacciai alpini negli anni del primo conflitto mondiale, tra il 1914 e il 1919, mettendoli in relazione con le ondate di pandemia dell'Influenza Spagnola. Lo studio mostra come i cambiamenti climatici di origine antropica abbiano giocato un ruolo importante sia nel preparare il terreno (creando le condizioni per il passaggio del virus dagli animali alle persone) alla pandemia negli anni della Grande Guerra, sia nell'esacerbarne gli effetti e la mortalità (indebolendo il sistema immunitario delle persone esposte). I risultati della ricerca suggeriscono come anche per quella da Covid-19 si possano stabilire delle significative connessioni tra crisi climatica, manipolazione degli ecosistemi, effetti sulla salute. Negli scenari della Prima Guerra Mondiale, a incidere sulla popolazione europea, già provata dal conflitto e stremata dal clima, si aggiunse una vulnerabilità diffusa – si pensi ai rischi igienici e sanitari, all'alimentazione, alla sofferenza sociale, all'impoverimento, all'instabilità politica, e così via – condizioni che oggi accomunano una grande porzione di umanità di fronte alla pandemia in corso, determinando disuguaglianze e conseguenze dagli esiti catastrofici. La Spagnola fu una malattia “totale” nell'epoca del conflitto totale (CUTOLO 2019), così come oggi il Covid-19 si presta ad essere un “fatto sociale totale”.

Va ricordato che la Spagnola non fu l'unico virus a colpire la popolazione in quegli anni; il conflitto coincise con un forte incremento di malattie, tra i civili, come la malaria (6 milioni di casi negli anni di guerra, 10.000 morti nel 1918) e la tubercolosi (oltre 2 milioni di casi, 51.000 morti nel 1915 e oltre 70.000 nel 1918) e la ripresa di malattie che sembravano sotto controllo, come la pellagra, il morbillo, la difterite, o il peggioramento delle condizioni di lavoro nelle fabbriche con lo sviluppo di nuove malattie professionali come l'intossicazione nell'industria degli esplosivi (ROCHAT 2008: 198-199). All'epoca il fattore principale nella diffusione<sup>20</sup> del virus dall'America fu proprio il conflitto internazionale che permise all'influenza di propagarsi a livello globale grazie al massiccio e rapido movimento di truppe nel mondo. I soldati americani destinati al fronte europeo venivano addestrati in patria in campi estremamente affollati, uno dei quali, nel Midwest, a poca distanza dal focolaio di propagazione del virus. I militari radunati nei campi di addestramento statunitensi cominciarono quindi a infettarsi, ma i sintomi non erano ancora sufficientemente gravi per capire l'entità della malattia e le truppe vennero spedite in Europa. I due terzi dei soldati americani diretti in Francia arrivavano nel porto di Brest, che fu il

primo focolaio di infezione nel vecchio continente, mentre negli Stati Uniti l'epidemia si sviluppò a partire dalle basi dell'esercito e dai porti in cui transitavano le truppe, come Boston, Philadelphia e New Orleans. Le trincee e gli accampamenti sovraffollati della Prima Guerra Mondiale diventarono terreno fertile per la malattia. E se al tempo del grande conflitto mondiale a "dare gambe al virus" erano le truppe che si spostavano per mare e per terra, nell'era globale del Covid-19, invece, il vettore principale della diffusione è stato il "circuito del capitale", ubiquo, aereo e puntiforme.

Dopo una prima ondata, nel settembre 1918 l'epidemia di Influenza Spagnola entrò nella sua fase più letale. È stato calcolato che le 13 settimane tra settembre e l'inizio di gennaio 1919 costituirono il periodo di picco più letale, con il maggior tributo di vite (BARRY 2004). In Italia la fase più acuta si verificò tra luglio e ottobre di quell'anno, quando secondo le fonti dell'epoca si ammalarono fino a tremila persone al giorno, e anche in questo caso furono proprio gli accampamenti militari a fare da focolai. L'Italia registrò un altissimo numero di vittime, che il demografo Giorgio Mortara, nel 1925, stimava in 600.000 persone (MORTARA 1925).

La maggior parte delle vittime dell'influenza furono le persone della fascia di età compresa tra i 15 e 40 anni, i giovani: la stessa fascia su cui ricadde maggiormente il peso del conflitto. Quando la crisi sanitaria, già esacerbata dal conflitto bellico, raggiunse il culmine, i servizi di assistenza pubblici e sanitari costruiti nell'anteguerra in Europa e nell'America del nord collassarono, bloccando per settimane i servizi essenziali, la burocrazia, l'economia, tanto che anche la macchina bellica si dovette arrestare. Analogamente alle immagini a cui la pandemia da Covid-19 ci ha abituati, le imprese funebri non poterono provvedere a soddisfare la richiesta di sepolture private, e molti dei morti vennero inumati in fosse comuni.

Le analisi, che combinano i dati relativi alle temperature e alle precipitazioni quali la frequenza di "eventi estremi alluvionali" e la concentrazione in atmosfera di particelle di sodio e di cloro provenienti dalle correnti oceaniche del nord Atlantico, mostrano come tra il 1915 e il 1919 vi sia stato un notevole incremento nella frequenza e nell'intensità di questi fenomeni, proprio in corrispondenza degli momenti più drammatici in termini di costo delle vite umane della Prima Guerra Mondiale e dei picchi di letalità della Spagnola. Lo studio di More ha esplorato, a partire dalla "memoria dei ghiacciai", analizzati come "archivi" del clima del passato, la relazione tra anomalie climatiche e tasso di mortalità dell'Influenza Spagnola, met-

tendo assieme i dati scientifici dei carotaggi e delle analisi geochimiche, e i dati storico-sociali e sanitari delle cronache dell'epoca.

I tre picchi di maggiore mortalità, individuati dalle ricostruzioni storiche e demografiche sulla Spagnola in Europa, sono stati registrati nel 1915, nel 1916 e nel 1918, e ogni volta sono stati preceduti da un drastico abbassamento delle temperature con eventi alluvionali estremi, e incessanti correnti di aria marina gelida durante l'inverno. I campi di battaglia della Prima Guerra Mondiale vennero sferzati da ondate di gelo e da eventi climatici estremi che costrinsero le truppe a combattere per settimane nel fango ghiacciato delle trincee, condizioni estreme che resero così i soldati e tutte le persone coinvolte in prima linea nella Grande Guerra, estremamente vulnerabili a una molteplicità di rischi ambientali e psicofisici, oltre che alle infezioni, e crearono le "condizioni ideali" per lo *spillover* e per la rapida diffusione e mutazione del virus H1N1, responsabile dell'epidemia. Questi estremi climatici, oltre ad essere direttamente coinvolti nell'indebolimento del sistema immunitario, e quindi in una maggiore esposizione al rischio e in una maggiore vulnerabilità soprattutto per le categorie più "esposte", agiscono e hanno agito anche su altri protagonisti, "non-umani", con cui condividiamo non solo la storia ma anche l'ambiente, gli ecosistemi, i virus: è il caso dei germani reali, che nel corso della Grande Guerra sono stati il principale vettore del virus H1N1. A causa delle anomalie climatiche questi uccelli modificarono le loro rotte migratorie, arrestandosi in Europa occidentale anziché proseguire per la Russia, e sarebbero state proprio le acque contaminate dalle deiezioni di questi volatili ad aver determinato la zoonosi, il passaggio del virus dall'animale all'uomo. Oltre ad un'anomala abbondanza di acqua e di acquitrini e allo straripamento di laghi e di fiumi che gli eserciti si trovarono in massa a guardare, anomala fu la stessa presenza umana che occupò (costruendo trincee, bombardando, spianando, minando) ambienti ed ecosistemi in cui solo sporadicamente si registrava il passaggio dell'uomo.

Come suggerisce l'ecologo Rory Gibb, le modifiche nello sfruttamento dei territori, il disboscamento, le conversioni degli habitat naturali a terreni agricoli o a superfici antropizzate, sono oramai largamente riconosciute come responsabili delle zoonosi e della diffusione dei virus di origine animale agli esseri umani. La manipolazione e la sempre più invasiva pressione da parte dell'umanità sugli ecosistemi sono tra le principali cause delle alterazioni tassonomiche e biologiche delle riserve di virus con cui la nostra specie è venuta in contatto e con cui nei prossimi anni dovrà fare i conti (GIBB 2020).

Fatta eccezione per il recente lavoro dello storico Howard Phillips (PHILLIPS 2005) e per quello degli epidemiologi Grant e Giovannucci sul ruolo della vitamina D nella sopravvivenza dell'epidemia di Influenza Spagnola (GRANT, GIOVANNUCCI 2009) che avevano ipotizzato una correlazione tra abbassamento delle temperature, piogge torrenziali, vulnerabilità sociale e aumento della mortalità nella Spagnola, il ruolo delle condizioni climatiche e ambientali nella Grande Guerra è stato largamente sottovalutato, anche da parte delle scienze storiche e sociali.

I dati geochimici rilevati al colle Gnifetti dal team di More mostrano quanto questi archivi glaciali abbiano da raccontare sulla storia del clima con l'umanità, e sulle sue interconnessioni con la salute, la vulnerabilità, gli ecosistemi, il non-umano. La direzione, innovativa, che mi pare di scorgere è quella di un superamento del confine tra "scienze della natura" e "scienze della cultura" nel segno di un dialogo interdisciplinare e multidisciplinare capace di aprire nuove strade, nuove "piste nei paesaggi dell'esperienza", di condividere e integrare temi, metodi, e problemi di ricerca, per guardare al futuro dell'umanità. Un appello a leggere le interconnessioni e le influenze reciproche che legano, nella cornice dell'Antropocene, le questioni sanitarie al clima, e alla diffusione di nuove pandemie, e che chiamano in causa spazi e saperi disciplinari spesso distanti, come quelli delle scienze geologiche, della climatologia, della storia, dell'antropologia, dell'epidemiologia, dell'economia, ma che si articolano attorno allo studio dell'umanità e del suo sapere. Come tutti gli eventi antropologici, che riguardano e coinvolgono cioè la nostra condizione di esseri umani su questo Pianeta, con le nostre culture, le nostre pratiche, i nostri sistemi di conoscenza, le nostre credenze, gli impatti dei mutamenti climatici e delle pandemie necessitano, per essere compresi, affrontati e gestiti, di orizzonti e di cornici di riferimento e di senso di ampio respiro e di grande profondità di analisi. In quanto sfide globali totali, al contempo scientifiche e culturali, i cambiamenti climatici e le conseguenze che comportano devono, per essere analizzati nella loro complessità, indirizzarci verso un cambio radicale di prospettiva: da quella mono-disciplinare a un approccio che sia multidisciplinare, interdisciplinare e trans-disciplinare in grado di interrogare, con nuove domande – anche – dati e interlocutori inediti.

## Note

<sup>(1)</sup> Con l'espressione "memorie dei ghiacciai" si fa riferimento qui non solo all'ambito delle scienze geologiche, in cui è comunemente utilizzata in relazione ai campionamenti glaciali (si veda per esempio il progetto internazionale "Ice Memory" che coinvolge numerosi dipartimenti di

ricerca universitari tra Italia, Francia e Svizzera nell'elaborazione dei dati climatici sul passato del Pianeta <https://www.ice-memory.org/organization/scientific-partners/>) ma anche ad alcune innovative ricerche di ambito antropologico che mettono in relazione questi oggetti o, meglio, le loro dimensioni culturali, con le forme di umanità che li hanno abitati, attraversati, studiati, immaginati, mitizzati. Si vedano per esempio i lavori di (LE ROY LADURIE 2012), (ORLOVE 2008), (CAREY 2007), (DALL'Ò 2019). Sulla memoria dei ghiacciai da un punto di vista storico, si vedano per esempio (FAGAN 2000), (LE ROY LADURIE 2011), e (ZUMBÜHL 1999). Sempre in riferimento all'utilizzo di questa espressione e alle riflessioni sul suo potenziale uso in ambiti non-accademici, va segnalato il recente contributo audiovisivo "Cinquanta Passi", il documentario del regista Niccolò Aiazzi, in concorso al Festival dell'ambiente di Torino e al Trento Film Festival, che indaga le relazioni tra ghiacciai, alpinismo e memorie materiali. Una recensione è disponibile su Lavoro Culturale (GOLLO 2021).

<sup>(2)</sup> Intervento all'International Mountain Conference, Innsbruck 2019. Il testo è riportato in GOSSDURANT 2019, *Making Connections at the 2019 International Mountain Conference*, GlacierHub, 10 ottobre 2019 <https://glacierhub.org/2019/10/10/making-connections-at-the-2019-international-mountain-conference/>

<sup>(3)</sup> In particolare va segnalato l'interessante nucleo di ricerche antropologiche sugli impatti dei cambiamenti climatici nelle comunità di montagna, tra Europa e America, condotte dal gruppo di ricerca "Glacier Hub", guidato da Ben Orlove della Columbia University. Si veda il contributo più recente di Ben Orlove (ORLOVE 2019).

<sup>(4)</sup> Si potrebbe aprire qui una proficua riflessione sull'inclusione, quantomai necessaria, del non-umano nelle scienze sociali e storico-ecologiche. Mi limito a segnalare il pionieristico lavoro di Keith Tomas *Man and the Natural World* (THOMAS 1993) e i più recenti lavori di Donna Haraway, di Vanessa Manceron (MANCERON 2016), di Fredrik Keck (KECK 2020), di Philippe Descola (DESCOLA 2008, 2016), di Andrew Lakoff (LAKOFF 2013), di Giulia Guazzaloca (GUAZZALOCCA 2021), e di Elisabetta Dall'Ò (DALL'Ò 2021).

<sup>(5)</sup> L'ipotesi è ancora in fase di valutazione presso la International Commission on Stratigraphy (ICS) e la International Union of Geological Sciences (IUGS). L'Anthropocene Working Group (AWG) della ICS ha presentato all'International Geological Congress una raccomandazione formale orientata verso il riconoscimento ufficiale di questa nuova era, proponendo il 1945, con l'avvento dell'era atomica, come il punto di inizio (si veda <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0012825217304087?via%3Dihub> )

<sup>(6)</sup> Tra le figure principali del dibattito, è opportuno citare almeno Isabelle Stengers, Dipesh Chakrabarty, Donna Haraway, Bruno Latour, Anna Tsing, Elizabeth Povinelli, Jan Zalasiewicz, Timothy Morton, Stacy Alaimo.

<sup>(7)</sup> Particolarmente utile è lo spunto di riflessione a cui ci invita l'ultimo lavoro di Emmanuel Le Roy Ladurie (LE ROY LADURIE, VASAK, 2011). Lo storico francese ha definito – e non è un caso – il periodo di surriscaldamento climatico attuale come "Fluctuation Prométée", la *Fluttuazione Prometeo*, in corso dal 1988 e caratterizzata da tutta una serie di anomalie termiche dovute alla costante e cospicua emissione dei gas serra nell'atmosfera ad opera degli esseri umani. Questa fluttuazione, che è un vero e proprio trend termico ascensionale, sarebbe destinata a durare "ben oltre l'esistenza biologica dei nostri contemporanei".

<sup>(8)</sup> Intervento a Radio3 Scienza del 15 maggio 2020, nel corso della prima giornata del Salone del Libro di Torino.

<sup>(9)</sup> È nel XVIII secolo che i modelli climatici prendono forma; nati con l'obiettivo di tradurre le dinamiche del tempo atmosferico in un sistema misurabile, quantificabile, standardizzabile e quindi prevedibile, diventano strumento per mappare i climi globali, e di conseguenza i climi degli "altri" e dell'"altrove", fino a diventare modelli di rappresentazioni sociali e culturali sulle diversità di ambienti e popoli (VAN AKEN 2020).



<sup>(10)</sup> Si vedano le raccolte del “Corpus Hippocraticum” sulle epidemie. Un elenco delle opere è disponibile online alla pagina <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/hipges.html>.

<sup>(11)</sup> Sulle ipotesi relative allo spillover si rimanda all’approfondimento dell’ISPRA disponibile sul sito dell’Istituto alla pagina <https://www.isprambiente.gov.it/it/evidenza/coronavirus/covid-19-e-pipistrelli-chiarimenti-circa-le-relazioni-tra-la-presenza-di-chiroterri-e-il-rischio-di-trasmissione-covid-19>.

<sup>(12)</sup> L’espressione “sentinelle” è mutuata dai lavori di Keck e Lakoff, in particolare dalla prefazione a “*Sentinel Devices*”, il terzo numero della rivista americana “Limn”, dedicata al tema dei dispositivi-sentinella (dei cambiamenti ambientali) e del ruolo determinante giocato da alcuni “dispositivi non-umani” nel mostrare i segni e i sintomi del cambiamento. I due antropologi illustrano come alcuni dei fenomeni che affliggono il nostro pianeta in conseguenza del global warming, siano difficilmente rilevabili, almeno nelle fasi iniziali, dalla sola percezione umana (KECK, LAKOFF 2013), analogamente a quanto avvenuto, inizialmente, per i ghiacciai.

<sup>(13)</sup> A. Vasak, *Emmanuel Le Roy Ladurie et l’écriture de l’histoire du climat*. Revue de la BNF, n° 36 del 2010, pp. 19-25. <http://www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-de-france-2010-3-page-19.htm>.

<sup>(14)</sup> *Ibidem*.

<sup>(15)</sup> Le parti centrali delle calotte polari, invece, caratterizzate da spessori di migliaia di metri, tramite pratiche di perforazioni a carotaggio, hanno permesso di ricostruire dettagliatamente la successione delle variazioni climatiche e delle concentrazioni di gas serra presenti in atmosfera negli ultimi 800mila anni.

<sup>(16)</sup> Si veda su questo tema il volume di G. Orombelli, *Ghiacciai e clima: 800.000 anni di storia del clima nelle “carote” di ghiaccio* (OROMBELLI 2008).

<sup>(17)</sup> *Ibidem*.

<sup>(18)</sup> Si rimanda ai report climatici dell’IPCC <https://www.ipcc.ch>.

<sup>(19)</sup> “*The Impact of a Six-Year Climate Anomaly on the “Spanish Flu” Pandemic and WWI*” (MORE, et al. 2020).

<sup>(20)</sup> Secondo alcuni studiosi la malattia si sarebbe originata in Nord America, nel 1918, a causa del sovraffollamento dei campi d’addestramento del Midwest, secondo altri l’origine della malattia sarebbe da ricercare in Asia. Il virologo John Oxford ha invece ipotizzato che il virus della spagnola avrebbe avuto origine nel campo militare inglese di Étaples, non distante dalla Somme. Secondo questa ipotesi le estreme condizioni climatiche e di vita, e l’azione mutagena dei gas tossici avrebbero permesso la mutazione e la commistione degli agenti virali dell’influenza aviaria, suina e umana nel corso dell’inverno 1916-1917.

## Bibliografia

ARIAS-MALDONADO M. (2020), *Bedrock or Social Construction? What Anthropocene Science Means for Political Theory*, “Anthropocene Review”, Vol. 7 (2): 97-112.

AUGÉ M. (2009), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.

BARCA S. (2018), *L’Antropocene: una narrazione politica*, “IAPH Italia”, <http://www.iaphitalia.org/stefania-barca-lantropocene-una-narrazione-politica/> (consultato il 26 marzo 2021).

BARRY J.M. (2004), *The Great Influenza. The Epic Story of the Deadliest Plague in History*, Viking Books, New York.

- BARTH F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo University Press, Oslo.
- BEHRINGER W. (2013), *Storia culturale del clima. Dall'era glaciale al riscaldamento globale*, Bollati Boringhieri, Milano.
- BOUGLEUX E. (2017), *Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene*, "EtnoAntropologia", Vol. 5 (1): 79-93.
- BREDA N. (2012), *Antropologia dell'ambiente oggi*, in KOTTA C. PH. (a cura di), *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, Milano.
- BURROUGHS W.J. (2008), *Climate Change in Prehistory: The End of the Reign of Chaos*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- CAREY M. (2007), *The History of Ice. How Glaciers Became an Endangered Species*, "Environmental History", Vol. 12 (3): 497-527.
- CHAKRABARTY D. (2009), *The Climate of History: Four Theses*, "Critical Inquiry", Vol. 35 (2): 197-222.
- COLLIER R. (1980) *L'influenza che sconvolse il mondo*, Mursia, Milano.
- CRUIKSHANK J. (2005), *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, UBC Press, Vancouver.
- CRUTZEN P., STOERMER E.F. (2000), *The Anthropocene*, "IGPB Newsletter", Vol. 41: 17-18.
- CUTOLO F. (2019), *L'Influenza Spagnola nel Regio Esercito (1918-1919)*, "Annali, Museo Storico Italiano della Guerra", Vol. 27: 33-62.
- DALL'Ò E. (2019), *I draghi delle Alpi. Cambiamenti climatici, Antropocene e immaginari di ghiaccio*, pp. 177-197, in GUGG G., DALL'Ò E., BORRIELLO D. (a cura di), *Disasters in Popular Cultures*, Il Sileno Edizioni, Rende.
- DALL'Ò E. (2021), *Interconnessioni: rischio, reciprocità e vulnerabilità di fronte alla pandemia*, "Voci", Vol. 18 (in corso di stampa)
- DAVID P.M., LE DÉVÉDEC N., ALARY A. (2021), *Pandemics in the Age of the Anthropocene: Is 'Planetary Health' the Answer?*, "Global Public Health", DOI: 10.1080/17441692.2021.1893372.
- DESCOLA P. (2011), *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Quæ, Versailles.
- DESCOLA P. (2014), *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze.
- ERIKSEN T.H. (2017), *Fuori Controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- FAGAN B. (2000), *The Little Ice Age: How Climate Made History, 1300–1850*, Basic Books, New York.
- GARDINER B. (2020), *Coronavirus Holds Key Lessons in How to Fight Climate Change*, "Yale Environment 360", <https://e360.yale.edu/features/coronavirus-holds-key-lessons-on-how-to-fight-climate-change> (consultato il 23 marzo 2020)
- GHOSH A. (2017), *La Grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.
- GIANI P. et al. (2020), *Short-term and long-term health impacts of air pollution reductions from COVID-19 lockdowns in China and Europe: a modelling study*, "The Lancet. Planetary Health", Vol. 4 (10).
- GIBB R., REDDING D., QING CHIN K., et al. (2020), *Zoonotic Host Diversity Increases in Human-Dominated Ecosystems*, "Nature", Vol. 584 (7821): 398-402.
- GOLLO A. (2021), *Cinquanta passi sul ghiacciaio*, <https://www.lavoroculturale.org/cinquanta-passi-sul-ghiacciaio-restituzioni-di-umanita-negli-archivi-del-cambiamento-climatico/asjagollo/2021/> (consultato il 21 maggio 2021)

- GORDON H. (2021), *Notes from Deep Time: A Journey Through Our Past and Future Worlds*, Profile Books, London.
- GOSS-DURANT G. (2019), *Making Connections at the 2019 International Mountain Conference*, <https://www.mountainresearchinitiative.org/index.php/news-page-all/129-mri-news/2400-making-connections-at-the-international-mountain-conference-2019> (consultato il 21 maggio 2021)
- GRANT W.B., GIOVANNUCCI E. (2009), *The Possible Roles of Solar Ultraviolet-B Radiation and Vitamin D in Reducing Case-Fatality Rates from the 1918–1919 Influenza Pandemic in the United States*, “Dermato-endocrinology”, Vol. 1 (4): 215-219.
- GUAZZALOCA G. (2021), *Umani e animali. Breve storia di una relazione complicata*, Il Mulino, Bologna.
- GUGG G. (2017), *Al di là dello sviluppo, oltre l'emergenza: il caso del rischio Vesuvio*, in *Territori vulnerabili. Verso una nuova sociologia dei disastri italiana*, FrancoAngeli, Milano.
- HARAWAY D. (2015), *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, “Environmental Humanities”, Vol. 6: 159-165.
- HARAWAY D. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London.
- HENNING B.G., WALSH Z. (2020), *Climate Change Ethics and the Non-Human World*. Routledge, London.
- HEYD T. (2020), *Covid-19 and Climate Change in the Times of the Anthropocene*, “The Anthropocene Review”, 29 settembre 2020, <https://doi.org/10.1177%2F2053019620961799> (consultato il 19 marzo 2021).
- HOLZHAUSER H., ZUMBÜHL H.J. (1999), *Glacier Fluctuations in the Western Swiss and French Alps in the 16th Century*, “Climatic Change”, 43: 223-237.
- INGOLD T. (2016), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Milano.
- INGOLD T. (2020), *Antropologia. Ripensare il mondo*, Meltemi, Milano.
- IOVINO S. (2020), *Il chewing gum di Primo Levi. Piccola semantica della resistenza al tempo dell'Antropocene*, “MLN”, Vol. 135 (1): 231-254.
- KECK F. (2020), *Avian Reservoirs. Virus Hunters and Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*, Duke University Press, Durham-London.
- KECK F., LAKOFF A. (2013), *Sentinel Devices*, “LIMN”, Vol. 3: 2-3.
- KELMAN I., et al. (2016), *Learning from the History of Disaster Vulnerability and Resilience Research and Practice for Climate Change*, “Natural Hazards”, 82: 129-143.
- KENNEDY D., HANSON B. (2006), *Ice and History*, “Science”, Vol. 311: (5768).
- KRAMMER F., SMITH, G., et al. (2018), *Influenza*. “Nature Reviews, Disease Primers”, Vol. 4 (1).
- LATOUR B. (2015), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- LE ROY LADURIE E., VASAK A. (2010), *Le climat et son histoire*, “Revue de la BNF”, Vol. 3 (36): 5-25.
- LE ROY LADURIE E., ROUSSEAU D., VASAK A. (2011), *Les fluctuations du climat. De l'an mil à aujourd'hui*, Fayard, Paris.
- LEWIS J., KELMAN I. (2012), *The good, the bad and the ugly: Disaster Risk Reduction (DRR) versus Disaster Risk Creation (DRC)*, “PLOS Currents Disasters”, <https://currents.plos.org/disasters/index.html%3Fp=1829.html> (consultato il 25 marzo 2021).

- MANCERON V. (2016), *Exil ou agentivité ? Ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux*, "L'Année sociologique", Vol. 66 (2): 279-298.
- McFEE J. (1981), *Basin and Range*, "Annals of the Former World", Farrar, Straus & Giroux, New York.
- MOORE J.W. (2016), *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- MORE A.F., LOVELUCK C.P., CLIFFORD H. *et al.* (2020), *The impact of a six-year climate anomaly on the "Spanish flu" pandemic and WWI*, "GeoHealth", <https://doi.org/10.1029/2020GH000277> (consultato il 20 marzo 2021).
- MORENS, D.M., DASZAK, P., MARKEL, H. *et al.* (2020), *Pandemic COVID-19 Joins History's Pandemic Legion*, "mBio", Vol. 11 (3).
- MORIN E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- MORTARA G. (1925), *La salute pubblica in Italia durante e dopo la guerra*, Laterza, Bari.
- O'KEEFE PH., WESTGATE K., WISNER B. (1976), *Taking the Naturalness out of Natural Disasters*, "Nature", Vol. 260 (5552): 566-567.
- ORLOVE B., WIEGANDT E., LUCKMAN B.H. (a cura di) (2008), *Darkening peaks. Glacier retreat, Science, and Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- ORLOVE B., *et al.* (2019), *Framing Climate Change in Frontline Communities: Anthropological Insights on How Mountain Dwellers in the USA, Peru, and Italy Adapt to Glacier Retreat*, "Regional Environmental Change", Vol. 19: 1295-1309.
- OROMBELLI, G. (2008), *Ghiacciai e clima: 800.000 anni di storia del clima nelle "carote" di ghiaccio*, in Aa.Vv., *Clima e ghiacciai: l'evoluzione delle risorse glaciali in Lombardia*, Consiglio regionale della Lombardia: Comitato glaciologico italiano, Torino-Milano.
- OXFORD J. (2005), *A Hypothesis: The Conjunction of Soldiers, Gas, Pigs, Ducks, Goose and Horses in Northern France During the Great War Provided the Conditions for the Emergence of the "Spanish" Influenza Pandemic of 1918-1919*, "Vaccine", Vol. 23 (7): 942.
- PHILLIPS H. (2014), *Influenza Pandemic, in 1914-1918*. *International Encyclopedia of the First World War*, Freie Universität Berlin [https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/influenza\\_pandemic](https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/influenza_pandemic) (consultato il 23 marzo 2021).
- POVINELLI E. (2016), *Geontologies. A Requiem to Later Liberalism*, Duke University Press, Durham-London.
- QUAMMEN, D. (2012), *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, W.W. Norton & Company, New York.
- RAFFAETÀ R. (2020), *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma.
- RASMUSSEN, A. (2014), *Spanish flu*, in *The Cambridge History of the First World War. Volume III: Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROCHAT G. (2008), *La forza alle armi*, in: *Gli italiani in guerra. Conflitti, identità, memorie dal Risorgimento ai nostri giorni*, in ISNENGI M., CESCHIN D. (a cura di), *La Grande Guerra: dall'Intervento alla «vittoria mutilata»*, UTET, Torino.
- THOMAS K. (1993), *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin, London.
- VAN AKEN M. (2020), *Campati per aria*, Eleuthera, Milano.

WACHARAPLUESADEE, S., TAN, C.W., MANEEORN, P. et al. (2021), *Evidence for SARS-CoV-2 related coronaviruses circulating in bats and pangolins in Southeast Asia*. Nat Communications, Vol. 12 (972) <https://doi.org/10.1038/s41467-021-21240-1> (consultato il 26 marzo 2021).

WU X. et al. (2020), *Exposure to Air Pollution and COVID-19 Mortality in the United States: A Nationwide Cross-Sectional Study*, "Science Advances", doi: 10.1126/sciadv.abd4049 (consultato il 29 marzo 2021).

## Scheda sull'Autrice

Elisabetta Dall'Ò (Aosta 1981) è un'antropologa italiana con una significativa esperienza di ricerca sul campo (e nel campo) dei cambiamenti climatici. Formatasi a Torino alla "scuola" di Franco Remotti e di Pier Paolo Viazzo, ha conseguito il dottorato di ricerca (2014-2018) in Antropologia Culturale e Sociale presso l'università di Milano-Bicocca sotto la direzione di Ugo Fabietti e di Mauro Van Aken. Negli ultimi due anni è stata postdoctoral research fellow all'Università degli Studi di Torino lavorando al progetto di ricerca "Mont Blanc in the Anthropocene: anthropological analysis of the effects of climate change in the heart of the Alps". Attualmente è docente a contratto di "antropologia dei cambiamenti climatici" e di "antropologia medica" presso l'ateneo torinese. Ha creato e cura la pagina "Intemperie: Laboratorio permanente di antropologia dei cambiamenti climatici" in collaborazione con gli studenti e le studentesse del LabACC. È redattrice della rivista di microstoria "Contesti" ed è autrice di numerose pubblicazioni nazionali e internazionali.

## Riassunto

*Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie. L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati climatici, zoonosi e pandemie*

Con la pandemia da Covid-19, le questioni sanitarie connesse alla crisi climatica e alle forme di relazione che l'umanità intrattiene con l'ambiente e il non-umano si configurano come temi-chiave per l'agenda scientifica contemporanea, e sollevano questioni sempre più pressanti per il futuro del Pianeta e dei suoi abitanti.

In linea con l'interesse antropologico per gli impatti socioculturali e sanitari dei cambiamenti climatici, il contributo rifletterà, a partire dai ghiacciai dell'Antropocene e dalle loro "memorie" storiche, geologiche, e culturali, sull'utilità di un approccio che integri "scienze naturali" e "scienze umane" nel cogliere le interconnessioni tra dati climatici, vulnerabilità, zoonosi e pandemie (Influenza Spagnola e Covid-19).

*Parole chiave:* antropocene, cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie, multidisciplinarietà

## Resumen

*Cambio climático, glaciares, pandemias. La importancia de una perspectiva multidisciplinar de los datos climáticos, las zoonosis y las pandemias*

Con la pandemia de Covid-19, las cuestiones de salud relacionadas con la crisis climática y a las formas de relación entre la humanidad y el medio ambiente y lo no humano, se configuran como temas clave para la agenda científica contemporánea, y ponen cuestiones cada vez más urgentes para el futuro del Planeta y para el de sus habitantes.

En consonancia con el interés antropológico por los impactos socioculturales y sanitarios del cambio climático, la contribución reflexionará, a partir de los glaciares del Antropoceno y sus “memorias” históricas, geológicas y culturales, sobre la utilidad de un enfoque que integre las “ciencias naturales” y las “ciencias humanas” para captar las interconexiones entre los datos climáticos, la vulnerabilidad, las zoonosis y las pandemias (Gripe Española y Covid-19).

*Palabras-clave:* antropoceno, cambio climático, glaciares, pandemias, multidisciplinariedad

## Résumé

*Changement climatique, glaciers, pandémies. L'importance d'un regard multidisciplinaire sur les données climatiques, les zoonoses et les pandémies*

Avec la pandémie de Covid-19, les questions de santé liées à la crise climatique et aux relations que l'humanité entretient avec l'environnement et le non-humain se configurent comme des thèmes clés de l'agenda scientifique contemporain, et soulèvent des questions de plus en plus pressantes pour l'avenir de la Planète et pour celui de ses habitants.

Conformément à l'intérêt anthropologique pour les impacts socioculturels et sanitaires du changement climatique, la contribution réfléchira, à partir des glaciers de l'Anthropocène et de leurs “mémoires” historiques, géologiques et culturelles, à l'utilité d'une approche intégrant “sciences naturelles” et “sciences humaines” pour saisir les interconnexions entre les données climatiques, la vulnérabilité, les zoonoses et les pandémies (Grippe Espagnole et Covid-19).

*Mots-clés:* anthropocène, changements climatiques, glaciers, pandémie, multidisciplinarité

## *Di dèi, umani e galline*

### *Coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia*

Alessandro Guglielmo

Studioso indipendente

[alessandro.guglielmo152@gmail.com]

Non sei solo tu a essere te stesso.

Tu sei presente nelle azioni di altri uomini, e questi, senza saperlo, sono con te in ognuno dei tuoi giorni.

E non commetteranno delitto senza che la tua mano si unisca alla loro.

Non precipiteranno se tu non precipiterai con loro, e non si rialzeranno se tu non ti rialzerai.

La loro strada verso il tempio è la tua strada, e se loro si dirigono verso la terra desolata, quella è la tua stessa meta.

KAHLIL GIBRAN 2013: 57-58.

## Abstract

### *Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy to Live with Gaia's Wounds*

Through this essay, I will explore the ethicopolitical trajectories of the capacity for intimacy. Such capacity has already been observed in the context of Christian charismatic practices and is considered to be engrained in the constitution of a "Sacred Self". It has also been observed as constituting embodied models of intersubjective encounter. Using my fieldwork experience in a Non-Traditional Modern Advaita sanctuary, a spiritual school based on non-duality, I will observe this capacity outside of the individual boundaries, thus constituting models for relating with the world. Therefore, I will show how the capacity for intimacy can shape embodied care processes in an interspecific framework.

*Keywords:* Advaita, Medical Anthropology, Ecological Anthropology, Multi-species ethnography, Care

Nel tentativo di raccontare una storia «insieme a delle creature storicamente situate» (HARAWAY 2019: 30), accettando «i rischi e le gioie di comporre una cosmopolitica più vivibile» (*ibidem*), vi porterò in un luogo non lontano, né fuori dal comune, eppure intimamente connesso alle traiet-

torie transnazionali del mercato: il pollaio di un anonimo santuario *Non-Traditional Modern Advaita* (LUCAS 2014)<sup>1</sup>. Nel pollaio di questo *ashram* ho lavorato per svolgere la *sevā*, il “servizio senza sé” che avrebbe favorito la mia immersione nelle pratiche e nelle modalità d’uso del corpo degli attori sociali. Scopo di questo articolo sarà quello di osservare lo sviluppo di una «capacity for intimacy» (CSORDAS 1997: 157) nella costituzione di una relazione di cura a livello interspecifico, all’intersezione fra traiettorie sociali, politiche ed ecologiche. La capacità di intimità sarà in tal modo osservata nelle sue potenzialità eticopolitiche e nei suoi risvolti incorporati in esseri umani e non-umani.

### *Le piume, le feci, il sacro: vivere nell’ashram*

La *sevā*, una pratica religiosa originatasi nel subcontinente indiano, è un fenomeno incredibilmente multiforme. Per comprenderla, può essere utile leggerla all’interno della più ampia cornice della *bhakti*, l’amore devozionale per la divinità, rintracciabile già anticamente nei testi sacri delle *Upaniṣad* (MILANETTI 1988: 10). Soprattutto a partire dal medioevo indiano, durante il quale si diffuse l’idea per cui ciascuno potesse «giungere alla comunione con il Supremo» (ivi: 56), tramite questo amore il fedele percepiva la divinità entrare in ogni angolo del quotidiano: questi intratteneva con essa un rapporto personale che, con il tempo, lo avrebbe portato alla scoperta dell’identità tra la sua anima individuale (*ātman*) e quella universale (*brahman*) (cfr. MILANETTI 1988). Questo amore spesso prevedeva la necessità di un completo abbandono alla divinità, l’offerta di tutto il proprio orgoglio “ai piedi del Signore”, come scriveva il poeta Kabīr (1398 ca.-1492 ca.) (in *ibidem*: 65). Il mistico bengalese Caitanya (1486-1533) è invece ricordato per lo slancio emotivo della sua devozione, capace di condurlo alle vette più alte dell’estasi come ai più profondi abissi di sconforto, e di trattenerlo per giorni e notti intere in stati di esaltazione mistica (ivi: 39). Un esempio di *sevā*, intesa come strutturata pratica devozionale di servizio alla divinità, è rintracciabile proprio nella tradizione di Caitanya: tale servizio, chiamato *mūrti-sevā*, prendeva la forma di una cura rivolta all’immagine del dio Kṛṣṇa, considerata sua piena manifestazione e dunque venerata e servita come tale (VALPEY 2006). Molti autori concordano poi nel collocare la prima attestazione moderna di questa pratica nell’incontro tra il maestro Ramakrishna (1836-1886) e il suo allievo, Vivekananda (1863-1902), (cfr. ad es. HALBFASS 1988; 1995; BECKERLEGG 2006). L’amore devozionale verso la divinità (*bhakti*), secondo Ramakrishna, si concretizzava nuovamente nel



servizio reso alle immagini sacre (*mūrti*) e, tutt'al più, al guru e ai suoi discepoli (BECKERLEGGE 2006: 125). L'idea di devozione in Vivekananda era diversa: una forma di servizio sociale esteso ai poveri, ai malati e, in generale, ai più deboli, inteso esplicitamente a considerare l'essere umano (*jīva*) in quanto piena espressione del dio Śiva, come riferito dallo stesso Ramakrishna in un momento di estasi mistica (BECKERLEGGE 2011: 42). In questa visione erano dunque gli oppressi a dover essere serviti in quanto incarnazione divina: provvedere alle loro necessità significava prestare servizio devozionale al dio Śiva. Lo studioso di religioni Gwilym Beckerlegge, analizzando gli insegnamenti di Ramakrishna, trova nella sua dottrina pochi riferimenti ad una forma di servizio civile istituzionalizzato: addirittura, questi si sarebbe più volte pronunciato contro un tipo di pratica simile, temendo che potesse condurre allo sviluppo dell'ego (BECKERLEGGE 2006: 87-91). In parte strumentalizzata, questa pratica è finita anche per essere promossa da movimenti nazionalisti moderni, come il Rashtriya Swayamsevak Sangh (Rss), che hanno ridotto la tensione universalista di Vivekananda argomentando che una tale visione, per la vastità del suo respiro, poteva condurre ad un'immobile inerzia: più sensato era allora trasformarla in un servizio ad un "Onnipotente con qualche limitazione" – ovvero, rivolgersi al solo "popolo Hindu" (BECKERLEGGE 2011: 44). Essendo la *sevā* una pratica devozionale così eterogenea, per gli scopi di questo articolo sarà sufficiente comprenderla come un servizio che, nelle sue varie declinazioni, è rivolto a delle entità mondane intese come espressioni divine, ed è incluso in un percorso spirituale (*sādhanā*) inteso a riconoscere sé stessi e il mondo come identici alla divinità<sup>2</sup>.

Nell'*ashram* che ha ospitato la mia ricerca, la *sevā* prende la forma di un servizio rivolto a tutte le entità, gli spazi e gli oggetti che ruotano attorno al luogo, ed è intesa come dispositivo di efficacia volto ad applicare la conoscenza derivata dalle meditazioni e dai *satsang* (gli incontri dialogici con il maestro, qui pratica centrale di cui la *sevā* è sostegno aggiuntivo). Attraverso la partecipazione etnografica ho potuto osservare come la *sevā*, in quanto estensione locale del *satsang*, tenda ad istituire una «tecnica dell'attenzione, dell'ascolto e del dialogo» cui efficacia risiede nel «processo di relazione» riguardante «le relazioni 'umane' e 'l'umanità' delle relazioni» (PIZZA 2016: 229-230). Una relazione di cura che diventa disposizione verso il mondo e le sue diverse manifestazioni, percepite dal corpo come metonimie (LAKOFF, JOHNSON 1980) dell'Uno divino, cui essenza è non-differenziata. Incontrare Geoffrey<sup>3</sup>, un imponente uomo dagli occhi chiari e profondi che, quotidianamente, cammina per tutto il territorio

dell'*ashram*, è stata per me la prima occasione per riflettere su questa relazione. La sua *sevā* è quella di benedire, con le polveri e i fumi dell'incenso, ogni entità che incontri il suo percorso: praticanti, residenti, ospiti, animali, utensili, mezzi di trasporto. Nuvole di fumo sfiorano così i contorni delle immagini sacre come dei pilastri degli edifici, le statue del Buddha insieme alle barrette di cioccolato disponibili nello spaccio, le "sedie-del-maestro"<sup>4</sup> come i devoti che passeggiano per l'*ashram*. In tal modo i praticanti costruiscono se stessi antropopoieticamente (REMOTTI 2013) costruendo l'ambiente culturale in cui sono immersi: l'atto di santificare, abbattendo le distanze tra l'officiante e il beneficiario, cancella nel frattempo le differenze categoriali tra i due e il resto dell'ambiente. In un'ottica ecologica (INGOLD 2004), questo equivale ad osservare la costruzione di un bandolo pratico e percettivo che intesse l'organismo agli elementi del suo ambiente, portandolo ad un funzionamento incardinato alla sacralizzazione vicendevoles del mondo abitato e del corpo che lo abita. L'organismo, la sua attività e il contesto materiale in cui si esprime emergono come unificati in questa pratica che ne afferma l'essenza divina: in tal modo la sacralità trasforma il quotidiano, facendolo collimare con l'extra mondano nel (e attraverso il) corpo stesso. Praticare tale purificazione del territorio, insomma, può essere inteso come una decostruzione capace di abbattere metonimicamente (LAKOFF, JOHNSON 1980) le concezioni che separano ambiente e organismo: è sacro colui che sta santificando ed è sacro ciò che viene santificato; è sacro l'atto della santificazione, tanto che il sacro diventa l'unico referente stabile e non dicotomico tra gli elementi dicotomici, l'unico interpretante e, per eccellenza, il metonimico "termine-che-sta-per" (*ibidem*). In tal modo possiamo pensare lo spazio stesso come incorporato in senso stretto: prodotto e produttore del corpo, è capace di plasmarlo ed esserne plasmato attraverso i moti dell'azione, della sensazione e dell'emozione. Uno degli esempi più emblematici di ciò è stato vedere Geoffrey benedire un veicolo a tre ruote, adornandone il finestrino con le polveri sacre *kumkum* e *vibhūti* allo stesso modo in cui adorna la fronte dei praticanti dopo la fine del rituale di offerta (*pūjā*) a Śiva. Un estratto dal diario di campo si rivolge proprio al compito di quest'ultimo:

Varcata la soglia del cortile esterno, in pietra, mi siedo ad aspettare l'inizio della cerimonia guardando il paesaggio che nel verde, nel marrone e nell'azzurro si estende a perdita d'occhio, lasciando intravedere qui e là piccoli agglomerati di case contadine o, indugiando con lo sguardo nel circondario, le strutture dell'*ashram* che sembrano crescere insieme alla foresta stessa come fossero sottobosco. A pochi passi da me c'è Geoffrey, [...] la stessa persona che, genericamente, percorre tutti i luoghi armato di

turibolo e incensi in gran numero per benedirli insieme agli esseri che li abitano; in questo momento sta spazzando il vialetto che conduce all'interno del tempio. Pian piano mi si avvicina, svolgendo il suo compito e, non appena abbastanza vicino da potermi parlare a bassissima voce, si china leggermente verso di me, chiedendomi: «do you know why I sweep the temple's floor every morning?». Sorridendogli, scuoto la testa: voglio sentire cos'ha da dirmi. «It's because each day a Buddha could walk on it. Maybe, today will be you!»<sup>5</sup>. Sorride con uno sguardo d'intesa e complicità, tornando a svolgere diligentemente la sua mansione mentre ridacchio tra me e me. Il tono era semiserio, non era quello di qualcuno che sta comunicando una sacra verità dottrinale, ma nemmeno quello di una battuta di spirito casuale o situazionale, di quelle che si fanno per sciogliere il ghiaccio (estratto dal diario di campo, 10 maggio 2019).

In quel momento Geoffrey non stava semplicemente spiegando il suo compito: lo stava al contempo svolgendo, anche nel comunicarmi quella frase. Sono infatti sicuro che non abbia percepito alcuna interruzione mentre sacralizzava il cortile del tempio non con un atto parziale, ma con la presenza tutta, espressa come un processo più che come una sostanza discreta. La sua frase istituisce una potenzialità inscritta in quel tempo e in quello spazio – la possibilità del riconoscimento di Dio, o dell'illuminazione. Il suo gesto è, così, al contempo prodotto e produttore della sacralità del suolo che spazza quotidianamente, parte integrante dell'atto di santificare e, al contempo, della cosa che viene santificata, collegando corpo, emozione e materialità in un unico continuum. Tornerò successivamente sulla connessione tra gli orizzonti culturali, l'ambiente e il corpo degli attori sociali; per adesso, torniamo alla materialità del nostro santuario.

L'*ashram* ospita il maestro e circa una cinquantina di residenti stabili, sia donne che uomini, a cui si aggiungono altri residenti occasionali e, in particolari periodi, una miriade di ospiti che visitano il posto, soggiornandovi anche per qualche giorno. Sorge in un territorio prevalentemente collinare, dove lo sterrato ocra cede terreno a infinite tonalità di verde, dal più scuro e legnoso al più chiaro e aspro: la ricca vegetazione si fa presto padrona di tutti gli spazi non attraversati dalle sottili stradine piene di brecciolino, ed è controllata dagli stessi residenti a causa dell'alto rischio di incendi durante i mesi estivi. L'aria qui è densa dei richiami dei grilli, delle rane e dei tanti altri non-umani che condividono questo spazio con gli ominidi: cani, gatti, carpe, rane, bisce, grilli. Alcune galline e un tacchino abitano poi in un ampio pollaio, diviso in due zone aperte e una al chiuso, dove varie file di bandiere tibetane sono lasciate svolazzare accanto alle *mūrti*<sup>7</sup> dei maestri riconosciuti dalla comunità. Qui Elen, una residente

Fig. 1<sup>6</sup>.

con occhi luminosi, capelli rasati e immancabili stivali da lavoro, compie la sua *sevā*. Elen è stata mia mentore nel pollaio: con pazienza infinita, mi ha insegnato a muovermi in quel luogo estraneo e imprevedibile.

Ho fatto da poco colazione: in silenzio, lentamente, fumo la prima sigaretta della giornata [...]. Sono ancora a metà quando mi arriva un messaggio Whatsapp da Elen, la donna che pazientemente mi ha introdotto alla prima *sevā*: la cura del pollaio dell'ashram. Do le ultime boccate alla sigaretta, poi la getto nel contenitore di vetro che raccoglie le cicche avviandomi verso il pollaio. Elen si prende cura di tutti gli animali dell'ashram, che si fidano di lei e la seguono come un'ombra: si rivolge continuamente a Radha, la cagnolina, ai tanti gatti o ai volatili del pollaio come fossero suoi pari, li chiama ciascuno per nome e conosce il linguaggio dei loro corpi a menadito. [...] Il re di questo pollaio non è un gallo: è invece un gigantesco tacchino di nome David, ed è con lui che bisogna negoziare la propria presenza nell'aia. Alto circa un metro e mezzo, con un becco lungo poco meno di una mia mano, David si aggira nell'aia tenendo sempre un occhio alle sue tre compagne, che agli occhi di un ominide apparirebbero come i suoi affetti – e le sue preoccupazioni – più grandi. Ma ci sono altri abitanti di questa zona dell'ashram: Surya, il gallo più anziano, poltrisce annoiato con un'ala fasciata, mentre altre galline beccano tutt'intorno. Nel frattempo, nello stesso pollaio, sonnacchia Supta, un gatto la cui cura rientrava

nei miei compiti [...]. La sua presenza, calma e sorniona, è completamente accettata dagli altri inquilini, che non si scompongono né interrompono i loro impegni se questo gli passa a fianco, del tutto indifferente. Elen mi spiega come approcciarsi al padrone del posto, David: dice che bisogna essere “vuoti”, cosicché quello senta tale qualità e non ansia o paura, che lo provocherebbero ad attaccare. A tal proposito, mi racconta di un ragazzo grande e grosso che, proprio perché ansioso nei confronti del possente David, ne attirava sempre l'ira e veniva rincorso per tutto il pollaio (estratto dal diario di campo, 18 aprile 2019).

Interessante è stato notare come Elen non attribuisse la responsabilità di questi eventi al volatile David, ma alle qualità interiori dell'essere umano incaricato di servirlo. Proprio perché questi lo temeva, e nutriva tale sentimento attraverso l'uso dell'attenzione, David reagiva, e lo inseguiva: David sentiva che quel ragazzo prendeva sul serio la sua paura, e così faceva lui stesso. Elen, con quel racconto, cercava di comunicarmi che *loro sanno*. Tramite un atto di soggettivazione – e nell'ambito di un orizzonte culturale che si basa sull'assenza di un soggetto stabile al di fuori del Dio non-differenziato – Elen, attingendo alla sua esperienza plasmata dal contesto, mi stava dicendo che quegli animali avrebbero saputo cosa io avrei sentito, e come avrei gestito quella sensazione. Avrebbero saputo, e incorporato questa conoscenza nel reagire di conseguenza. Pur essendo facilmente interpretabile come un processo di antropomorfizzazione, l'uso di questa sola categoria ci impedirebbe di cogliere la complessità delle percezioni e delle concezioni che si intrecciano nel produrre questa lettura. L'appercezione (cfr. CROSSLEY 2001: 132) di Elen nel guardare quel tacchino è invece attraversata da nozioni cosmologiche e soteriologiche, influenzata dall'esperienza e della pratica culturale, co-costruita nella relazione con il non-umano e con il non-differenziato attraverso una prassi insieme emozionale, simbolica e corporea.

Definire la mia posizione in quel luogo è stato dunque un processo graduale, che ha richiesto correzioni vicendevoli tra me e gli esseri che mi insegnavano a prendermi cura di loro. Ho dovuto imparare a muovere i miei passi con consapevolezza sotto l'attento sguardo di David, sempre posato su di me, pronto a minacciarmi non appena mi avesse percepito troppo vicino alle sue compagne; ho dovuto aprirmi ad essere istruito da quel tacchino in una comunicazione incorporata ed empatica (LOCKE 2017: 364) che aveva il rispetto e l'ascolto reciproco come presupposto. Solo in tal modo sarebbe stato possibile aggirarmi nel suo spazio: attraverso una capacità di comunicazione preverbale, eppure efficace nel trasmettere contenuti operativi, diventando quasi invisibile nel deambulare, sempre più minuto e composto

nell'usare il corpo in presenza di un essere che avrebbe potuto ferirmi gravemente, se lo avesse desiderato. Lentamente ho iniziato a comprendere il comportamento di Śurya, il gallo, incredibilmente pronto a riconoscere malattie e infezioni nelle sue compagne: era il suo modo di porsi nei loro confronti a comunicarmi, per primo, che qualcosa non andava. Allo stesso tempo, pulire la sua casupola dalle piume e dalle feci, aprirne le piccole finestrelle per il cambio d'aria stando attento a non spaventare nessuno degli ospitati, ha aiutato a concepire la mia pratica di servizio come una vera e propria *sevā*, un "lavoro senza sé" nei confronti di qualcosa che, come il mondo tutto, è metonimia e incarnazione del divino.

Tutto ciò ha comportato un «process of becoming» (HARAWAY 2008) instaurato tra me e gli abitanti del pollaio, che lentamente hanno iniziato ad abituarsi alla mia goffa presenza e alle mie incapacità, smettendo di temermi grazie all'*enskillment* (INGOLD 2000) fornitomi da Elen. Pian piano le nostre prossimità sono diventate più prossime, e più possibilità di dialogo sono andate dischiudendosi man mano. Tenere Śurya delicatamente da sotto la pancia, mentre Elen cambiava la fasciatura alla sua ala, ha fatto emergere la dimensione profondamente tattile e prossemica del rapporto interspecifico, in cui la pressione delle mani deve dosarsi tra forza e gentilezza nell'aggiustarsi alle necessità del loro ospite che scalcia e si ribella, secondo lei, proprio quando non sente sicurezza nell'altro; affermare una gallina per medicarla richiede pazienza e calma quanto fermezza e prontezza. Tra gli eventi che possono rappresentare gli esempi migliori di questa forma di comunicazione corporea e interspecifica, l'occasione dell'arrivo di una nuova mangiatoia è di certo quella che ricordo con più piacere. Presentatami con gioia da Elen, questo meccanismo consisteva in una scatola di metallo rialzata in cui inserire il cibo; sotto di questa, un pedale avrebbe consentito di aprirne il contenuto in qualsiasi momento. Elen era particolarmente felice, perché questo avrebbe consentito alle galline di nutrirsi autonomamente – il problema era insegnare loro la funzione di quel pedale. In mia presenza, Elen ha tentato di porre del cibo sul pedale per attirare la loro attenzione: prima l'una, poi l'altra, alcune hanno iniziato ad avvicinarsi, facendo scattare il meccanismo e vedendo così altro cibo rilasciato. È stato attraverso il tempo, i tentativi e i fallimenti che corpi umani e volatili sono riusciti a comprendersi, entrando in comunicazione. Mi piace credere che oggi, a distanza di anni, tutte abbiano imparato, e mangino autonomamente in quello spazio in cui le ho viste scorrazzare serene.

Nell'*enskillment* (INGOLD 2000) specifico che Elen ha cercato di farmi incorporare, insegnandomi insieme ai suoi compagni non-umani come mettere al servizio il mio corpo, rientrano tutte quelle dimensioni emicamente considerate come prodotte da un certo ambiente interiore, assimilabile alla meditazione e chiamato esso stesso *satsang* (stavolta inteso come qualità interiore più che come pratica culturale). Nelle pratiche locali, sensazioni come paura e inquietudine dovevano essere non già represses, quanto piuttosto slegate dall'attenzione somatica (CSORDAS 1997: 70) e dall'intenzionalità (cfr. ad es. CROSSLEY 2001), in modo da utilizzare quella stessa attenzione in un modo del tutto nuovo. In tal modo, attraverso un processo di «efficacia incrementale» (CSORDAS 1997: 60), diventava possibile un ascolto eccedente gli organi di senso uditivo, ma collocato nella stessa presenza di più corpi in relazione che hanno da imparare ad aggiustarsi vicendevolmente per comprendere le necessità dell'altro. È forse per questo che la stessa Elen, ascoltando le mie preoccupazioni circa la poca destrezza che mi contraddistingue, ha sorriso dicendomi «allora questa è proprio la *sevā* adatta te!»<sup>8</sup>. Il contatto, la comunicazione e la cura nei confronti delle entità non-umane è qui vissuta, come la *sevā* in generale, come un'occasione per approfondire la propria conoscenza del Sé – la Verità non-fenomenica e divina che si cela dietro l'illusione del sé empirico e della dualità. Questa Verità non-duale, emicamente, è percepita come *sat-cit-ānanda*, essere-coscienza-beatitudine (cfr. ad es. MAHARSHI 2012: 50), ed esperita come terreno esistenziale di qualsiasi forma di significato, concezione o percezione, precedente e assoluto da qualsiasi pratica utilizzabile per accedervi e al corpo stesso. In un pollaio dove le differenze tra dèi e galline divengono incerte, la cura emerge come una pratica proteiforme e vicendevole: non troviamo solo un concerto armonico tra guaritore e paziente, caratteristico dell'efficacia (cfr. PIZZA 2016), ma una performance che non può prescindere dagli elementi materiali e non materiali, biotici e abiotici che gravitano attorno alla relazione di cura, di cui essi stessi sono attori. Così le galline, il colore del cielo, l'odore delle feci, il suono del vento e il pompare del proprio cuore compongono un unico bandolo esperienziale che, colto all'interno di quell'uso particolare dell'attenzione somatica, permette la percezione (o il riconoscimento, in termini emici) di tale *sat-cit-ānanda* e della propria identità con essa. Tale forma di vicinanza interspecifica, insomma, fa parte della relazione di cura instaurata tra corpo e mondo attraverso l'abituazione alla pratica del *satsang* – è parte del *sāadhanā*<sup>9</sup> di Elen, ed è stato parte anche del mio. Nel frattempo, promuove un'alleanza sbilenca tra uomini e gallinacci, in cui è difficile stabilire quali siano le necessità e

per chi, chi sia simbiote di chi, e quale tipo di comunicazione si instauri (e se, del tutto): uomini e galline, in questo rapporto, ci guadagnano e perdono costantemente, ponendo in scacco una lettura puramente utilitarista e gerarchica della coevoluzione (cfr. ad es. HARAWAY 1991; TSING 2015). È importante sottolineare, insieme ad Anna Tsing (2015), l'importanza di non immaginare tali forme di vita come esterne o contrapposte al sistema economico e sociale in cui viviamo: sono piuttosto esistenze che si intrecciano su vari livelli con le traiettorie transnazionali del mercato, sopravvivendo nelle rovine capitaliste e, in alcuni casi, sfruttandone le meccaniche per sopravvivere. Nonostante questo, qui siamo ancora al livello della materialità vissuta, in cui la carne e gli oggetti sono intessuti di valori e storicizzati, piuttosto che essere inseriti nella catena di produzione dove ogni bene e individuo ha un valore definito solo in base alle leggi di mercato. Queste galline, diversamente dagli alberi osservati da Anna Tsing, vivono ancora nel pieno dell'indeterminatezza dell'incontro – sono attrici storiche piuttosto che «self-contained, equivalent, and unchanging objects» (TSING 2015: 168). Qui, i non-umani portano il nome delle divinità e sono percepiti come metonimie (cfr. LAKOFF, JOHNSON 1980) dell'Uno privo di forma; partecipano inoltre alla cosmologia e alla soteriologia degli esseri umani quanto questi partecipano ai loro processi di nascita, vita e morte.



Fig. 2.



A volte, in modo lesto e silenzioso, una piccola cagnolina di nome Radha, nota per essere particolarmente timorosa nei confronti di sconosciuti, rumori o gesti improvvisi, si introduceva nel tempio principale, dove silenziosamente sceglieva un cuscino su cui stendersi per seguire intere funzioni rituali. Radha è partecipe dello stesso percorso spirituale su cui sono incamminati i miei compagni umani, e il suo corpo è luogo di negoziazione religiosa per quanti lo incontrino. Questa cagnolina era infatti tanto nota per il suo comportamento pauroso che il maestro della comunità talvolta invitava alcuni dei suoi allievi più esperti ad avvicinarla, in un atto percepito come soteriologico tanto per l'umano quanto per il non-umano. Secondo lo stesso principio esposti da Elen riguardo le reazioni di David, e in forma amplificata dalla particolare soggettività riconosciuta a Radha, avvicinarla è una questione di stati emotivi condivisi, non individuali. Attraverso una forma di "osmotica della soggettività"<sup>10</sup>, Radha e il praticante sono compresi non solo come enti separati, ma anche in una forma di continuità ed echeggiamento costante all'interno dell'illusione del reale. L'essere capaci di avvicinarsi a quel non-umano era dunque compreso come indizio di una capacità di "svuotarsi" dai propri processi del sé, al punto da comunicarlo agli altri enti tramite un certo "profumo". Tale profumo non è inteso in senso olfattivo; piuttosto, con tale termine i residenti si riferiscono ad una complessa, stratificata e intersoggettiva appercezione dei processi del sé e della relazione più o meno identificativa intrattenuta con essi. Questa categoria emica, che emerge da una forma somatica di attenzione (CSORDAS 1997: 70), costituisce un continuum intersoggettivo tra i processi del sé, fondando la base percettiva e pratica di quella stessa "osmotica della soggettività" che collega umani e non-umani, entità biotiche e abiotiche alla stessa natura divina, allo stesso percorso soteriologico.

Attraverso la mia ricerca magistrale, sono giunto a osservare tale modalità di essere-nel-mondo in relazione all'emergenza di una «capacity for intimacy» (ivi: 157). L'antropologo Thomas Csordas utilizza questa categoria in relazione ad una pratica da lui osservata in ambito cristiano carismatico, chiamata *Resting in the Spirit*. In quei momenti, i fedeli si abbandonano ad un abbraccio divino che porta il loro corpo in uno stato di profondo rilassamento, cui funzione, nelle parole di Csordas, è di

cultivate a capacity for intimacy as an aspect of the sacred self. [...] I would suggest that this experience is neither surrogate nor a transitional intimacy, but a manifestation of genuine intimacy with a primordial aspect of the self that is the existential ground both for its fundamental indeterminacy and for the possibility of an intersubjective relationship – its otherness (CSORDAS 1997: 157).

L'affermazione di Csordas, che porta sulla scena un non troppo definito «primordial aspect of the self» (*ibidem*), ha le sue problematicità: tale passo può apparire come una grossolana generalizzazione delle dimensioni pratiche, sociali e simboliche del fenomeno religioso. Discutere dei processi del sé nel lavoro di Csordas, e di come questa categoria sia entrata in relazione alla mia ricerca di campo, aprirebbe purtroppo parentesi troppo ampie per essere richiuse in modo soddisfacente in questa sede. Piuttosto, ciò che mi interessa è sottolineare come la trascendente immanenza (NG 2016: 237) costituita dalle pratiche osservate svolgesse una funzione simile nell'*ashram* che ho visitato, sviluppando una capacità di intimità incorporata atta a plasmare gli statuti del sé e dell'incontro intersoggettivo.

Per delineare un'eticopolitica dell'intimità, ho bisogno di osservare la stessa relazione simbiotica uomo-gallina in un altro ambiente pratico e materiale, quello dell'industria di carne e uova, mostrando la continuità tra stati incorporati, rapporti interspecifici e ambiente. Quegli stessi esseri che, nell'*ashram*, hanno un nome divino ed una storia sono qui considerati oggetti secolari, alienati e privi di vita, semplici pezzi di carne in rapida crescita strappati alla storicità e all'indeterminatezza delle loro esistenze.

### *La portata eticopolitica della capacità di intimità*

Relazioni dalla storia millenaria, quelle tra ominidi e galline: queste hanno nutrito gli schiavi dei faraoni nella prima industria di uova di cui la storia si ricordi, hanno preso parte alla Pax Romana portata da Cesare in Inghilterra, dove oggi sono considerate di razza *ancient English* (HARAWAY 2008: 265); sono tutt'oggi al centro di scontri, scommesse e forme culturali di riproduzione identitaria (cfr. GEERTZ 2005). Sebbene poca ricerca sia stata fatta per osservare le galline al di là del loro ruolo di fornitrici di carne e uova, ad oggi sappiamo che queste sono dotate di personalità individuali capaci di comprendere le stratificazioni sociali e di controllare il proprio comportamento in vista di maggiori benefici; per complessità cognitiva, superano i bambini umani fino all'età di quattro anni (FRIEDRICH, WILSON 2015: 107)<sup>11</sup>. Quante fra loro sono colte nelle maglie della produzione industriale, attualmente, sono solite essere costrette in spazi troppo stretti per permettere loro di performare anche i più basilari comportamenti:

[w]hile hens require 1150-1876 cm<sup>2</sup> for some basic natural behaviors [...], space in cage systems is well below this, and in cage-free and free-range conditions space in structures is also highly limited, and many chickens may not leave these structures to go outside. These conditions can cause bone

weakness due to physical restriction, which results in a higher rate of fractures. Keel bone fractures are common, are correlated with behavior indicating pain, and one study found that hens with severe keel bone fractures compared with control had brain neuron indications of chronic pain and depression (CLEVELAND *et al.* 2021: 3).

Osservare in senso diacronico l'evoluzione della gallina da carne ne mostra, in breve tempo, una crescita spropositata rispetto alle sue antenate: geneticamente modificate dagli anni Cinquanta perché sviluppassero petti enormi, la loro massa è quintuplicata rispetto al ventesimo secolo; sono state osservate preferire il cibo con antidolorifici se data loro una scelta (HARAWAY 2008: 266-267; BENNETT *et al.* 2018). I ritmi di crescita insostenibili, connaturati al sistema economico nelle cui maglie sono catturate, vengono incorporati attraverso uno sviluppo di tessuti forzato e sproporzionato volto a trasformarle in «tasty (enough) young birds who are often enough unable to walk, flap their wings, or even stand up» (HARAWAY 2008: 267). Una gallina pronta alla macellazione, per peso in rapporto alla sua età e aspettativa di vita, ha generalmente subito una crescita dei tessuti paragonabile ad un bambino di due mesi del peso di trecento chili. Spesso impossibilitate a sedersi, a stare in piedi, o costrette a cannibalizzare le altre compagne a causa degli spazi ristretti che impediscono loro di beccare propriamente, queste galline sono confinate in una gabbia ben più limitata e dolorosa delle sbarre di ferro: è il loro stesso corpo ad essere una gabbia, nonché causa primaria della loro sofferenza (FRIEDRICH, WILSON 2015: 110-111). Problemi muscolo-scheletrici, sofferenza cronica e ferite continue le costringono in confini di piume, carne e nervi pulsanti di dolore. Tali individui sono costretti a questa esistenza in nome del consumo umano: nei primi anni del 2000 venivano consumate nel mondo circa 65.6 milioni di tonnellate di carne di pollo (HARAWAY 2008: 266); solo negli Stati Uniti, nel 2013, sono stati consumati circa 9 miliardi di polli e 300 milioni di tacchini (FRIEDRICH, WILSON 2015: 106).

In verità, il destino umano è legato a doppio filo a quello delle galline, al punto che gli ominidi imbrigliati nelle maglie della stessa industria non seguono un fato troppo dissimile. Infatti, in America, si contano approssimativamente 240.000 persone che lavorano al processamento del pollame; la maggior parte di questi sono lavori privi di specializzazione e a basso reddito, i cui lavoratori spesso appartengono a gruppi particolarmente vulnerabili come migranti e rifugiati. Nei casi peggiori, l'industria non fornisce loro alcuna assistenza medica nonostante questo lavoro causi disabilità permanenti, del tipo che impedisce di cercare altri lavori quando

non si è più in grado di tenere il ritmo della catena – in cui spesso bisogna appendere per le zampe un uccello vivo ogni 2,6 secondi circa. La linea di produzione non si ferma se un lavoratore esprime un disagio, che sia dolore o impellenza fisica: ne consegue che gli impiegati adottano strategie come evitare di idratarsi prima dei turni, o espletare le proprie funzioni tramite l'uso di indumenti assorbenti, direttamente nella linea di produzione. Spesso costretti a lavorare al buio, nella credenza che questo calmi gli uccelli, i lavoratori si feriscono con i macchinari; in aggiunta lottano comunque con gli stessi animali, che la penombra non distoglie affatto dall'odore della morte; così questi li beccano violentemente, esponendoli quotidianamente a urina e feci potenzialmente infette. Un elemento drammaticamente condiviso tra ominidi e gallinacci, nella loro simbiosi mercificata, sono i dolori cronici e i disordini muscolari e scheletrici (FRIEDRICH, WILSON 2015: 132-135). Così:

[t]he nature of the work, combined with a culture in the industry that reduces individual to commodities, leads [working] people to punch, kick, torment and urinate on animals who are [...] no different from the cats and dogs that many of us treat as family members (FRIEDRICH, WILSON 2015: 115).

La sofferenza emerge in tali contesti come un processo tanto culturale quanto interspecifico, collegando corpi umani e non-umani alle traiettorie sociali ed economiche in cui sono imbrigliati: i corpi di entrambe le specie s'intrecciano, e assorbono l'ambiente per poi esprimerlo tramite esperienze di malattia, abuso e sofferenza. Al contempo, nello stato dell'Oklahoma, centro nevralgico della produzione di pollame negli Stati Uniti, metà delle riserve di acqua pubblica sono pericolosamente inquinate da scarti di pollame (HARAWAY 2008: 267): la filosofa Donna Haraway, provocatoriamente, ci invita a «microwave sponges in your kitchens as often as the clean food cops advise; inventive bacteria will outwit you with their fowl alliances» (*ibidem*). Batteri che non si muovono lungo linee casuali ed entropiche, ma che seguono le traiettorie della sofferenza e dello sfruttamento, incarnando le conseguenze di una precisa interazione tra specie ed ecosistema e agendo come mediatori per il clima e l'inquinamento, incorporando «larger biological worlds and socialities» (PAXSON, HELMREICH 2014: 7). Così, mentre l'industria di carni animali rade al suolo interi habitat forestali per ottenerne pascoli, questo risulta in una maggiore produzione di metano; al contempo, il consumo eccessivo di carne è associato ad una eccessiva produzione di Trimetilammina-N-ossido da parte del microbioma umano, che a sua volta aumenta il rischio di problemi cardiovascolari (cfr. SONNEN-

BURG, SONNENBURG 2019). Non deve dunque sorprendere la correlazione, per quanto cauta, tra livelli di inquinamento dell'aria e tassi di esposizione e mortalità per Covid-19 (ZHU, HUANG, CAO 2020); come non sorprende la correlazione tra i periodi di quarantena nazionale e globale e il drastico abbassamento di particolato nell'aria (BERMAN, EBISU 2020; MUHAMMAD, LONG, SALMAN 2020). Al di là di una semplice comprensione olistica, queste prospettive ci aiutano ad evidenziare la co-costruzione tra pratiche e ambienti: così storia, cultura e politica possono essere lette in quanto clima, ambiente e salute e viceversa. In questo tipo di analisi, il concetto di *local biologies* può tornarci molto utile. Jörg Niewöhner e Margaret Lock si riferiscono con tale concetto alle modalità in cui l'esperienza incorporata della salute e della malattia sia plasmata dal corpo materiale, a sua volta determinato da variabili che si estendono dagli ambiti socio-individuali a quelli evolutivi e ambientali: «[t]he concept of 'local biologies' points to the inseparable entanglement of material and social processes» (NIEWÖHNER, LOCK 2018: 684) e sottolinea il corpo organico come situato, plasmato allo stesso modo della pratica e della conoscenza. Per esemplificare questo paradigma interpretativo, i due studiosi si rivolgono alle più recenti ricerche dell'epigenetica, intente a mostrare quanto i cambiamenti socio-ambientali abbiano ripercussioni genetiche che attraversano le generazioni. Mostrano così come l'esposizione ad un fattore di stress non cambi semplicemente la produzione ormonale, ma s'imprima nello stesso apparato regolatorio riconfigurandolo a livello individuale e generazionale: le variazioni epigenetiche echeggiano ben al di là dell'evento che le ha causate, trasmettendosi nella riproduzione delle cellule e degli stessi organismi che compongono (ivi: 686-687). E ci mettono in guardia dal leggere tali concetti in termini semplicemente interazionisti, credendo che sia la pelle a delimitare i confini del corpo (ivi: 692): piuttosto, ciò che Niewöhner e Lock vogliono mettere in luce è il processo co-constitutivo tra corpo e ambiente nel porre in essere stati incorporati, tra cui annoverano anche salute e malattia. Corpo e mondo non condividono così una relazione di scambio continuo, ma di diuturna co-creazione. L'antropologo Merrill Singer, trattando dell'influenza suina, scrive:

From the perspective of anthropology, the current rapid appearance and spread of emerging diseases among human population [...] appears in no small part to be a consequence of major environmental changes like deforestation and reforestation, intensification of agriculture, dam construction and irrigation, housing and road building, concentration of people in overcrowded and densely packed cities, the fast-paced movement of people around the planet, the global reorganization of food production following

an industrial model, the development of pathogenic resistance to overused and misused antibiotics, unregulated and unsustainable economic activities, and global climate change. [...] In other words, there are grounds for investigating whether the origin of the H1N1 influenza virus was tied to profit-oriented corporate farm production methods (SINGER 2009: 201-204).

La cosiddetta *third epidemiological transition* emerge come intimamente connessa alle pratiche umane e alle traiettorie ecologiche in cui queste hanno luogo: i sempre più frequenti contatti con pipistrelli selvatici, spesso usati come capro espiatorio per le diffusionsi epidemiche, sono da collegarsi alle pratiche di disboscamento massivo che cancellano i territori di questi mammiferi (cfr. McELROY, TOWNSEND: 96-98). Pratiche che, a loro volta, non possono che essere osservate in relazione ai metodi produttivi dell'industria: per quanto il suo impatto continui a crescere, aumenta proporzionalmente anche la sua richiesta di risorse quali terra, acqua ed energia (DJEKIC 2015: 61; CLEVELAND *et al.* 2021). Per tale ragione «[b]laming bats or civets is of little use and only serves to camouflage the underlying reasons for the next global health emergency» (CONTINI *et al.* 2020: 260). L'attuale pandemia globale, causata da un virus di origine zoonotica, ci richiama all'urgenza di osservare come tali fenomeni emergano dalla costante co-creazione tra insiemi di relazioni, dalla mutua plasmazione tra enti biotici, abiotici, modelli di consumo, pratiche sociali, culturali e politiche (cfr. QUAMMEN 2012; McELROY, TOWNSEND 2015; CONTINI *et al.* 2020; XU *et al.* 2020). Gli eventi di *spillover*, d'altronde, possono facilmente essere immaginati in relazione ad attività umane come la deforestazione (operata per espandere l'industria animale e incrementare l'urbanizzazione), l'alterazione degli ecosistemi e gli allevamenti intensivi, che hanno già dimostrato la loro pericolosità con la diffusione del virus H1N1, di origine suina (CONTINI *et al.* 2020: 259-260). Non basterà, dunque, un'analisi di singole specie o relazioni isolate: bisogna piuttosto pensare in termini di assemblaggi, intesi come «gatherings of ways of being [...] and] performances of livability» (TSING 2015: 157). Gli intrecci tra corpi di umani e non-umani sono così osservabili in relazione alle forme sociopolitiche in cui sono espressi, e che al contempo esprimono attraverso la performance corporea di malattia, sofferenza, salute e violenza, strutturando vere e proprie biologie locali (NIEWÖHNER, LOCK 2018) plasmate e plasmanti corpi e interi "mondi" di sofferenza (cfr. GOOD 1994). L'alienazione, come strappo degli enti dai loro mondi di vita per essere trasformati in beni di consumo, è riferibile tanto agli esseri umani quanto ai non-umani (TSING 2015: 121), ed è osservabile come espressione incorporata sia a livello interspecifico (focalizzandoci, ad esempio, sulle vite di ominidi o gallinacci)

che ambientale (sottolineando le relazioni tra particolari forme di vita e fenomeni ambientali). Abbiamo bisogno, come suggeriscono gli antropologi Frédéric Keck e Christos Lynteris (KECK, LYNTERIS 2018: 11), di pensare salute e malattia come costantemente implicate nelle interazioni tra umani e non-umani, e di riflettere criticamente sulle condizioni epistemiche, politiche ed economiche che plasmano i discorsi rivolti alla coesistenza tra umani e non umani. Una gestione *One Health* non può così prescindere dalle specificità delle particolari relazioni locali tra uomini, animali e ambiente, come mostra lo studio dell'antropologa Natalie Porter sulla gestione dell'influenza aviaria in Vietnam (PORTER 2013). «Zoonoses [...] expose interconnections between human and animal vitality, which require unique techniques for evaluating, regulating and fostering life across species» (ivi: 136-137). La salute deve essere affrontata a partire dal contesto che la esprime (cfr. NIEWÖHNER, LOCK 2018), nel quale le prossimità interspecifiche sono un fattore chiave: abbiamo bisogno di tempo per ascoltare storie intime e posizionate, per osservare le modeste e molteplici modalità in cui olobionti ed ecosistemi hanno imparato a sorreggersi.

L'antropologa Deborah Bird Rose è molto lucida nel suo sguardo: non ha riserve nel definire l'attuale crisi di estinzioni un «Earth-shattering disaster» (ROSE 2011: 5), tanto profonda da non poter essere risanata con facilità. Eppure, esprime con forza il nostro debito etico con tale situazione, un debito che viene ripagato volgendoci verso gli altri con responso-abilità. Leggendo Jacques Derrida (1930-2004), trova il suo maggiore timore nella produzione industrializzata di cadaveri da carne, essa stessa fulcro di genocidi di massa a livello interspecifico (ivi: 21).

The face of genocide and the face of extinction both disappear into a particularly deathful emptiness. Death is not turned back toward life, but rather becomes a journey of no return, an event with no future, a loss so absolute that terms like “nothingness” or “emptiness” seem wholly inadequate (ROSE 2011: 25).

Nel cercare risorse per scrivere la mia tesi di laurea, mi è capitato di leggere numerosi forum dedicati all'Advaita Vedanta<sup>12</sup>, in cui gli utenti sono soliti porre domande agli altri aprendo così il dibattito. In un'occasione, un utente ha avviato una discussione circa la dieta vegetariana, domandandosi se fosse in qualche modo necessaria alla piena comprensione dell'insegnamento di Śaṅkara<sup>13</sup>. Tanti utenti, provenienti da continenti anche molto distanti, hanno risposto utilizzando l'argomento dell'*ahimsā*, la non-violenza, trattandola al contempo come un mezzo di pratica e un prodotto della pratica stessa. Alcuni, con un'intuizione ironica, suggerì-

vano che Śāṅkara non avesse pensato ad insegnare a quanti vivessero nel polo nord, dove la coltivazione di cibi vegetali è proibitiva – toccando in tal modo un punto nevralgico dell’analisi, che prende in causa i processi globalizzanti e riduzionisti a cui sono stati sottoposti i testi e le pratiche di origine śāṅkariana. Nonostante ciò, la dieta vegetariana di un *advaitin* contemporaneo iscrive l’*ahimsā* su un piano completamente diverso: non basta non performare violenza, se le nostre azioni generano echi sempre più grandi di violenza man mano che si allontanano dal corpo che le ha messe in atto. Non mangiare carne prodotta dalle industrie globali, in questo contesto storico-economico, non rappresenta solo un atto di rinuncia alla violenza nei confronti di un altro essere vivente, bensì contiene un’azione con una portata politica globale, che sceglie di non nutrire meccanismi che agiscono violenza e genocidio istituzionalizzati, sistematizzati e naturalizzati – comportando inoltre gravi danni all’ambiente in cui vivono gli altri animali, quelli non ancora catturati da quelle industrie, tra cui ci siamo anche noi umani. Non mangiare quell’hamburger fornito dalle grandi industrie di crimine ecologico non significa dunque rinunciare ad una violenza nei confronti dei precedenti padroni di quell’ammasso di tessuti, ma rinunciare a sostenere quel sistema che tortura e uccide nove miliardi di esseri viventi l’anno (e parliamo solo dei polli) (FRIEDRICH, WILSON 2015: 106) per poi buttarne una sostanziale parte a causa della sovrapproduzione, producendo le grandi quantità di inquinamento che continuano a vessare il pianeta a livello globale (cfr. ad es. DJEKIC 2015; PETROVIC *et al.* 2015) nella forma di epidemie, estinzioni e fenomeni climatici. Non si tratta di un’astensione dalla violenza verso individui, ma verso intere specie e più: interi gruppi di relazioni ecologiche. Quale sofferenza, quali torture ruotano attorno alla produzione di questo bene di consumo? David Arthur Cleveland e i suoi colleghi (CLEVELAND *et al.* 2021) hanno provato a quantificarlo attraverso un semplice esperimento nel campus universitario di Santa Barbara, in California, sostituendo soltanto la maionese classica con una di origine vegetale, e unicamente per la colazione:

We found that the impact on chicken welfare of replacing egg-based mayonnaise with plant-based mayonnaise in the UCSB general dining case study was reduction in the number of chickens in the egg industry by 14 per year. The annual environment impact would also be reduced: greenhouse gas emissions by 0.11 MT of CO<sub>2</sub>e, irrigation water consumption by 14 m<sup>3</sup>, reactive nitrogen (Nr) by 4.0 kg, and land use by 0.03 ha. [...] If all UC campuses residential and general dining services did this 924 lives would be saved; environmental impacts would be reduced proportionately. [...] If there was a spillover of this change to the entire US population, egg production would



be reduced by 46 billion eggs per year, and the increased welfare and environmental impact would be 29,000 times that of the UC on-campus scenario (CLEVELAND *et al.* 2021: 10-11).

La relazione che intratteniamo con il mondo plasma quel mondo, insieme ai corpi che lo abitano, attraverso intrecci così ampi e stratificati da risultare imponderabili. Ma se ciò è vero, allora sarà possibile delineare la capacità di intimità come parte di una modalità di essere-nel-mondo (cfr. CSORDAS 1997, 2002), e immaginare la sua portata eticopolitica sui processi che plasmano umani, non-umani e ambienti. In tal modo la sua azione sullo schema corporeo, in quanto orientazione muscolare, emotiva e sensoriale (CSORDAS 1997: 65), mostra appieno il suo intreccio intersoggettivo, agendo simbioticamente con le entità biotiche e abiotiche che circondano – e costituiscono – il corpo stesso. Tale capacità esplose così dai confini delle relazioni di cura, emergendo nella responso-abilità di generare parentele (HARAWAY 2019) e diventando un impegno etico-politico, forma di resistenza incorporata alla struttura e ai suoi meccanismi di mercificazione, neoliberalizzazione e alienazione (cfr. NG 2016). La conseguenza è un intreccio di relazioni significative intessute attraverso i corpi e le specie, arrivando fino ai regni abiotici delle pietre, del vento e della pioggia, che tornano ad essere vivi o, come direbbero i miei compagni sul campo, Vita stessa. È importante, nella nostra analisi, non immaginare la vita come un sistema secondo rispetto all'ordine dei viventi: come scrive Bruno Latour, «there is one Gaia, but Gaia is not one» (LATOUR 2019: 670). Siano dunque accolte le divinità ctonie, siano accolte Pachamama, Tangaroa, A'akuluu-jjusi<sup>14</sup> (HARAWAY 2019: 145), sia accolta Aruñācala<sup>15</sup>, ma lo siano non come traduzioni totali, nuovi teologismi mascheranti una visione egemone e omogenizzante, bensì come sistemi particolari di interpretazione che mediano la nostra comprensione di una terra non più asettica e standard, ma vivificata e storicizzata (cfr. LATOUR 2016, 2019).

### *Il peso di un uovo e le responsabilità dell'incontro*

Con Deborah Bird Rose (2011), pur consapevole dell'incombere di un costante senso di paura e catastrofe nei discorsi sull'Antropocene, è possibile assumere un ulteriore punto di vista: è possibile muoverci dalla premessa per cui le persone salvano ciò che amano (ivi: 2). Edwin Ng (2016) sottolinea come il neoliberalismo non sia solo questione di traiettorie sociali e politiche: è, parimenti, una questione di pratiche individuali, di sentimenti e lessici che legittimano e riproducono costantemente quelle stesse



Fig. 3.

traiettorie. È il regime per cui non ci è possibile pensare a sistemi altri, che non implicino l'alienazione di umani e non-umani in nome del consumo predatorio; emerge dalle nostre pratiche quotidiane, che echeggiano ben al di là del nostro corpo individuale. È vero: si può essere nocivi a qualcosa pur amandola (ROSE 2011: 2-3), o la si può salvare senza necessariamente amarla. Eppure, la frase di Rose mi sembra un valido punto di partenza come antidoto all'alienazione, una buona speranza di riparazione nelle rovine del capitalismo.

I miei compagni sul campo percepiscono una continuità intima e sacra tra loro e gli enti non-umani che abitano l'*ashram*: anche loro sperimentano da vicino forme di parentela con entità biotiche e abiotiche (cfr. ROSE 2011; HARAWAY 2019). Sanno che quelle espressioni individuali sono incamminate sul loro stesso cammino, a cui partecipano tutti gli enti che si avvicendano nel *sādhanā*: le galline, come gli uomini, sono espressioni di Dio alla continua ricerca di se stesso attraverso le incarnazioni. La comprensione emica dell'unità di tutti i fenomeni non appare come effetto silenziante della diversità e della specificità: al contrario, proprio perché la divinità è incontrata come priva di qualità, essa può includere qualsiasi

diversificazione senza la necessità di silenziarne gli aspetti contraddittori. I corpi di quegli enti, così come la di loro percezione nonché lo stesso corpo che li percepisce, sono illusioni, ma tremendamente serie e utili al vicendevole avvicinamento a Dio. E, forse, una sottigliezza lessicale potrebbe distrarci sul ruolo di tale illusione: non da dimenticare o mettere da parte, nell'*ashram* ci si riferisce ad essa più spesso con il termine *līlā* ("gioco divino") che *māyā* (nel senso di "illusione"), cercando così di allontanare uno statuto ontologico negativo e di mostrarla come «il potere e il modo in base ai quali il *brahman* diventa mondo» (FRANCI 2020: 93). *Māyā*, in questo *ashram*, è contemporaneamente un ostacolo alla realizzazione della propria unità con Dio e il punto di partenza per raggiungerla; al contempo, è anche "illusione di essere illusi", poiché la realizzazione ultima è considerata la comprensione di non essere mai stati separati o diversi da quel Dio senza forma. La pratica dissolve così i confini del corpo individuale, assolvendo l'attenzione somatica dall'intenzionalità e trascendendo i processi del sé come ultimo orizzonte cognitivo e ontologico. Jeremy Carrette, studioso di religioni, legge Michel Foucault per arrivare a definire la spiritualità come «a process of shaping matter, of making bodies matter. [...] The body is valorized and theological dualism is eliminated in the creation of a 'spiritual corporality'» (CARRETTE 2000: 125-126). La spiritualità materializza una particolare tipologia di corpo attraverso la pratica quotidiana: l'efficacia incrementale (CSORDAS 1997: 60) è il fulcro di questo processo, in cui un corpo prende forma attraverso l'abituazione culturale ad un orizzonte di riferimento. Tale corpo non è materializzato solo in senso individuale – ed è questo il punto centrale: quel processo di formazione della materia cui si riferisce Carrette investe non solo il corpo, ma forse la materia tutta, che canta in ogni occasione della propria unità con Dio. Un dio che non è relegato alla trascendenza, ma che piuttosto è partecipe alla vita, alla morte e alla rinascita attraverso le sue forme diversificate, ed è presente in ogni ente biotico e abiotico.

God the man lives and dies as human, and thus he returns according to the Dingo law. That law cycles people through other animals. There is no way to return to the human world without first experiencing life as another kind of animal. And so we are challenged to open our minds to god the wild dog, the kangaroo, goanna, bird, crocodile. [...] This is a quantum god: attempts to pinpoint god once and for all within the system will forever elude us. [...] In the processes of extermination and extinction] the possibilities for god, as for all of us, become fewer because life is being deprived of future generations. Thus while the possibility of killing god seems terrible, Old Tim's dogsology acknowledges that god dies and comes back, dies and comes back. In a world in which life depends on death, god too has to die.

Death is not god's enemy. But in the current cascade of extinctions that has become the sixth great extinction event on Earth, god's future is being killed. Today the question is not "Was this you?" but the even more unbearable question: "Will you be able to keep coming forth?" (ROSE 2011: 105).

Ciò che è emerso dalla mia partecipazione alle pratiche dell'*ashram* è stata dunque una profonda partecipazione nei processi della vita e della morte di umani e non-umani, in una forma di cura che sovrappone utilità e sacralità nell'immediatezza della vita quotidiana. Così, proteggere la boscaglia dagli incendi è il prodotto di una precisa interazione tra una modalità di essere nel mondo, il suo ambiente, le traiettorie sociopolitiche e le forme di vita contigue, all'intersezione tra legislazioni nazionali, pratiche spirituali e processi co-evolutivi.



Fig. 4.

Nel raccogliere le uova dalle apposite casette, potevo sentire la graduale perdita di senso nello sguardo di quelle galline, una resa incomprensibile che passava attraverso il contatto tra i nostri sguardi. In un attimo, prendere quelle uova era divenuto appropriarsi di una parte dell'universo di quell'entità, ben conscia di non potermi arrestare. Mi sono sentito

responsabile di quell'azione, il mio corpo ne ha al contempo prodotto e sentito il peso. Cosa sia successo a quella gallina, in quel momento, non lo saprò mai. Ma conosco bene cosa è accaduto a me: quell'uovo, tra le mie mani, pesava come un tesoro e un fardello. Quell'uovo aveva una storia, aveva una proprietaria, era intessuto di relazioni, significati, valori: era proprietà di un individuo, parte della *sevā*, di una ricerca, di intrecci relazionali con altri abitanti dell'*ashram*, frutto di impegno, lavoro e tanto altro ancora.

In tal modo, è possibile pensare alla capacità di intimità come forma di responso-abilità, di cura attiva e interspecifica, che passi anche da quel re-incanto del mondo a volte paventato da autori come lo stesso Thomas Csordas (2007), che teme per le sue possibilità di legittimare e anzi rinforzare lo status quo. Timori, peraltro, che condivido del tutto, pur cercandovi un'ammenda insieme ad autori come Edwin Ng (2006: 31-37). Questi, insieme ad altri (cfr. ad es. CARRETTE, KING 2005), ci mostra come le forme di spiritualità globalizzate e contemporanee non siano mai davvero al riparo da una "neoliberizzazione" della pratica – e c'è chi ne incorpora alcune meccaniche, chi fonda la pratica stessa su un concetto neoliberale di persona, bene ed individuo. L'autore pensa al *White Collar Zen* e ai tanti altri esempi di pratica "intenzionalizzata": pratiche che, pur ispirandosi alle più varie tecniche di disidentificazione di matrice indiana, spingono per la creazione di "lavoratori più efficienti" o "persone di successo (economico)", per "liberarsi dallo stress della vita cittadina", "essere migliori collaboratori", "pensare positivo" e "dormire bene per svegliarsi davvero riposati", efficientemente pronti per un'altra giornata dedicata alla produzione di merci alienate da inserire nel flusso di domanda-offerta. Secondo Edwin Ng, nelle forme capitaliste e individualiste di spiritualità, il soggetto lavora sulla propria individualità per potenziarla attraverso valori di libera scelta e imprenditorialità (NG 2016: 31). In questo modo, queste pratiche rischiano di emergere come potere normalizzante (dove la "norma" è di basagliana memoria – una pratica volta, in fin dei conti, a creare migliori nutrienti per il parassita del neoliberismo, in forma di corpi produttivi, efficienti e felicemente obbedienti) (cfr. BASAGLIA 1982: 365-366). Nell'ottica di Ng è dunque auspicabile, per una tradizione spirituale, una presa in carico, una responso-abilità nei confronti di quelle meccaniche riproduttrici *dukkha* (la sofferenza individuale del buddhismo) a livello strutturale e istituzionalizzato (NG 2016: 181-182), incentivando proprio quei processi che conducono l'individuo ad una delusiva, infinita ricerca di una soddisfazione impossibile. Non possiamo salvare nessuno, se non coltiviamo

insieme modalità responso-abili di contatto con il mondo – se non riconosciamo che la nostra salute passa da quella delle galline e dei batteri, e che esistiamo tutti in quanto simbiotici indispensabili agli altri nel processo co-produttivo del presente.

Il Professor K, economista ambientale di Kyoto e interlocutore di Anna Tsing (2015: 182-183), ha portato i suoi studenti in campagna, per comprendere le abilità intrinseche alla vita contadina. Con loro ha iniziato a prendersi cura di una foresta locale. Scrive l'antropologa:

Because of the work they had already done, he said, [many different] life forms were beginning to come back. But all this was an ongoing labor of love. The sustainability of nature, he said, never just falls into place; it must be brought out through that human work that also brings out our humanity (TSING 2015: 183).

Una capacità di intimità, come tensione etica ed emotiva, riconsegna i corpi e gli assemblaggi alla storia, all'indeterminatezza dell'incontro, alla stratificazione delle loro relazioni e interdipendenze. «In the play of global power, indeterminate encounters are still important» (ivi: 213), poiché producono e sostengono modelli di vita che resistono nelle pieghe (e nelle piaghe) del capitalismo. Tale capacità, è bene sottolinearlo, non deve essere immaginata esclusivamente come un'amorevole vicinanza; spesso l'intimità assume colori più cupi. A volte si tratta di imparare a comunicare con una gallina, altre, si tratta di toglierle un uovo sotto i suoi occhi. Altre volte riguarda l'incedere attento e rispettoso in prossimità di David, il tacchino, altre ancora, potrebbe essere il guardarlo negli occhi mentre la vita vi scorre via. Non basteranno «[l]'ecologia, l'amore per le piante e per gli animali [... che] sono in realtà la compensazione morale di una distruzione colpevole dell'ambiente operata per soddisfare i bisogni materiali generati dal consumismo» (CATERINI 2019: 258). Servirà invece una responso-abilità posizionata, in grado di impegnarsi nell'atto di uccidere in senso storico e morale, piuttosto che semplicemente economico. «An ethical response to the call of others does not hinge on killing or not killing. It hinges on taking responsibility for one's actions» (ROSE 2011: 18). Vita e morte si sono sempre sostenute a vicenda: il solo comandamento è di non distogliere lo sguardo dall'animale che muore (ivi: 26).

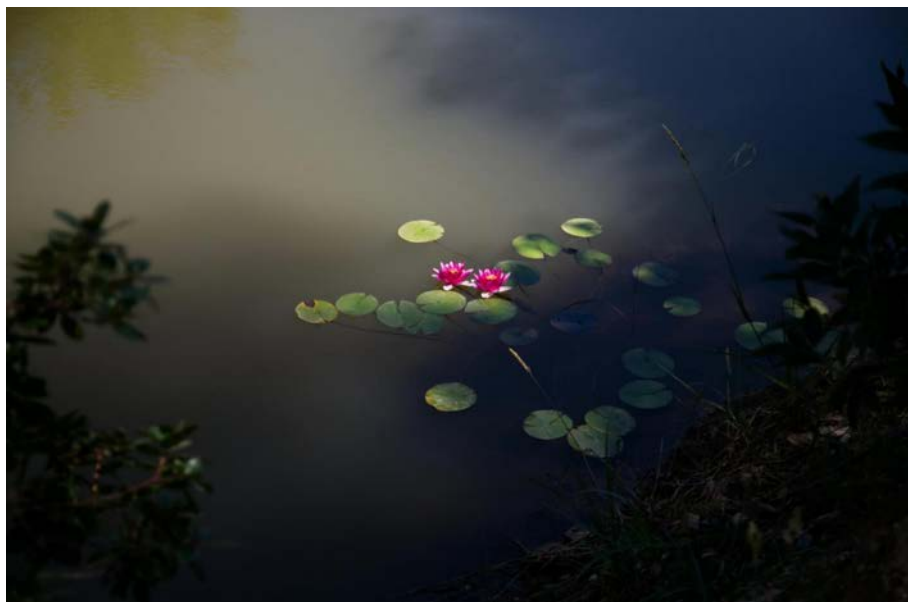


Fig. 5.

### *Nelle mani degli altri*

La scoperta della frequenza delle relazioni simbiotiche in natura sta portando le scienze biologiche a ridefinire i confini dell'individuo. La zoologia, ad esempio, comprende oggi gli animali come aggregati di tante specie diverse che vivono, si sviluppano ed evolvono insieme: «animals are symbiotic complexes of many species living together. [...] Indeed, the development of both vertebrates and invertebrates (especially larval and postembryonic development) is predicated on intimate relations with microbes» (GILBERT, SAPP, TAUBER 2012: 326-328). È ormai paradigmatico l'esempio dell'*Euprymna scolopes*, un piccolo calamaro che si affida ad un organo bioluminescente per nascondersi dai predatori. Tale bioluminescenza è provocata dai batteri *Vibrio fischeri*, che devono penetrare e proliferare nel suo epitelio ventrale perché tale fenomeno si manifesti. Senza i batteri l'organo non si sviluppa, ed il povero calamaro è lasciato in balia dei predatori (cfr. McFALL-NGAI *et al.* 2012). Allo stesso modo, il latte materno contiene abbondanti oligosaccaridi indigeribili per l'infante, ma utilissimi ai suoi bifidobatteri gastrointestinali: «oligosaccharide structures and their abundance [are] a key element in evolution's strategy to establish and

guide the human infant microbiome» (ZIVKOVIC *et al.* 2011: 4657). Una madre non nutre così individui, ma olobionti, interi gruppi di relazioni tra esseri. Il biologo Scott Gilbert, considerando le relazioni simbiotiche rispetto all'evoluzione, scrive: «[t]his view of evolution would link these species together as a single coevolving unit, because the fitness of each species would rely on its interactions with the other species in the symbiosis» (GILBERT *et al.* 2010: 673). Tali rapporti di co-costruzione non sono determinati esclusivamente dalla nuda materia: anch'essi sono storici, e riguardano l'indeterminatezza dell'incontro quanto le condizioni storiche e ambientali che producono questi incontri. Lo sguardo dell'antropologia, su questa tela, è indispensabile e insostituibile, poiché capace di osservare precisamente le condizioni degli olobionti in relazione alle traiettorie strutturali, mostrando come determinate forme di esistenza producano le condizioni di tali incontri. Cos'è d'altronde un evento epidemico, se non l'incontro tra particolari forme di vita, modelli di produzione, e ambiente? Abbiamo bisogno di storie così grandi e piccole insieme da «contenere la complessità e mantenere gli argini e i confini aperti e affamati di nuove e vecchie connessioni» (HARAWAY 2019: 146). Performare intimità, forse, potrebbe davvero aiutarci ad imparare a vivere insieme alle ferite di Gaia.



Fig. 6.



Elen, insegnandomi a lavorare con e per quei volatili, mi ha voluto mettere in guardia: le galline lo sanno. Anche i batteri lo sanno, e la notizia è sicuramente diffusa da tempo nei regni abiotici dei minerali, dei corsi d'acqua e dei venti: «our lives are held in the hands of others; without them there is no us» (ROSE 2011: 145). Le mani degli altri curano e afferrano, condividono e uccidono, e nell'intreccio di queste la vita pulsa, grida, si contrae ed espande, si duplica e continua.

[S]ymbiosis and evolution are not separate phenomena. Evolution shapes and selects for symbiosis, while organisms in symbiotic relationships evolve to accommodate each other. Although there is tension between the needs of the individual organisms and the relationships among the symbionts, symbioses continue to exist, implying that symbiosis increases the overall fitness of the individual species involved (GILBERT *et al.* 2010: 676).

Comprendendo questo, scopriremmo che la natura potrebbe non selezionare individui, ma relazioni (GILBERT *et al.* 2010: 673), e che non tutte le nostre relazioni sono papabili per la sopravvivenza. Non da molto alcune fantasie futuristiche hanno conquistato nuova materialità, promettendoci una casa su Marte prima della fine del secolo. Ma un universo vuoto e meccanico si traduce troppo facilmente in merce di libero scambio. Forse invece, consapevoli di dove l'oggettivazione ci abbia portato, abbiamo bisogno di soggettivizzare l'universo (LE GUIN 2017: M16), pensando i fiumi, le foreste e le montagne come compagne, piuttosto che risorse. Queste sono il sostrato di moltitudini di relazioni che si sostengono a vicenda, sostenendone altre a loro volta: se una cade, pian piano altre cadranno. Queste relazioni importano, perché pongono in essere le condizioni per la sopravvivenza della nostra stessa specie. E lo sviluppo non potrà sostituirle; non potrà sostituire il ritmico cadere della pioggia quando bussava alle case dei vermi. Voglio credere che Old Tim, il vecchio filosofo aborigeno interlocutore di Deborah Bird Rose (2011), non sarebbe capace di compiere, né di assistere ad un genocidio. Qui, riassunta, è la portata eticopolitica di una capacità di intimità, che regola non solo corpi e relazioni fra corpi, ma s'inquadra in una rete di assemblaggi così ampia da risultare imponderabile.

Le persone credono di salvare ciò che amano: in realtà, salvano mondi di relazioni molto più ampi e complessi. Salvano ecosistemi, assemblaggi, e mentre quelli s'accrescono altri avvizziscono e cadono. Vita e morte si tengono per mano in questa danza, collegando gli esseri in intrecci così stratificati da essere solo superficialmente compresi dagli occhi che li osservano. Le due non si contrappongono: non conoscono i polverosi, arrugginiti dualismi del nostro pensiero. In questo modo, la morte è vita "lasciata in

eredità” (ROSE 2011) agli altri, ai vermi che nutrono le rane, le quali nutrono i serpenti, i quali nutrono i rapaci che nutriranno i cacciatori. «[È] la nostra morte a garantire l’immortalità del tutto» (CAFFO 2017: 95), e in tale processo a nessuno è permesso vivere o morire da solo.

## Note

<sup>(1)</sup> Per ragioni di anonimato, non posso fornire l’esatta collocazione geografica del santuario che ha ospitato la mia presenza di antropologo sul campo, intento a raccogliere i dati che avrebbero dovuto fornire le basi alla sua tesi di magistrale. Così lo collocherò in un continente immaginario che chiamerò Euramerica, per darvi un’idea, per quanto vaga, della sua reale collocazione. L’anonimato è stato previsto in fase di negoziazione dell’accesso al campo; la scelta è stata mirata a garantire maggior protezione ad un’istituzione molto nota nel panorama della spiritualità *Non-Traditional Modern Advaita*, facilitando al contempo l’accesso del ricercatore.

<sup>(2)</sup> Per una più completa trattazione della *sevā* rimando a V.R. PATEL 2012.

<sup>(3)</sup> Tutti i nomi di persone o animali sono da considerarsi inventati ai fini dell’anonimato.

<sup>(4)</sup> È qui piuttosto comune trovare delle poltrone che attendono il maestro della comunità e al contempo ne richiamano la presenza incorporata.

<sup>(5)</sup> La conversazione non è stata registrata, ma annotata a memoria sul mio diario con qualche ora di distanza.

<sup>(6)</sup> Tutte le immagini sono state gentilmente fornite dall’*ashram* che ha ospitato la mia ricerca di campo.

<sup>(7)</sup> Immagini sacre.

<sup>(8)</sup> La conversazione non è stata registrata, ma annotata a memoria sul mio diario con qualche ora di distanza.

<sup>(9)</sup> Percorso spirituale.

<sup>(10)</sup> Termine preso in prestito da uno dei miei compagni sul campo, un uomo dallo sguardo vispo e bruno e il sorriso luminoso che ha scelto il nome “Sonu”. È doveroso sottolineare che, nell’usare questo termine, Sonu si riferisce agli stati emotivi condivisi all’interno del *sangha*, la comunità monastica. Nonostante ciò, più volte gli attori sociali hanno avuto modo di spiegarmi come le entità non-umane fossero anch’esse in qualche modo parte del *sangha*; per tale ragione, sento di potermi arrischiare ad estenderlo a questi. È inoltre importante notare in questo contesto come il termine “*sangha*” non sia originario delle tradizioni Advaita, in cui per riferirsi alla comunità monastica si usa il termine “*ashrama*”. L’appropriazione di lessici e pratiche, in questo caso del buddhismo, è una tendenza caratteristica dei movimenti *Non-Traditional Modern Advaita* (cfr. LUCAS 2014: 8).

<sup>(11)</sup> Nel riportare questi dati non posso non esprimere, con il filosofo Roberto Marchesini (2016), un certo disappunto. L’autore, infatti, nota come a partire dagli anni ’80 siano proliferati gli studi sulla coscienza e la soggettività negli animali, «[c]on il rischio di affidare la soggettività alla coscienza in una corsa assurda che cerca di emancipare l’animale dalla reificazione attraverso l’antropomorfismo» (MARCHESINI 2016: 80-81). Come lui, non sono convinto della necessità di misurare capacità antropomorfe giudicando, di fatto, la soggettività animale attraverso scale riduzioniste e antropocentriche. Nonostante ciò, sono anche convinto che tali dati possano aiutare lo sforzo immaginativo di chi, spontaneamente, non è spinto a presumere la soggettività e la capacità di azione in una gallina.

<sup>(12)</sup> La fonte di ispirazione per queste riflessioni è venuta dai molti autori di una discussione nel gruppo Facebook “SHANKARA ADVAITA VEDANTA”: <https://www.facebook.com/groups/Sankara-advaita/> (agg. al 05/05/21).

<sup>(13)</sup> Figura fondativa per la tradizione del *Vedānta* (cfr. ad es. FRANCI 2005: 119-120) e tutt’oggi riferimento per molte scuole *Traditional* e *Non-Traditional Modern Advaita*. Per una completa discussione sulle differenze e sulle somiglianze delle due correnti, si confronti LUCAS 2014.

<sup>(14)</sup> Rispettivamente: dea andina associata alla terra e al tempo; divinità Maori legata al mare e alla pesca; madre generatrice del creato secondo gli Inuit (HARAWAY 2019: 237-238).

<sup>(15)</sup> Incarnazione del dio Śiva nella sensibilità del maestro Advaita Ramana Maharshi (cfr. MAHARSHI 2012).

## Bibliografia

BASAGLIA F. (1982), *Scritti. II, 1968-1980. Dall’apertura del manicomio alla nuova legge sull’assistenza psichiatrica*. Einaudi, Torino.

BECKERLEGGE G. (2006), *Swami Vivekananda’s Legacy of Service: a Study of the Ramakrishna Math and Mission*, University Press, New Delhi.

BECKERLEGGE G. (2011), *Seva (Service to Humanity): a Boundary Issue in the Study of Recent and Contemporary Hindu Movements*, “Man in India”, Vol. 91 (1): 39-56.

BENNETT C.E., THOMAS R., WILLIAMS M., ZALASIEWICZ J., EDGEWORTH M., MILLER H., COLES B., FOSTER A., BURTON E.J., MARUME U. (2018), *The Broiler Chicken as a Signal of a Human Reconfigured Biosphere*, “Royal Society Open Science”, Vol. 5 (12): 1-11.

BERMAN J.D., EBISU K. (2020), *Changes in U.S. Air Pollution During the COVID-19 Pandemic*, “Sciences of the Total Environment”, Vol. 739: 139864.

CAFFO L. (2017), *Fragile umanità*, Einaudi, Torino.

CARRETTE J.R.F. (2000), *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Routledge, London.

CARRETTE J., KING R. (2005), *Selling Spiritualities. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London.

CATERINI F. (2019 [2016]), *Colpi di scure e sensi di colpa. Storia del disboscamento della Sardegna dalle origini a oggi*, Carlo Delfino, Sassari.

CLEVELAND D.A., GEE Q., HORN A., WEICHERT L., BLANCHO M. (2021), *How Many Chickens Does It Take to Make an Egg? Animal Welfare and Environmental Benefits of Replacing Eggs with Plant Foods at the University of California, and Beyond*, “Agriculture and Human Values”, Vol. 38 (1): 157-174.

CONTINI C., DI NUZZO M., BARP N., BONAZZA A., DE GIORGIO R., TOGNON M., RUBINO S. (2020), *The Novel Zoonotic COVID-19 Pandemic: An Expected Global Health Concern*, “The Journal of Infection in Developing Countries”, Vol. 14 (3): 254-264.

CROSSLEY N. (2001), *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, Routledge, London.

CSORDAS T.J. (1997), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California, Los Angeles.

CSORDAS T.J. (2002), *Body / Meaning / Healing*, Palgrave Macmillan, Los Angeles.

CSORDAS T.J. (2007), *Global Religion and the Re-Enchantment of the World. The Case of the Catholic Charismatic Renewal*, “Anthropological Theory”, Vol. 7 (3): 235-241.

- DELLA CASA C. (a cura di) (1976), *Upaniṣad*, UTET, Torino.
- DJEKIC I. (2015), *Environmental Impact of Meat Industry – Current Status and Future Perspectives*, "Procedia Food Science", Vol. 5: 61-64.
- FRANCI G.R. (2005), *L'induismo: la cultura e le tradizioni dell'Oriente indiano*, Il Mulino, Bologna.
- FRANCI G.R. (2020), *La Bhakti. Mistica e devozione nelle tradizioni indiane*, a cura di MARCHIGNOLI, S., Unicopli, Milano.
- FRIEDRICH B., WILSON S. (2015), *Coming Home to Roost: How the Chicken Industry Hurts Chickens, Humans, and the Environment*, "Animal L.", Vol. 22 (103): 103-164.
- GEERTZ C. (2005), *Deep play: Notes on the Balinese Cockfight*, "Daedalus", Vol. 134 (4): 56-86.
- GIBRAN K. (2013 [2001]), *Gesù figlio dell'uomo*, Feltrinelli, Milano.
- GILBERT S.F., McDONALD E., BOYLE N., BUTTINO N., GYI L., MAI M., PRAKASH N., ROBINSON J. (2010), *Symbiosis as a Source of Selectable Epigenetic Variation: Taking the Heat for the Big Guy*, "Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences", Vol. 365 (1540): 671-678.
- GILBERT S.F., SAPP J., TAUBER A.I. (2012), *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, "The Quarterly Review of Biology", Vol. 87 (4): 325-341.
- GOOD B.J. (1994), *A Body in Pain: The Making of a World of Chronic Pain*, pp. 29-48, in DEL VECCHIO GOOD M.J., et al. (a cura di), *Pain as Human Experience: an Anthropological Perspective*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- HALBFASS W. (1988), *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- HALBFASS W. (1995), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. SUNY Press, Albany.
- HARAWAY D. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Free Association Books, London.
- HARAWAY D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- HARAWAY D. (2019), *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- INGOLD T. (2004 [2001]), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- KECK F., LYNTERIS C. (2018), *Zoonosis: Prospects and Challenges for Medical Anthropology*, "Medicine Anthropology Theory", Vol. 5 (3): 1-14.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (1980), *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (1999), *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York.
- LATOUB B. (2016), *Why Gaia is not a God of Totality*, "Theory, Culture & Society", Vol. 34 (2-3): 61-81.
- LATOUB B. (2019), *Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia is so Hard to Understand*, "Critical Inquiry", Vol. 45 (3): 659-680.
- LE GUIN U.K. (2017), *Deep in Admiration*, pp. M15-M21, in TSING A., SWANSON H., GAN E., BUBANDT N. (a cura di), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

- LOCKE P. (2017), *Elephants as Persons, Affective Apprenticeship, and Fieldwork with Nonhuman Informants in Nepal*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory", Vol. 7 (1): 353-376.
- LUCAS P.C. (2014), *Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and their Traditional Modern Advaita Critics*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions", Vol. 17 (3): 6-37.
- MAHARSHI R. (2012), *Opere*, Ubaldini, Roma.
- MARCHESINI R. (2016), *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano, Udine.
- McELROY A., TOWNSEND P.K. (2015), *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, Westview Press, Boulder.
- McFALL-NGAI M., HEATH-HECKMAN E.A., GILLETTE A.A., PEYER S.M., HARVIE E.A. (2012), *The Secret Languages of Coevolved Symbioses: Insights from the Eurpymna Scolopes-Vibrio Fischeri Symbiosis*, "Seminars in Immunology", Vol. 24 (1): 3-8.
- MILANETTI G. (1988), *Il Divino Amante. La pratica spirituale indiana della via d'amore*, Ubaldini, Roma.
- MUHAMMAD S., LONG X., SALMAN M. (2020), *COVID-19 Pandemic and Environmental Pollution: A Blessing in Disguise?*, "Sciences of the Total Environment", Vol. 728: 1-4.
- NG E. (2016), *Buddhism and Cultural Studies. A Profession of Faith*, Palgrave Macmillan, London.
- NIWÖHNER J., LOCK M. (2018), *Situating Local Biologies: Anthropological Perspectives on Environment/Human Entanglements*, "BioSocieties", Vol. 13 (4): 681-697.
- PATEL VED R. (2012), *Engaging in the World: Sevā in Hindu Bhakti Traditions*, University of Florida, Gainesville.
- PAXSON H., HELMREICH S. (2014), *The Perils and Promises of Microbial Abundance: Novel Natures and Model Ecosystems, from Artisanal Cheese to Alien Seas*, "Social Studies of Science", Vol. 44 (2): 165-193.
- PETROVIC Z., DJORDJEVIC V., MILICEVIC D., NASTASJEVIC I., PARUNOVIC N. (2015), *Meat Production and Consumption: Environmental Consequences*, "Procedia Food Science", Vol. 5: 235-238.
- PIZZA G. (2016 [2005]), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PORTER N. (2013), *Bird Flu Biopower: Strategies for Multispecies Coexistence in Việt Nam*, "American Ethnologist", Vol. 40 (1): 132-148.
- QUARANTA I., FORTIN S., MINELLI M. (a cura di) (2018), *Assemblages, Transformations and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.
- REMOTTI F. (2013), *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
- ROSE D.B. (2011), *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- SEVERI C. (2004), *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- SINGER M. (2009), *Pathogens Gone Wild? Medical Anthropology and the 'Swine Flu' Pandemic*, "Medical Anthropology", Vol. 28 (3): 199-206.
- SONNENBURG J.L., SONNENBURG E.D. (2019), *Vulnerability of the Industrialized Microbiota*, "Science", Vol. 366 (6464): 1-8.
- TSING A. (2015), *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- TSING A., SWANSON H., GAN E., BUBANDT N. (a cura di) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

VALPEY K. R. (2006), *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaisnava Mūrti-Sevā as Devotional Truth*, Routledge, New York.

XU J., ZHAO S., TENG T., ABDALLA A. E., ZHU W., XIE L., WANG Y., GUO X. (2020), *Systematic Comparison of Two Animal-to-Human Transmitted Human Coronaviruses: SARS-CoV-2 and SARS-CoV, "Viruses"*, Vol. 12 (2): 244.

ZHU Y., XIE J., HUANG F., CAO L. (2020), *Association between Short-Term Exposure to Air Pollution and COVID-19 Infection: Evidence from China*, "Sciences of the total environment", Vol. 727: 1-7.

ZIVKOVIC A. M., GERMAN J. B., LEBRILLA C. B., MILLS D. A. (2011), *Human Milk Glycobiome and its Impact on the Infant Gastrointestinal Microbiota*, "Proceedings of the National Academy of Sciences", Vol. 108 (1): 4653-4658.

## Scheda sull'Autore

Alessandro Guglielmo è nato a Gaeta (LT) nel 1995. Dopo aver conseguito la laurea triennale in "Antropologia, Religioni e Civiltà Orientali" presso l'Università di Bologna, ottiene la laurea magistrale presso il corso di "Antropologia Culturale ed Etnologia" dello stesso ateneo, nel marzo 2020. La sua tesi, intitolata *And the Wor(l)d Became Flesh. Corpo, cura e intersoggettività: un'antropologia del satsang*, ha coniugato gli studi sulle vie di salvezza del subcontinente indiano con i paradigmi dell'antropologia medica. Ha così esplorato le nozioni di corpo, cura e intersoggettività attraverso l'etnografia di un santuario Advaita euroamericano. Tramite l'approccio della fenomenologia culturale ha osservato il funzionamento della percezione e dell'intersoggettività nella costituzione di una relazione di cura. Tale sguardo, insieme ad una cornice multi-specie, ha fatto emergere la cura come funzione dei processi culturali, collegandola in senso ecologico alle entità biotiche e abiotiche che si intrecciano attorno ad una specifica modalità di essere-nel-mondo.

## Riassunto

*Di dèi, umani e galline: coltivare intimità per vivere con le ferite di Gaia*

Attraverso questo articolo delinea le possibilità eticopolitiche della capacità di intimità. Tale capacità, già osservata nel contesto delle pratiche cristiane carismatiche, è considerata connaturata alla costituzione di un "Sacred Self", ed è stata osservata come costituente modelli incorporati di incontro intersoggettivo. Sfruttando la mia esperienza di campo in un santuario Non-Traditional Modern Advaita, una scuola spirituale basata sulla non dualità, osserverò tale capacità esplodere dai confini individuali costituendo modelli di relazione con il mondo. Mostrerò così come la capacità di intimità possa plasmare processi di cura incorporati a livello interspecifico.

*Parole chiave:* Advaita, Antropologia medica, Antropologia ecologica, Etnografia multispecie, Care

## Resumen

De dioses, humanos y gallinas: cultivar la intimidad para vivir con las heridas de Gaia. A través de este artículo defino las posibilidades ético-políticas de la capacidad de intimidad. Esta capacidad, vista en el contexto de las prácticas cristianas carismáticas, es considerada en la naturaleza misma del “Sagrado Yo” y ha sido observada como la que constituye modelos integrados de encuentro intersubjetivo. Aprovechando mi experiencia de investigación directa en un santuario “Advaita moderno, no-tradicional”, una escuela espiritual basada en la no dualidad, observaré esta capacidad de explotar desde los límites individuales creando modelos de relaciones con el mundo. Enseñaré así como la capacidad de intimidad puede editar procesos de cuidado encarnados a nivel interespecífico.

*Palabras clave:* Advaita, Antropología médica, Antropología ecológica, Etnografía multiespecies, Care.

## Resumé

Des dieux, des humains et des poules: développer l’intimité pour vivre avec les blessures de Gaia

Au moyen de l’article, je décris les possibilités éthico-politiques de la capacité d’intimité. Cette capacité, déjà observée dans des contextes des bonnes pratiques Christiane, est considérée comme inhérente à la création d’un “Soi Sacré”, et a été observée comme base des modèles de rencontre intersubjective. Grâce à mon expérience de terrain dans un sanctuaire Non-Traditional Modern Advaita, une école spirituelle basée sur la non-dualité, j’aurais la possibilité cette capacité d’explosion des frontières individuelles, qui formant des modèles de relation avec le monde externe. J’aurais la possibilité de montrer ainsi comment la capacité d’intimité peut générer des processus de soins incarnés de manière interspécifique.

*Mot-clé:* Advaita, Anthropologie médicale, Anthropologie écologique, Ethnographie multi-espèces, Care





## *Guarire un vulcano, guarire gli umani*

*Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario  
alle pendici del Vesuvio*

**Giovanni Gugg**

Université Paris Nanterre;  
Università di Napoli “Federico II”  
[giovanni.gugg@unina.it]

### Abstract

*Healing a Volcano, Healing Humans. Elaborations of Ecological and Health Risk on the Slopes of Vesuvius*

Living in a volcanic area means having a relationship with the territory that makes particular use of historical ties, collective memory, scientific interpretations, political positioning, legal norms, media discourse and emergency planning. It is a social process that produces a variety of risk elaborations, obviously the result of selections and priorities. Among the factors involved are ecological and health concerns which, in the case of Vesuvius, relate to rubbish dumps, rubbish fumes, electromagnetic pollution and forest fires. Ethnographic observation has made it possible to reconstruct the historical dynamics and power tensions of issues that have lasted for decades and affect the daily lives of the inhabitants.

*Keywords:* Vesuvius, risk, emergency, social movements, eco-sustainability

### Introduzione

Dopo l'ultima eruzione vesuviana del marzo 1944, i cinquant'anni fino al 1995, anno dell'istituzione della “zona rossa” e dell'ente Parco nazionale del Vesuvio, sono stati un lungo periodo di risanamento e di urbanizzazione, in cui la relazione tra gli abitanti e l'ecosistema vulcanico è radicalmente mutato. L'esperienza maturata in Italia, e non solo, è che il momento più critico dopo un disastro è quello della ricostruzione (NIMIS 2009: 12), ossia la fase in cui si tenta di recuperare un rapporto col territorio, di sanare le ferite causate dalla calamità. A partire dagli anni Cinquanta, intorno al Vesuvio ci si è trovati nella preoccupante situazione in cui la riedificazione post-eruttiva (che, tra l'altro, è stata anche post-bellica e, dopo il 1980, post-

sismica) non si è limitata al recupero di quanto sommerso dalla lava o raso al suolo dai crolli, avvenuti per il peso della cenere sui tetti, per i bombardamenti, per le scosse telluriche, per la faticenza delle strutture. Piuttosto, spinto dalla logica dell'economia della catastrofe (GIGLIA 1997; FARINELLA, SAITTA 2019), il rifacimento urbano si è tramutato in una cementificazione estesa e disordinata – specie sulla fascia costiera – che ha fuso tra loro i centri abitati, costruendo una «città vesuviana» (VELLA 2002) senza piano e senza ratio, tra vuoti legislativi, deroghe normative e abusivismo: un vasto «sfasciume urbano» ha creato «paesaggi di paura» (LAMBERTI 2011), le cui vittime principali sono i classici soggetti deboli: tutti coloro che non possono permettersi un'alternativa o anche solo degli spostamenti minimi, dunque soprattutto persone in sofferenza economica, nonché giovani, anziani e donne (GIGLIA 2002: 130). Secondo quanto osservato da Diane Davis per il post-terremoto di Città del Messico nel 1985, «la ricostruzione non è necessariamente il recupero (o viceversa) e la resilienza non è sempre una buona cosa (anzi, può anche essere una cosa negativa)» (DAVIS 2005: 261). Similmente, intorno al vulcano napoletano le dimensioni attuali dell'urbanizzazione sono la principale forma di esposizione al rischio, oltre alla vulnerabilità sociale e alla fragilità edilizia. Il caso, infatti, si iscrive in un quadro regionale in cui in Campania, tra il 1960 e il 2000, a fronte di una crescita demografica intorno al 20%, le aree urbane sono quintuplicate: da 20.000 ettari di città a 100.000, quasi tutti in pianura e intorno ai vulcani (DI GENNARO 2012), al punto che nei comuni vesuviani si registrano tra le più alte percentuali di edificazione d'Italia: Napoli è urbanizzata al 75%, San Giorgio a Cremano al 76,04%, Portici all'83,88%, Torre Annunziata all'84,28% (Rossi 2014).

La bulimia cementizia della seconda metà del XX secolo è dunque un nuovo disastro, silenzioso e invisibile, nel senso che, divorando e saturando lo spazio, ha segnato una rottura nella relazione con l'ambiente. La cinta urbana intorno al vulcano non ci dice (solo) quanto siano in pericolo centinaia di migliaia di persone, ma innanzitutto quanto il Vesuvio sia assediato da un modello urbano ed economico rapace ed erosivo, miope ed improvvido (GUGG 2015). Questa crescente pressione antropica ha comportato una forte trasformazione del rapporto tra residenti e vulcano, con un complessivo degrado del territorio dovuto alla riduzione delle terre coltivate e al parallelo aumento di spazi impermeabilizzati o destinati a discarica, nonché ad un ulteriore deterioramento dell'ecosistema a causa degli incendi boschivi e di immondizia.

Sappiamo che la rottura nella continuità degli usi e delle memorie corrisponde a cambiamenti nelle pratiche quotidiane, come nel caso delle trasformazioni sociali dovute, ad esempio, all'industrializzazione o alle innovazioni tecnologiche; tuttavia, osserva Paolo Jedlowski, vale anche il contrario, perché a tali mutamenti «corrisponde un cambiamento nelle forme di esperienza», nel senso che «questa è costretta a fare i conti con una situazione nella quale il sostegno fornito dalla trasmissione di una memoria collettiva viene in larga misura a mancare» (JEDLOWSKI 2002: 73). L'opera di rifare il mondo dopo un disastro introduce interventi e agenti che influiscono sull'insieme delle variabili socio-culturali locali, con la conseguenza di elevare o abbassare la pericolosità fisica di un'eventuale nuova catastrofe o l'intensità e la gravità del danno che ne potrebbe derivare. Gli agenti di cambiamento influenzano quella che Ligi chiama la «vulnerabilità sociale della comunità» (LIGI 2009: 76), agendo oltre che sullo spazio fisico e simbolico, anche sul senso del tempo e sulla qualità dei rapporti tra le persone. Alla graduale trasformazione del territorio vesuviano, consegue una rinnovata percezione dell'ecosistema, dunque della minaccia vulcanica, tuttavia la «città vesuviana» è un luogo d'indagine antropologica difficile, perché è un territorio ampio e piuttosto vario, ma soprattutto è un'area abitata da centinaia di migliaia di persone, tra le 700mila e le 800mila. Per queste ragioni, ho scelto di compiere le mie ricerche<sup>1</sup> in una porzione specifica della zona rossa, dacché i dati etnografici a cui faccio riferimento sono stati raccolti nell'area di quattro comuni (Massa di Somma, San Sebastiano al Vesuvio, San Giorgio a Cremano e Ercolano) che rappresentano una cerniera tra la fascia costiera e la fascia settentrionale e interna; la prima è più popolosa e conosciuta, anche la più urbanizzata e preoccupante per la futura evacuazione in caso di allarme vulcanico, mentre la seconda è più agricola e riparata dal monte Somma, ma non per questo meno esposta ai possibili effetti di una forte eruzione, come sarà quella che risveglierà il Vesuvio dopo l'attuale fase di quiescenza.

L'etnografia è delimitata anche sul piano sociale, perché mi sono concentrato su una determinata porzione della comunità, trasversale e diversificata, eppure coerente con un presupposto teorico da cui è mossa la mia indagine, ossia dall'interpretazione che l'elaborazione del rischio sia il risultato di un dibattito culturale, dove le voci di alcune parti sono più influenti di altre. Esistono, cioè, persone riconosciute come informatori qualificati, la cui opinione è percepita dalla comunità locale come particolarmente affidabile o di un certo peso. Questo gruppo è composto da «esperti locali», come i portatori di memoria (per esempio, gli anziani che hanno assistito

agli eventi) e gli *opinion leader* (per esempio, autorità civili o religiose, giornalisti, storici, attivisti in associazioni umanitarie e, in qualche caso, anche scienziati/vulcanologi residenti in loco). È importante evidenziare che se le opinioni di costoro hanno una certa risonanza nella costruzione collettiva del rischio, sul piano comunitario tali conoscenze autorevoli vengono rielaborate localmente e sottoposte a un processo che porta a un'ibridazione delle categorie locali di rischio. In altre parole, si può condividere lo stesso sistema di valori, eppure si storicizza diversamente il significato attribuito ai vari eventi di rischio, perché quest'ultimo emerge da una relazione sociale, con tutte le sue frizioni e costrizioni, che conduce a una continua riformulazione dei concetti scientifici e a una costante stratificazione della conoscenza. Il rischio è analizzabile esaminando le pratiche individuali e sociali, ossia studiando come le persone organizzano la loro esperienza sui luoghi, come si muovono nel quotidiano, cioè, nel nostro caso, che tipo di relazione hanno con il vulcano.

L'esperienza di terreno ha innanzitutto rotto il diffuso pregiudizio circa la supposta immobilità di chi vive intorno al Vesuvio, perché ho potuto verificare come il dibattito in merito al rischio non emerga solo se stimolato dall'interazione con un interlocutore esterno, un antropologo ad esempio, ma anche in maniera spontanea e ricorrente tra gli abitanti dell'area. Localmente, il discorso pubblico sul rischio è costante e molto più frequente di quanto si possa immaginare dal di fuori. In genere, su questo argomento le discussioni pubbliche vertono su possibili piani di evacuazione alternativi a quello, poco conosciuto e quindi difficilmente attuabile, elaborato dalla Protezione civile nazionale, ma altrettanto ricorrenti sono le riunioni relative ad altri rischi, come quelli sociali – la disoccupazione e la criminalità, ad esempio – e quelli ecologici – dalle discariche all'elettromagnetismo – con le loro ripercussioni sanitarie.

In un dialogo pubblico sull'Antropocene tenuto a Napoli nel novembre 2019, Bruno Latour ha distinto tra “il mondo in cui si vive” e “il mondo di cui si vive”, ossia tra quello che conosciamo, dove si ha la libertà, il diritto, un territorio ben noto, un governo, e quello più sconosciuto, un “territorio fantasma”, in cui – soprattutto noi europei – abbiamo fatto razzie di esseri umani e di beni, senza porci limiti (LATOUR 2020: 15). Questi due mondi, dice Latour, stanno precipitando l'uno sull'altro, da cui la crisi multiforme in cui ci troviamo oggi, per affrontare la quale è ormai imprescindibile ripensare radicalmente la grammatica della nostra comprensione del mondo, correggere i limiti di visione che ci hanno condotto all'attuale esposizione globale al rischio (pandemico ed ecologico), prefigurare possibilità

ancora impensate per lo sviluppo della civiltà umana, su nuove basi. Per l'antropologia è una sfida aperta da tempo e significa rivendicare un suo tratto distintivo, tra le varie discipline scientifiche, quello del cambio del punto di vista, anzi di un doppio *detour* dello sguardo, perché va assunto prima quello degli abitanti di un determinato territorio, ma poi anche quello dell'“oggetto di rischio” (o “oggetto a rischio”, in base al posizionamento adottato) (BOHOLM, CORVELLEC 2011). Per fare degli esempi, bisogna assumere la prospettiva dei pipistrelli o dei volatili, nel caso delle pandemie (KECK 2020), oppure dei ghiacciai e delle montagne, nel caso del cambiamento climatico (DALL'Ò 2019) o, appunto, del Vesuvio, come suggerisco in questo contributo.

Guardare con “gli occhi del vulcano” significa riflettere e agire sul tipo di urbanizzazione avuto negli ultimi decenni nell'area napoletana e, più in generale, sul modello di sviluppo che lo ha ispirato, responsabile dell'attuale esposizione alla minaccia geologica, ambientale e biomedica. Nella zona da me osservata ho potuto individuare quattro modalità diverse di interpretare la questione ecologico-sanitaria in base ad altrettanti casi-studio. Il primo riguarda le discariche come luogo di pericolo ambientale e sanitario: per la puzza, l'inquinamento da percolato, la presenza di amianto, ma anche per l'influenza della camorra e della criminalità organizzata. Il secondo caso riguarda una specifica discarica e la sua mancata bonifica, da oltre 50 anni. Il terzo focus è sull'elettromagnetismo, localmente messo in correlazione con l'aumento del tasso dei tumori. Il quarto punto, infine, si concentra sugli incendi boschivi, che negli ultimi anni si sono moltiplicati, raggiungendo un livello catastrofico nell'estate 2017, senza tralasciare i tanti roghi di discariche illegali, i cui fumi sono tossici e preoccupanti per la popolazione.

### *Le discariche vesuviane*

Fino agli anni '90, intorno al Vesuvio le discariche attive autorizzate erano tre: a Somma Vesuviana, ad Ercolano e a Terzigno (APRILE 1991: 23); intorno, però, ve ne erano altre più piccole o piccolissime, abusive e improvvisate, sparse in moltissimi luoghi (GENOVESE 1989: 38)<sup>2</sup>.

La storia delle discariche di immondizia intorno al vulcano napoletano è più antica di quanto faccia pensare l'emergenza rifiuti nella provincia di Napoli, nel primo decennio degli anni Duemila. Come ricostruisce Maurizio Fraissinet, ex presidente del Parco nazionale del Vesuvio, le prime discariche dell'area sono sorte nella seconda metà del Novecento:

La storia di come si sono avviate tali discariche è un po' fumosa, confusa e incerta in considerazione del fatto che origina nel dopoguerra, e in una maniera probabilmente priva di ogni forma di autorizzazione iniziale e di controllo da parte delle autorità che già allora non mostravano alcun interesse per il territorio. Le discariche del Monte Somma hanno un'origine prevalentemente rurale, nel senso che alcuni allevatori di maiali, nel dopoguerra, iniziarono a raccogliere scarti alimentari (oggi li chiameremmo "umido") per alimentare i loro maiali. Con l'avanzare del benessere degli italiani, conseguente al boom economico del dopoguerra, aumentò a dismisura la produzione di rifiuti, questa volta non solo di tipo alimentare, ma anche, e soprattutto di materiali nuovi non riutilizzabili: plastiche, vetro, carta, imballaggi vari. [...] Sul versante vesuviano l'origine è diversa e parte dall'attività estrattiva della pietra lavica. Allorquando la cava si esauriva, diventava (e siamo nel boom economico del dopoguerra) estremamente lucrativo riempirla di rifiuti. (FRAISSINET 2010)

In particolare, a San Sebastiano al Vesuvio alcuni testimoni raccontano che l'«aria buona» del paese è stata resa fetida dalla discarica Ammendola-Formisano, la cosiddetta «collina del disonore»: una «montagna di *monnezza*» accumulata in oltre quarant'anni a monte del centro abitato, ma fuori dai confini amministrativi ed entro il territorio del comune di Ercolano, in località Castelluccio. La definizione di «collina» non è esagerata, si tratta effettivamente di un cumulo di rifiuti, oggi coperto di terra, alto più di 50 m, con una circonferenza alla base di circa 700 m. La sua storia inizia a metà degli anni '60 e anche in questo caso si tratta di una cava estrattiva riconvertita in immondezzaio. La prima volta che vi sono stato mi ci ha portato il signor Giovanni, impiegato in pensione e animatore parrocchiale, durante un'intervista in auto per l'intera zona, il 4 febbraio 2011:

Quella di fronte è la «collina del disonore», io la chiamo così, perché c'è la discarica. [...] La discarica nacque che qualcuno si comprò questo terreno e vi fece mettere l'immondizia... ma non si vedeva l'immondizia perché la coprivano con la terra, infatti hanno piantato pure degli alberi, vedi? Quegli alberi non sono mai andati avanti [non crescevano] perché si bruciavano [seccavano]. Tu devi pensare che usciva il fuoco! Ci stavano vari canali... degli sfiatatoi... a volte usciva proprio il fuoco. Poi, man mano, solo la puzza.

In un'altra occasione, il 4 aprile 2011, di quella discarica mi ha parlato il signor Bernardo, storico locale e figlio di un contadino il cui appezzamento di terra confina con l'area di scarico:

[Alla fine degli anni '60, i gestori del sito] non facevano faccia [non avevano pudore], scaricavano e non se ne importavano. Ovviamente, all'epoca non c'era ancora una regolamentazione sulle discariche e sui rifiuti, bastava che qualche proprietario di terreno dicesse «sì» e il comune faceva scaricare senza impermeabilizzare, senza prendere nessuna precauzione.

Anche la battaglia contro le discariche, dunque, comincia prima della crisi dei rifiuti (i cui momenti critici risalgono almeno al 1994), ma prima anche dell'istituzione del Parco nazionale del Vesuvio (1995), perché è almeno dalla fine degli anni '80 che inizia la battaglia ambientalista locale in difesa del territorio e della salute. Non si tratta di una battaglia esclusivamente ecologista, ma di una lotta che si trova a dover affrontare anche la camorra. Tra i precursori, alla fine degli anni '70, è da ricordare Mimmo Beneventano, consigliere comunale ad Ottaviano, ammazzato da sicari della camorra di Raffaele Cutolo nel 1980 per le sue denunce contro le discariche e l'abusivismo. Le vittime della brutalità criminale per aver contrastato il degrado ambientale, però, sono molte altre e, nell'area vesuviana, sono da ricordare anche Pasquale Cappuccio (consigliere comunale ad Ottaviano, ucciso nel 1978) e Angelo Prisco (agente della Guardia di Finanza, ammazzato nel 1995 lungo un sentiero del Parco nazionale del Vesuvio).

Il testo di Fraissinet aiuta a comprendere anche questo aspetto della vicenda:

I "gestori" delle discariche, assolutamente privi di scrupoli e poco animati da sensibilità ambientale, scoprono un'altra fonte di guadagno ancora più elevata: in accordo con industrie del Nord-Italia, iniziarono a far sversare in discarica anche rifiuti tossici e nocivi estremamente pericolosi per l'ambiente e la salute dei cittadini. [...] Il trasporto e l'accumulo di questi materiali non passò più inosservato, sia per i crescenti disagi cui andavano incontro i residenti, sia per i malori accusati da chi trasportava illegalmente tali materiali o chi li lavorava in discarica (fanno notizia in quegli anni i ricoveri in ospedale di autisti intossicati dal materiale che trasportavano sui loro automezzi). (FRAISSINET 2010)

La contaminazione ad opera dello sporco innesca, così, una reazione che è qualcosa in più di una irrequietezza, è una condizione che attua una serie di azioni e procedure volte alla neutralizzazione di ciò che ha determinato l'anomalia. Tra San Sebastiano al Vesuvio ed Ercolano, la presenza dei rifiuti ha motivato negli anni proteste a diversi livelli, a partire dagli stessi contadini, per arrivare ai notabili del paese, come mi raccontò il signor Bernardo:

La discarica Ammendola-Formisano prima stava qui, sul confine del mio terreno, anzi in parte sta dentro il mio terreno... non posso nemmeno coltivarci, perché se ci coltivo o ci vado a scavare, esce l'immondizia. Questa discarica l'ha fermata mio padre nel '65-'66 [...]. E mio padre all'epoca fece causa a due comuni, Ercolano e Portici, e vinse la causa portando una bottiglia di vino davanti al giudice... Un vino talmente putrido e puzzolente che il giudice lo odorò solo. In parte questi terreni non sono stati invasi dall'immondizia proprio grazie ai contadini, che con la loro testa dura hanno difeso il territorio, cioè i contadini sono i custodi e i difensori del territorio.

La discarica grande, invece, è venuta dopo, quando il giudice ha deciso che doveva essere spostata più lontano. Ma è stata spostata di qualche centinaio di metri più in là.

Il signor Gaetano, un carabiniere in pensione, il 2 aprile 2011 aggiunse ulteriori informazioni:

Il sindaco di San Sebastiano mi chiamò nel '65, forse nel '66, perché in paese si consumavano delle situazioni gravissime; i maiali mangiavano la immondizia che veniva depositata nella zona Castelluccio. Io nel «Tempo» di Roma pubblicai due articoli focosi, incurante del mio ruolo militare. Lui [il sindaco] prese un centinaio di copie e a mo' di manifesto li appese per tutta la città.

Nell'aprile del 1968 il sindaco ufficializzò quelle rimostranze inviando un fonogramma a diverse istituzioni, tra cui il Prefetto di Napoli e varie autorità sanitarie:

Vivissime vibrare proteste pervengono cittadinanza tutta e contadini in particolare causa persistente scarico immondizie zona Novelle-Castelluccio di Resina<sup>3</sup>. Detta zona è fonte di pericolo continuo salute pubblica causa manipolazione rifiuti solidi, allevamento suini e vitelli e successiva bruciatura immondizie che, oltre ad appestare l'intero comune, danneggia gravemente le coltivazioni e obbliga operai e contadini zone limitrofe a sospendere i lavori dei campi e delle cave. Delegazione contadini et operai presentatasi Comune invoca immediati urgenti provvedimenti et minaccia rappresaglie contro responsabili. Scanso responsabilità a tutela ordine e salute pubblica pregasi vivamente intervenire<sup>4</sup>.

La mobilitazione da parte dei cittadini si organizzò a seguito dell'intervento di un gruppo di persone – “imprenditori politici” e “imprenditori morali” (VITALE 2007: 10-15) – che raccolse il malcontento diffuso e che intraprese una serie di azioni volte a raggiungere la massima visibilità e coinvolgendo il maggior numero di abitanti nella protesta. Tra i miei intervistati, il signor Giovanni ricordò che:

Venivano i camion dell'immondizia e noi, col sindaco, facevamo gli scioperi [dei sit-in] per non farli arrivare. Perché ormai la puzza a San Sebastiano era insopportabile. In linea d'aria, con il paese, è un chilometro. A volte si sentiva proprio forte, quando il vento tirava verso il paese... la puzza era fortissima.

Ancora oggi si ricorda una protesta del 1972 in cui una signora del paese, Assunta Simeoli, detta “Sisina 'a marachella”, si pose alla testa di un gruppo di donne e bambini, formando un posto di blocco per fermare gli autocarri di spazzatura. L'episodio è ricostruito nell'autobiografia del 2010 dell'architetto Michele Capasso, figlio del sindaco di allora di San Sebastiano al Vesuvio:



Le donne urlano e, in preda alla disperazione, prendono i figlioletti seminudi dalle loro spalle e li depongono davanti ai camion: uno scudo umano che blocca i carichi di immondizia che vanno ad alimentare, da anni, una collina artificiale di spazzatura di dimensioni enormi, che appesta l'aria e distrugge il panorama, la natura e il sacrificio di chi, come mio padre, ha dedicato la propria vita per restituire dignità e decoro al proprio paese. [Nel luogo della discarica] centinaia di porci, piccoli e grandi, pascolano su tonnellate di immondizia sparse alla rinfusa su prati, ginestre e rocce vulcaniche che rivestono il pendio ai confini tra Ercolano e San Sebastiano al Vesuvio [...]. Maiali e maialini a stento si districano tra cassette di plastica, buste, lattine, fusti d'olio, scatole di pelati, sacchi di cemento, escrementi di varia origine, cartoni, residui organici e quant'altro una popolazione di quasi un milione di abitanti può produrre. (CAPASSO 2010: 27, 28, 37)

Lo stesso Capasso fu promotore di una performance di *landart* realizzata "fasciando" il Vesuvio con 30 km di carta bianca su cui Sisina e gli altri manifestanti scrissero slogan di protesta:

Dopo un mese, tuttavia, tutto riprende come prima ed ancora oggi, dopo 36 anni, quella montagna di spazzatura, a malapena coperta da terra e da alberi sbiaditi, si erge sul pendio alle falde del Vesuvio ostacolando la vista di un panorama mozzafiato. (CAPASSO 2010: 43)

L'aver sollevato e reso pubblico il problema locale, tuttavia, non bastò a risolverlo definitivamente. Ancora dopo decenni da quelle manifestazioni, intere generazioni si sono ritrovate ad aver sempre vissuto con la presenza della discarica, come il signor Bernardo, trentanovenne all'epoca dell'intervista nel 2011:

Io ricordo che da bambino, quando andavo a raccogliere le albicocche la mattina presto, mi veniva proprio da vomitare dalla puzza che scendeva da là sopra. E ci sono parecchie cave, parecchie, parecchie cave riempite con gomme, pneumatici... Le cave sono state chiuse quando è nato il parco nazionale, ma nulla hanno fatto per risanarle. So che parecchie conservano rifiuti tossici, rifiuti di cui non si sa la natura, e poi ci scaricavano il terreno sopra. [...] Negli anni '40-'50 non era l'immondizia di oggi, oggi è molto più pericolosa... forse all'epoca ci poteva già essere la busta [di plastica], ma non i rifiuti tossici.

Sebbene la discarica Ammendola-Formisano sia ufficialmente chiusa dai primi anni Duemila, in caso di emergenza nella raccolta regionale dei rifiuti è stata ripetutamente utilizzata come sito di stoccaggio provvisorio, come mi spiegò il signor Ciro, docente di scuola superiore e giornalista locale, quarantatreenne al momento dell'intervista, in un nostro sopralluogo sul posto:

Qui si chiama “località Castelluccio”, teoricamente potremmo andare dentro la discarica, si può andare proprio sulla montagna di *monnezza*. [...] Questo è parco nazionale, eppure qua ci trovi di tutto, anche l’amianto e l’eternit. A volte, le persone che saltano il turno della raccolta differenziata vengono qua dai comuni circostanti e lasciano il loro sacchetto sul bordo della strada. [...] In genere, in estate a questa zona viene dato fuoco, provocando delle vere e proprie nubi tossiche. [...] Quella collina, diciamo, è la discarica, quella con quei due o tre alberi sopra. Mentre accanto, quella macchia verde è il sito di stoccaggio provvisorio fatto nel 2008 dal comune di Ercolano. Invece dietro c’è una striscia grigiastra: ecco, quella è un’altra discarica, del 2001.

Nel 2010, in seguito alla decisione del governo centrale di allora di aprire una nuova grande discarica all’interno del Parco nazionale del Vesuvio, riconvertendo la ex cava di pietra lavica SARI di Terzigno, per gestire un nuovo picco della cosiddetta ‘crisi dei rifiuti’ in Campania (GRIBAUDI 2008) e militarizzando il territorio per contenere le proteste, due episodi del mese di ottobre espongono efficacemente le frizioni socio-ecologiche al centro di questo contributo.

In quel frangente, gli oppositori tentarono innanzitutto di coinvolgere le più alte gerarchie vaticane: ai primi del mese i sindaci di Terzigno, Tre-case, Boscoreale e Boscotrecase, su iniziativa di un ordine francescano dell’area, inviarono una lettera a papa Benedetto XVI «per esprimere il disagio delle popolazioni di fronte allo scempio ambientale rappresentato dalla presenza delle discariche nel Parco nazionale del Vesuvio» (RAI NEWS 24 2010). Parimenti, le autorità religiose locali supportarono quel dissenso popolare, come il vescovo di Nola, Beniamino Depalma, che in una nota pubblica scrisse:

L’apertura di un’altra discarica provocherebbe la morte definitiva del territorio. [È necessario che le istituzioni ascoltino] il grido di dolore di quanti vogliono difendere la qualità della propria vita [e proteggere] questa meravigliosa terra che il Creatore ci ha consegnato e che tutti, con coraggio, dobbiamo “custodire e coltivare”<sup>5</sup>.

Negli stessi giorni prese le mosse un’altra protesta espressa con forme d’ispirazione religiosa, ossia il “corteo-pellegrinaggio” effettuato dalle donne dell’associazione anti-discarica “Mamme Vulcaniche”, che dalla stazione ferroviaria di Boscoreale si recarono al santuario della Madonna del Rosario di Pompei il 3 ottobre, ricorrenza annuale in cui viene celebrata una solenne supplica alla Vergine cui partecipano autorità ecclesiastiche e civili. L’occasione della preghiera collettiva fu una vera e propria invocazione alla divinità affinché evitasse l’apertura di un’ulteriore discarica nel

territorio del Parco, ma al contempo fu un appello a politici e amministratori, come si evince dagli striscioni esposti, tra i quali: «Nessuno ci ascolta più, Madonnina aiutaci tu» e, in inglese, «Nobody listen to us, Virgin Mary help us» (STABIA CHANNEL 2010).

Stando alle orazioni e alle parole d'ordine di quei giorni di tensione, la contaminazione ambientale delle discariche è assimilata al disordine spaziale provocato dalla lava vulcanica: si tratta di una condizione che mette in discussione la separazione tra una dimensione di riferimento, sicura, ed un'altra perturbata, di rischio. Tale ambiguità scompiglia un dato status quo, che si tenta di recuperare e ristabilire anche attraverso il rito, con l'obiettivo di isolare l'elemento eccentrico o, ancor meglio di eliminarlo, ossia si cerca di ribadire e ristabilire i confini violati. I due pericoli, ecologico e vulcanico, furono regolarmente accostati anche in altre occasioni, come nel giorno della festa della Madonna di Torre Annunziata, il 22 ottobre 2010, dove apparve, dinanzi all'espansione della discarica tra Terzigno e Boscoreale, luogo di presidi, negoziazioni e scontri con la polizia, un nuovo slogan-invocazione: «Madonna della Neve ferma la *munnezza* come fermasti la lava» (BLITZ QUOTIDIANO 2010).

Passata l'urgenza vera e propria, restò forte la preoccupazione per il mancato avvio di un processo di bonifica e per una contaminazione del territorio che, come un magma, ribolle sottoterra, si infiltra nel terreno agricolo inaridendolo e nelle vie respiratorie causando malattie. Così, sempre a Torre Annunziata, nel 2013, durante i festeggiamenti per la Madonna della Neve, le celebrazioni si conclusero con le parole di un noto gruppo folk locale, che chiedevano un intervento miracoloso contro la crisi ecologica:

Mamma 'ra Neve meija, Tu ca te faije purtà sule r'e piscature, aiuta 'a casa mia e 'stu paese pure. Quanno scuppiaije 'o Vesuvio e scuraije notte, 'a lava se fermaije annanz'a Te. Famme 'na grazia ancora, Maronna mija, salvame da 'sta camorra e dall'inquinamento.<sup>6</sup>

L'accenno alla camorra si riferisce agli episodi avvenuti durante la festa dell'anno precedente, quando una banda di malavitosi esplose dei colpi d'arma da fuoco a salve, scatenando il panico tra la folla (SCHETTINO 2012).



Foto 1,2





Foto 3,4





Foto 5,6





Foto 7

### *Una controversa fumarola*

Per ribadire l'ordine bisogna ricorrere ad una continua classificazione, alla demarcazione e alla separazione, per cui, per conservare l'ordine, è necessario individuare gli elementi che in esso non possono rientrare. A tal proposito, Mary Douglas osserva che «la sporcizia e lo sporco sono ciò che non si deve includere in un modello se quest'ultimo deve essere mantenuto» (DOUGLAS 1996: 83). In tal senso, talvolta il bisogno di sentirsi rassicurati giunge a fare appello alla scienza e ciò non solo in ambiti di cui essa evidentemente si occupa, ma anche in settori ambigui che della scienza non sono tradizionalmente appannaggio. Dinanzi ad un evento apparentemente inspiegabile, dice Giddens, la scienza è sovente «arruolata» al fine di confermare o sconfessare il miracolo o l'anomalia (GIDDENS 2011: 59-60). Questa sollecitazione non è operata solo all'interno della stessa comunità scientifica ma anche dai profani, qualora cerchino cause o conseguenze di fenomeni oscuri. Nel caso specifico della relazione col rischio, gli avvenimenti inspiegabili ma tangibili o visibili diventano polo di attenzione locale, in quanto rispondono ad una necessità di rendere concreto un rischio impalpabile ed immateriale (NOVEMBER *et al.* 2011: 7).

Tra gli elementi che assediano l'ordine urbano della porzione vesuviana su cui è concentrato questo contributo, ve ne è uno particolarmente enigmatico che appare nel punto di connessione tra società, tecnologia ed ambiente; proprio sulla soglia in cui convergono lo spazio urbano del comune di San Sebastiano, quello della vicina discarica Ammendola-Formisano, localmente detta "collina del disonore" e quello prettamente naturalistico dei boschi del vulcano, all'imbocco di uno dei sentieri più frequentati del Parco, si verifica un fenomeno apparentemente misterioso come la comparsa di una fumarola. A monte di via Panoramica, la strada senza uscita che conduce alla zona più in quota del comune, a ridosso della roccia, la fumarola è visibile nei giorni più freddi o di primo mattino.

Intervistati sull'argomento a marzo e a giugno 2011, i due vulcanologi Giuseppe Luongo e Giuseppe Rolandi, furono concordi nel ricondurre le cause della fumarola alla presenza di materiale lavico in profondità, risalente all'ultima eruzione e da allora rimasto ancora caldo. Il fenomeno, sottolinearono, non indicava, tuttavia, nessuna attività recente del vulcano, né poteva essere interpretato come segnale di una prossima eruzione:

Quella è condensa, quindi sì, è una fumarola. In quel punto dev'esserci stato un grande accumulo di lava durante l'eruzione del 1944, che dev'essere ancora calda. Quel tipo di materiale lavico perde il suo calore molto lentamente. (G. Luongo, intervista del 4 giugno 2011)



Quella è una fumarola di vapore: in profondità c'è un po' di temperatura... lì basta una piccola temperatura e si forma un po' di vapore. [Inizialmente ipotizzai che potesse essere un fenomeno collegato alla discarica], ma non credo perché attualmente il biogas della discarica è quasi in esaurimento. La temperatura della discarica è diminuita enormemente, quindi il biogas si è esaurito. (G. Rolandi, intervista del 16 marzo 2011)

Dalle interviste agli abitanti della zona, tuttavia, l'origine della fumarola non era ritenuta chiara e, nonostante gli accertamenti geologici e le puntualizzazioni da parte degli esperti, restava oggetto di interrogativo. Si assiste in questo caso ad una messa in discussione della autorevolezza assoluta della scienza: come dice Giddens, in una società tardomoderna la spiegazione degli scienziati non è più passivamente presa per buona come nel passato, quando «i profani accettavano le opinioni degli esperti e si rimettevano ad essi» (GIDDENS 2011: 45). Il rifiuto del sapere tecnico però non è completo; si preferisce piuttosto immaginare o approvare altre spiegazioni che possono essere però comunque ricondotte ad una causa scientificamente verosimile o accettabile, utilizzando – a dar forza a queste interpretazioni – un linguaggio che appare mutuato dalla scienza stessa. Le spiegazioni più quotate riconducevano le cause della fumarola alternativamente ad un fenomeno legato, in maniera più o meno complessa, alla presenza del vulcano o anche ai gas provenienti dalla vicina discarica e dovuti alla fermentazione della spazzatura:

Mio padre dice che dove mo' sta la fumarola, all'epoca si sentiva una specie di fruscio sottoterra, una sorta di vento. Nel periodo ducale c'erano parecchi torrenti che poi le lave hanno sotterrato, ma continuano a scendere dal vulcano [come se fossero diventati carsici]. Probabilmente, o è salito il calore o il fiume è andato a toccare la lava... Ma può essere pure lo sfiato della discarica, perché ricordo che da bambino là non c'era [la fumarola]. (Bernardo, 4 aprile 2011)

Quella fumarola l'ho trovata io... ho fatto analizzare tutto, ci ho l'intero incartamento. Dicono che non è una fumarola... dicono che è uno sfiato della discarica. (Pasquale, responsabile della protezione civile comunale, 11 marzo 2011)

Ci furono degli studiosi che dissero che non era il fumo del Vesuvio, ma... era la discarica. Succedeva che tramite la roccia – vedi com'è? [Indica una roccia vulcanica porosa] – il fumo faceva come fa il fiume: passava attraverso questa roccia e arrivava là sopra. Insomma, la discarica sfiatava là. (Giovanni, 4 febbraio 2011)

La fumarola intesa come sfiato della discarica rappresenta una volontà di proteggere la società da comportamenti distruttivi dal punto di vista ecologico-sanitario, mentre le spiegazioni di tipo geofisico rievocano una

ancora presente attività vulcanica e invitano implicitamente a mantenere desta l'allerta sui possibili mutamenti del Vesuvio. Quello che conta ai fini della ricerca antropologica non è il ragionamento in sé o l'errore empirico dei nessi causali, ma il processo di attribuzione di colpa (*blaming*). L'etnografo, cioè, non deve guardare quale errore commettono gli abitanti locali nell'attribuire una spiegazione empirica all'evento, ma osservare – come indica Ligi – “a chi danno la colpa” (LIGI 2009: 125). La strumentalizzazione della scienza per convalidare un tipo di spiegazione piuttosto che un altro rivela la volontà di scegliere tra rischi diversi. In questo modo, il dibattito intorno alla fumarola si presenta ad un primo livello come teorizzazione della causalità di un fenomeno inconsueto, ovvero del perché ci si trova in quella situazione che, a suo modo, rivela un rischio più grande, e, ad un secondo livello, assume un valore sul piano politico in quanto fornisce un modello su come reagire praticamente: che si veda un rischio piuttosto che un altro (o che non se ne veda alcuno), tale selezione è ritenuta un occultamento interessato su cui, evidentemente, bisogna far luce.

Per quanto differenziata, la rappresentazione della fumarola esprime l'esigenza di un “farsi realtà” del rischio, ossia il bisogno di dare forma ai propri timori e di “spiegare l'inspiegabile”. Il parere esperto è dunque arruolato per provare l'autenticità di un fenomeno che, tuttavia, assume particolare rilevanza più nella dimensione simbolica che in quella concreta.

Ciò che rende la fumarola oggetto di così tanta attenzione è il suo essere una *anomalia*, ovvero il suo essere «un elemento che non rientra in una data serie o categoria» (DOUGLAS 1996: 80): se il fumo all'interno di un cratere vulcanico è un fenomeno conosciuto e atteso, la fumarola a così bassa quota è inaspettata. Al contempo la mancanza di una spiegazione unica induce un elemento di forte “ambiguità”, che è la caratteristica delle affermazioni sono suscettibili di più interpretazioni. La presenza di tale anomalia e ambiguità – Mary Douglas sottolinea il carattere indissolubile dei due concetti – induce un elemento di perturbazione particolarmente critico, che assume i caratteri di pericolo, modifica la struttura dei nostri postulati e ne richiede un riadattamento.

La dimensione simbolica di crepa aperta su *qualcosa* di enigmatico, oscuro, è sottolineata perfino dalla conformazione stessa della fumarola che si trova all'interno di una fenditura nella roccia vulcanica. La necessità di arginare l'incognito e contenerne la valenza potenzialmente funesta induce a riappropriarsene simbolicamente, un'operazione che, stando alle parole degli intervistati, passa attraverso una interpretazione scientifica e quindi

presuntamente razionale del fenomeno. Tuttavia, «ci si appropria di un luogo [anche] percorrendolo, svolgendovi attività, in una parola: usandolo» (SIGNORELLI 2008: 53).

Nel caso della fumarola, dunque, a livello popolare, e parallelamente alle rappresentazioni scientifiche o pseudo tali, si è stabilita una destinazione d'uso di tipo devozionale, favorita proprio dalla sua ambivalenza, dall'incertezza che suscita. Il sito è stato progressivamente sacralizzato attraverso immagini sante e piccoli oggetti votivi, a cui poi si sono associate fotografie dei defunti del posto, forse per emulazione dell'apposizione di un'immagine iniziale collocata a seguito di un episodio di cronaca nera relativo ad un omicidio passionale del 2009. Aver reso quel punto *diverso* e *speciale* rispetto all'ambiente circostante è un modo per esplicitare la necessità di rinegoziare e ridefinire i confini cui è affidata la tutela simbolica della nostra identità, cioè per ristabilire l'ordine e garantirsi una protezione e uno scudo.

Attraverso la fumarola e ciò che ne consegue, ovvero il dibattito locale sulla sua natura e l'uso sacro del luogo in cui si manifesta, si evince che il rischio è frutto di una relazione. La fumarola, infatti, ha prodotto varie definizioni di rischio, in base all'oggetto da cui sarebbe stata generata – il vulcano o la discarica –, le quali sono culturalmente legate e mostrano che tale risultato è innanzitutto il frutto di un'associazione semantica tra oggetti (BOHOLM, CORVELLEC 2011: 181). Evidentemente, questa relazione deve essere immaginata, creata e stabilita, per cui lo spazio *sacro* che vi è stato gradualmente creato è la sintesi di valutazioni e conoscenze, di valori e preoccupazioni. Nonostante i pareri scientifici siano sostanzialmente unanimi sull'origine della fumarola e sulla sua scarsa rilevanza geologica, il gesto popolare di aver “consacrato” il luogo in cui affiora quel vapore, rimarca il bisogno di separare spazi eterogenei, in una visione del rischio che non è concepito come una minaccia episodica, ma come uno stato permanente della società. Questa condizione emerge in maniera ancor più marcata dal caso di cui al prossimo paragrafo, dove le preoccupazioni sono particolarmente concentrate sui bambini. Si tratta di un caso più circoscritto – nel tempo e nello spazio – rispetto agli altri eventi analizzati nel presente contributo, tuttavia permette di inserire un elemento costitutivo del senso del rischio che, finora, era rimasto leggermente sullo sfondo: la disuguaglianza.

### *L'eruzione dell'elettromagnetismo*

Dopo la conclusione della mia ricerca dottorale ho continuato a seguire le vicende vesuviane, anche per continuare a frequentare alcune persone con cui avevo instaurato rapporti amicali, per cui non mi ha sorpreso, alla fine del 2013, la nascita di una nuova associazione locale, il comitato civico "Liberiamoci dal male". Fin dal mio terreno etnografico vero e proprio, avevo incrociato discorsi e apprensioni che poi sarebbero state al centro delle iniziative del gruppo, attivo soprattutto tra il 2013 e il 2014. Negli anni precedenti, alcune persone da me intervistate avevano effettuato dei paralleli tra il rischio vulcanico e quello tumorale; tra le due tipologie non c'era alcun legame apparente, eppure per spiegare la scarsa attenzione alla prima, costoro evocavano l'altra preoccupazione, quella sanitaria. Un esempio è dato dal signor Roberto, al tempo segretario della sezione sansebastianese di Rifondazione comunista, che durante il nostro incontro del 15 marzo 2011 pronunciò le seguenti parole:

Il problema del rischio Vesuvio per me esiste, ma c'è una cosa da capire. Noi sappiamo che in un mondo così inquinato e geneticamente modificato il 90% degli uomini può essere attaccato da quel male incurabile che è il tumore. Allora c'è chi si dispiace perché magari un amico ha contratto la malattia, ma, in fondo, sa che è un problema che non lo riguarda di persona. Invece bisognerebbe mettersi insieme, unire le forze per combattere e sostenere la ricerca scientifica... perché oggi è capitato a *isso*, ma domani può capitare a me... Ecco, il rischio Vesuvio è simile: sembra qualcosa di lontano, invece è qualcosa che potrà accadere, per cui dovremmo preoccuparcene tutti insieme.

Un'ulteriore informazione interessante mi fu data dal signor Maurizio, ex presidente dell'Ente parco nazionale del Vesuvio negli anni Novanta e docente di scuola superiore all'epoca del nostro incontro, il 7 giugno 2011, il quale entrò più nello specifico della malattia, raccontandomi, sostanzialmente, l'inizio di una presa di coscienza collettiva, al tempo del suo incarico pubblico:

In quegli anni, la gente aveva paura, si infastidiva e si innervosiva per i cumuli di immondizia per strada o nel Parco, eppure non reagiva davanti all'immondizia bruciata. In termini di rischio, l'immondizia bruciata può provocare il tumore, mentre l'immondizia accumulata non provoca il tumore; produce puzza, ma la puzza non è cancerogena. All'epoca, però, le persone non lo sapevano, per cui da una parte protestavano per la presenza dell'immondizia, ma dall'altro la bruciavano per non sentire la puzza, senza sapere che stavano aumentando il rischio di contrarre malattie a causa della diossina. Dopo, negli anni, con vari progetti di sensibilizzazio-

ne si sono resi conto dell'inquinamento che producevano e del rischio a cui si esponevano.

L'associazione "Liberiamoci dal male" è emersa durante questo processo collettivo di consapevolezza in merito ad alcune problematiche campane sul piano ambientale e sanitario, poi confluite nella celeberrima espressione "Terra dei fuochi". Il nome scelto dal gruppo fa chiaro riferimento al cancro, anche perché la ragione che ha portato alla sua fondazione va ricercata nella diffusa preoccupazione per l'aumento del tasso di tumori nella zona. In quel momento non vi erano studi e statistiche relativi all'area vesuviana, ma l'attenzione alla problematica era andata crescendo negli anni, dal momento che tutti i partecipanti lamentavano almeno un conoscente o un parente ammalato, per cui il primo obiettivo di tali cittadini era l'istituzione di un registro regionale dei tumori. Io ho seguito le iniziative del gruppo sia in maniera diretta, partecipando ad alcune riunioni e intervistando degli attivisti, sia in modo indiretto, archiviando articoli della stampa locale, comunicati e interventi sui socialnetwork. Ciò ha comportato che in questo paragrafo si alternino fonti etnografiche diverse, ma tutte ugualmente vagliate criticamente e, all'epoca, discusse con i miei interlocutori più abituali quando si presentava l'occasione di incontrarci *de visu*.

Il tema del rischio sanitario intorno al Vesuvio era stato lanciato qualche mese prima, nel settembre 2013 dalla "Rete dei Comitati Vesuviani", da una cui costola sarebbe poi nato "Liberiamoci dal male", con un comunicato stampa intitolato "Area vesuviana e patologie tumorali", in cui si affermava che, secondo lo studio SENTIERI (Studio Epidemiologico Nazionale dei Territori e degli Insediamenti Esposti a Rischio da Inquinamento, a cura dell'Associazione italiana di epidemiologia), in molti comuni vesuviani c'erano dati di mortalità in eccesso per le malattie degli apparati digerente e genitourinario negli uomini e nelle donne, a causa della presenza di amianto e discariche:

Da tempo sono tante le denunce a tutti i livelli per le tante discariche abusive di cui è pieno il Parco nazionale del Vesuvio. Soprattutto discariche di amianto, a seguito della dismissione dei tanti capannoni industriali del litorale e contenuto nelle lastre di Eternit, responsabile delle patologie pleuriche. Le stesse falde acquifere risultano, da più rilievi, inquinate da percolati e metalli pesanti dovuti alle tante discariche vecchie e nuove, non ultima la stessa ex Sari di Terzigno col suo milione e passa di tonnellate di rifiuti tal quale e speciali. [...] Per questo abbiamo chiesto conferme al Registro tumori di popolazione che l'Asl Na3 Sud ha attivato da tempo. Per questo insistiamo affinché la Regione Campania riapprovi la legge istitutiva del Registro dei tumori regionale accogliendo le motivazioni della Corte

costituzionale che ha bocciato la precedente normativa. [...] Per questo, con forza, chiediamo alle istituzioni regionali e ministeriali di attuare da subito le indagini tossicologiche sulle matrici ambientali e sui campioni di popolazione, per determinare la noxa responsabile delle patologie rilevate. Per questo infine chiediamo di mettere in pratica da subito le azioni di messa in sicurezza dei siti localizzati e programmare e finanziare le bonifiche. Non c'è più tempo per le chiacchiere e le polemiche. È necessario agire e subito per tentare di arginare un disastro che si preannuncia di proporzioni bibliche. Poi accertare e punire i responsabili di tale scempio (RETE DEI COMITATI VESUVIANI 2013).

Successivamente, si svolsero a Napoli due manifestazioni contro l'inquinamento nella "Terra dei fuochi" (il 26 ottobre e il 16 novembre) con la partecipazione dei Comitati vesuviani, ma fu il 9 novembre a segnare la prima uscita pubblica ufficiale del gruppo "Liberiamoci dal male", che a Massa di Somma tenne un incontro sull'incidenza di tumori nella zona, insieme all'Associazione medici per l'ambiente, del quale fu pubblicato un resoconto sulla stampa locale (TEODONNO 2013).

Di quell'evento, che ebbe una folta affluenza di pubblico, sul mio taccuino segnai un paio di momenti specifici. In primo luogo, appuntai un passaggio della relazione di uno psichiatra clinico, dedicato al legame tra alcune patologie e l'uso di pesticidi nella coltivazione florovivaistica del versante settentrionale del Parco nazionale del Vesuvio, a cui fece seguire la seguente deduzione:

disgraziatamente anche il latte materno non è esente da rischi poiché in uno studio recente, dove sono stati comparati i dati di madri che vivevano presso siti accertati di contaminazione e altre più distanti da questi, è risultata maggiore la presenza di sostanze nocive nel latte delle prime<sup>7</sup>.

Un secondo momento fu il lungo intervento di un oncologo che, dopo aver fornito una gran mole di dati numerici sull'incidenza dei patogeni nella regione, effettuò una "analisi" della preghiera "Padre nostro", elencando tutti i collegamenti tra l'orazione e la realtà campana, toccando il clou con l'affermazione che «la Campania è la regione italiana più giovane ma con la minore aspettativa di vita», un vero e proprio grido di allarme confluito poi in un monito contro gli inceneritori:

L'inceneritore non è una botta di salute! Brucia immondizia, quindi produce ceneri, ma dove vanno queste 150.000 tonnellate di ceneri? Sono rifiuti speciali che spesso vanno nelle discariche, ma anche nei cementifici, infatti il business dei microcementifici campani ha colto al balzo l'occasione per sfruttare la situazione, creando gravi pericoli per la salute delle popolazioni che ci vivono attorno<sup>8</sup>.

I relatori di quel convegno si inserirono in un dispositivo narrativo rodato, quello della “Terra dei fuochi”, tentando di allargarlo geograficamente e semanticamente all’area vesuviana: intrecciando saperi biomedici e intimisti, sovrapponendo pratiche sociali di contestazione e di normalizzazione, illuminando strategie di inclusione e di esclusione si è riproposta una «piattaforma simbolica» che, spiega Alliegro, viene

impiegata per attribuire a territori interessati da specifiche problematiche ambientali una serie di significati che tendono a circoscrivere semanticamente il senso della crisi, al cui interno il discorso intorno al male e al bene risulti stabilizzato, benché affrontato da una prospettiva pluridimensionale che riguarda in maniera discontinua la diagnosi, la prognosi, la terapia (ALLIEGRO 2017: 184-185).

Il gruppo “Liberiamoci dal male”, sebbene inizialmente impegnato soprattutto sul fronte delle discariche, con il passare dei mesi allargò il suo focus all’elettromagnetismo, distinguendosi così dalle altre associazioni ambientaliste locali per prestare attenzione a una forma di rischio meno presente nel territorio classico dell’inquinamento provocato dalla diossina emessa dai roghi di immondizia. L’occasione emerse in una porzione del territorio vesuviano che già seguivo, nel borgo di San Vito, frazione collinare del comune di Ercolano, confinante con San Sebastiano, in cui un elettrodotto ancora oggi passa fisicamente sopra una scuola, l’istituto comprensivo “Ungaretti”. Nel 2014 partecipai ad una riunione tra la preside del plesso, Margherita Contesso, e studenti, genitori e cittadinanza, tra cui alcuni membri del gruppo. La mattina dell’incontro, il 23 settembre, delle mamme si erano rifiutate di condurre i propri figli nell’edificio scolastico come forma di protesta, dopo che “Il Mattino”, il principale quotidiano napoletano, la settimana prima aveva pubblicato un’intervista piuttosto allarmante a Gerardo Ciannella, direttore dell’Unità di medicina preventiva dell’ospedale Monaldi di Napoli e docente di Tisiologia e medicina del lavoro all’università. Il professore affermava che, a suo parere, la scuola avrebbe dovuto essere chiusa, almeno fino al compimento delle analisi sulla qualità dell’aria e sull’emissione di onde elettromagnetiche. Le affermazioni erano motivate da una conoscenza diretta del sito, perché la sua equipe di ricerca stava svolgendo un’indagine sanitaria proprio a San Vito, dove stavano emergendo anomalie nel tasso di leucemie:

In particolare, sono stati riscontrati casi di neuroglioblastoma, un tumore rarissimo tra i ragazzi minori di 14 anni. Si tratta di una patologia che, secondo i più recenti studi internazionali, può essere correlata alle radiazioni elettromagnetiche dei cavi dell’alta tensione. Il nesso tra malattia e l’elettromagnetismo ha una causalità scientificamente accertata: in casi del genere,

i bambini sono maggiormente a rischio perché la loro teca cranica non è ancora completamente sviluppata e quindi, essendo più sottile, protegge meno la massa cerebrale al suo interno (CATALANO 2014).

Sebbene esistano anche altri studi sui campi magnetici molto meno preoccupanti o più cauti (ICNIRP 2019), affermazioni del genere non potevano non provocare un certo allarme. La dirigente scolastica tentò di affrontare le preoccupazioni dei genitori e degli alunni, infatti indisse la riunione per il pomeriggio stesso, durante la quale spiegò che da un lato lei era nuova nel ruolo e non conosceva la problematica (in effetti era stata nominata da poco) e, dall'altro, che i dati dell'ARPA Campania non segnalavano alcuna anomalia. Durante la sua argomentazione, però, intervenne il sindaco di Ercolano, Vincenzo Strazzullo, il quale interruppe platealmente la preside che tentava di concludere il suo discorso, accusando il giornalista del "Mattino" di procurato allarme. Si creò un vero e proprio marasma e, in qualche modo, il cronista Catalano riuscì a prendere la parola per ribattere, affermando che il suo articolo era solido perché citava gli studi del professor Ciannella, il quale già da mesi ripeteva alle autorità la necessità di chiudere quella scuola in via precauzionale.

L'atmosfera si fece concitata e, ripresa la parola, il sindaco rivendicò anch'egli il suo titolo di studio in medicina, sottolineando che il collega Ciannella era un semplice pneumologo, senza cognizioni in altri campi. Nella confusione di voci, una delle affermazioni più ricorrenti era che l'elettromagnetismo è un «nemico invisibile che non puzza come l'immondizia, ma colpisce lo stesso», a maggior ragione perché, aggiunse qualcuno citando il parroco, mai come in quel periodo a San Vito si erano celebrati tanti funerali. Ad un certo punto prese la parola anche uno dei membri di "Liberiamoci dal male", evidenziando più volte la contraddizione tra l'ARPA (secondo la quale non c'era alcun pericolo) e il Ministero della Sanità che, invece, aveva inserito proprio quel borgo all'interno dello studio epidemiologico SENTIERI, che a sua volta aveva classificato quella zona come SIN, ovvero Sito di Importanza Nazionale per la bonifica. La bonifica riguardava la presenza della discarica Ammendola-Formisano, ossia la già citata "collina del disonore", ma secondo l'attivista presto potrebbe riguardare anche l'elettrodotto della scuola "Ungaretti":

Noi non abbiamo la certezza che quei campi magnetici facciano male, ma neanche l'amianto in passato pareva che fosse tanto letale come oggi è certo, eppure lo si metteva ovunque. Esiste il principio di precauzione, riconosciuto dalle istituzioni internazionali e anche dallo stato italiano, ma non dal comune di Ercolano<sup>9</sup>.



Le preoccupazioni e le controversie sull'elettrosmog si inscrivono in una lunga storia di accuse, rassicurazioni, sospetti e verifiche intorno alle onde radio che risalgono ai primi del Novecento, quando in California fu coniato il termine "radiophobia"<sup>10</sup>. L'indeterminatezza di questo rischio – il "nemico invisibile", appunto – causa il disorientamento che alcuni provano dinanzi a situazioni che «si sottraggono alla percezione, e sono localizzati nella sfera delle formule fisiche e chimiche» (BECK 2008: 28). Tuttavia, questo caso ci dice anche che l'elaborazione sociale del rischio non passa unicamente dalla solidità dei dati o dall'accuratezza della comunicazione, perché dipende anche fattori prettamente sociali: gli studi sui rischi e sui disastri hanno mostrato che determinate categorie – i maschi bianchi, ad esempio – hanno valori di ansia più bassi rispetto a quelli di altre fasce sociali (donne, maschi non-bianchi, donne non-bianche), e questo avviene non per ragioni biologiche o "culturali", bensì per questioni di leadership, controllo e distribuzione della ricchezza, nonché per motivi di approvazione sociale e di disponibilità tecnologica. Si tratta di un fenomeno che è stato definito con l'espressione «white male effect» (FINUCANE *et al.* 2009), ossia la capacità e la possibilità di autodeterminazione e di controllo di quei soggetti che, in una visione gerarchica e individualistica del mondo, si trovano al vertice.

È indicativo che a San Vito, una periferia di scarsa qualità urbana e con penuria di servizi, i timori verso l'elettrosmog siano apparsi in riferimento ad una scuola, nonostante i cavi passino accanto anche a varie palazzine condominiali e villette unifamiliari. Una chiave di lettura di questa particolarità è fornita dalla composizione delle prime proteste e riunioni: erano soprattutto donne, cioè le mamme delle alunne e degli alunni dell'istituto "Ungaretti". Questa informazione, però, non ha alcun legame con il dato biologico o di genere, piuttosto ne ha con il «societal inequality effect» (OLOFSSON, RASHID 2011), ossia con l'effetto della disuguaglianza sociale, che è una declinazione più appropriata del «white male effect» visto in precedenza. In un contesto di relazioni di potere squilibrate e di croniche fragilità strutturali, ogni crisi rafforza le disuguaglianze esistenti, producendo ulteriori disparità e vulnerabilità. Queste, nell'ambito del territorio vesuviano, non colpiscono il corpo sociale in maniera uniforme, ma si concentrano su determinate categorie, quali, appunto, donne, bambini e anziani, sebbene non in maniera esclusiva.

### *Gli incendi nel Parco*

Per secoli la parola incendio, in riferimento al Vesuvio, è stata utilizzata per indicare l'esplosione del vulcano, salvo essere poi gradualmente affiancata e rimpiazzata dai termini eruttazione, bruciamento e, infine, eruzione (CASAPULLO 2014: 42). L'incendio, cioè, indicava il fenomeno naturale, dove la terra giovane e resa fertile dal vulcano prometteva la riconferma di un ciclo di devastazione e di rinascita. Oggi, però, quella parola torna tristemente a segnalare un grave evento sul Vesuvio, ma stavolta provocato dagli esseri umani, ossia un disastro che impoverisce e rende fragile il territorio, esponendolo a ulteriori possibili calamità. L'incendio vesuviano contemporaneo può essere di due tipi: il rogo di immondizze illegali e quello boschivo. La prima tipologia è chiaramente colposa, mentre la seconda lo è verosimilmente.

Gli incendi di immondizia si intrecciano alle categorie esposte nelle pagine precedenti, quelle delle battaglie contro le discariche e per la difesa del territorio, ma sono rappresentano un pericolo nel pericolo, perché sono roghi che producono diossina, ovvero fumi cancerogeni, puzzolenti e fastidiosi che costringono a chiudersi in casa in certe giornate estive. Inoltre, tali incendi sono il risultato di un'antica incuria del territorio da un lato, ossia l'abbandono e la mancanza di controlli, oltre che l'assenza di pianificazione e di bonifiche, e, dall'altro lato, di una vera e propria aggressione criminale da parte della camorra o gruppi affini che si occupano di immondizia e riempiono di rifiuti certe zone vesuviane, ma che poi necessitano di spazio e danno fuoco alla spazzatura, con doppio danno.

L'8 luglio 2015 un gruppo di cittadini sansebastianesi scrisse un testo per denunciare quella pratica così dannosa, lo inviò ai giornali e lo pubblicò sui *socialnetwork*, s'intitolava "Il pennacchio intossicato del Vesuvio"; questo è l'*incipit*:

Lo vedi, ti lacrimano gli occhi. Lo odori, ti pungono le narici. Lo tocchi, ti si appiccica sulla pelle. Lo assapori, ti brucia lo stomaco. Lo senti, sebbene sia silenzioso. Ne avverti la presenza, ma non c'è riparo: ti chiudi in casa in questa afosa calura estiva che meriterebbe finestre spalancate e tende mosse dalla brezza, invece lo ritrovi ovunque, impregna tutto con la sua puzza grassa e nauseante<sup>1</sup>.

Le reazioni di indignazione e sconforto furono molte: dalla rabbia per «la distruzione di un territorio fertile e meraviglioso» alla fatica di vivere «in contesti insalubri, che minano seriamente la tua salute e quella dei tuoi cari». Evidentemente, il rogo di immondizia non è che l'evento estremo di

una filiera di illegalità che parte dallo smaltimento illecito di spazzatura e scarti di lavorazione per arrivare all'indifferenza verso il territorio, che in alcune zone, neanche particolarmente isolate, è letteralmente sommerso di immondizia, alla luce del sole e sotto telecamere di sorveglianza perennemente in manutenzione. L'attivista *Ciro Teodonno* – da me inizialmente conosciuto come giornalista locale, poi intervistato in qualità di insegnante e guida ambientale – vi ha dedicato molti interventi sulla stampa, nonché diversi video sul suo canale YouTube: dai cumuli di immondizia sotto i cavalcavia della Strada Statale 268, la principale via di fuga in caso di eruzione, al costante monitoraggio del territorio, realizzando sul web delle “mappe delle discariche” in continuo aggiornamento. In un articolo del luglio 2015 scrisse con forza che:

[nella zona] delle Lave Nuove di Ercolano, dove esistono numerose cave dismesse adibite a discariche legali e illegali, si fa finta che il problema non esista e questo a prescindere dal fatto che alcuni luoghi, come Contrada Nuove Castelluccio, brucino rifiuti ogni anno e soprattutto in estate, allorché la scarsità di pioggia giustificerebbe la spontaneità del fuoco. Noi che conosciamo bene il contesto sappiamo che di spontaneo in quei luoghi non c'è nulla e questo lo sanno tutti ma, come in passato sottolineammo, la discarica illegale è una sorta di ammortizzatore sociale, nel senso che, così come l'economia nazionale è riuscita a pareggiare i bilanci smaltendo la voce rifiuti speciali, sotterrando nelle nostre campagne, così la piccola economia locale fa lo stesso e tutti, pur sapendo, chiudono un occhio se non due, e in virtù, più che del lavoro, della ricchezza di pochi (*TEODONNO 2015*).

Pur ripetendosi regolarmente ogni anno e più volte all'anno, il fenomeno degli incendi intorno al Vesuvio ebbe un drammatico picco nel 2017, quando un terzo dell'intero Parco nazionale fu bruciato dalle fiamme.

Per oltre un mese, dai primi di giugno alla seconda metà di luglio, le falde del vulcano bruciarono pressoché tutti i giorni, dapprima in aree suburbane abbandonate, come per i roghi di rifiuti nella zona circostante la discarica Nuove-Castelluccio, nel comune di Ercolano (l'11 giugno per almeno quattro giorni, la stessa che era andata a fuoco ai primi di luglio 2015), e in uno sversatoio abusivo di tessuti a Terzigno (il 23 giugno). Successivamente, tra il 27 giugno e il 9 luglio, le fiamme percorsero varie aree verdi a monte dei comuni di Somma Vesuviana, Torre del Greco, Sant'Anastasia, San Giuseppe Vesuviano ed Ercolano, dove si trovò in pericolo addirittura la sede storica dell'Osservatorio Vesuviano sul colle del Salvatore. Infine, il momento cruciale e angoscioso giunse con l'esteso incendio che, soprattutto nei giorni 11 e 12 luglio (e, ancora, il 16 luglio), grazie al forte vento incesnerò la Riserva naturale statale Tirone Alto Vesuvio (istituita nel 1972, oltre

vent'anni prima del Parco nazionale), lambendo alcune abitazioni torresi, prontamente evacuate. Quell'anno la violenza delle fiamme raggiunse il punto massimo di devastazione dal 1944, quando però gli incendi furono di origine vulcanica a causa dell'ultima eruzione.

Il fuoco è all'origine della civiltà, scrive Ignazio E. Buttitta, dal momento che attraverso il fuoco l'uomo poté «riscaldarsi, farsi luce, proteggersi dai predatori, cuocere i cibi» (BUTTITTA 2002: 19). Tuttavia, polisemico e ambivalente come tutti i simboli, il fuoco è anche una rappresentazione della fine, in quanto foriero di dolore e desolazione:

Il fuoco è una presenza che modifica profondamente la vita individuale e sociale in senso utilitario, ma trascina con sé anche distruzione, rovina, morte. Il principio informatore della cultura del fuoco sta pertanto nella capacità di controllarne costantemente l'energia. Se sfugge all'uomo, rompendo il sottile equilibrio su cui si regge il patto tra l'uomo e la fiamma, patto che è anche tra l'uomo e gli dèi, il fuoco acquista un potere incontrollabile (BUTTITTA 2002: 33).

Quando il fuoco diventa incendio, dunque, cambia status e diventa al contempo un disastro naturale e sociale, così come ambientale, economico e tecnologico (NOVEMBER 2003). In effetti il grande rogo vesuviano del 2017, benché non siano mai stati individuati i responsabili, è un evento riconducibile totalmente ad azioni umane, anche molto diverse tra loro: il business dell'emergenza, della bonifica e della riforestazione; l'economia dei rifiuti e – in talune zone – dell'edilizia; le manifestazioni di forza da parte della criminalità spicciola in ascesa o della criminalità organizzata in radicamento; il vandalismo urbano e la piromania; la disattenzione e la noncuranza. Tuttavia, ciò che gli incendi vesuviani mostrano con maggior evidenza è il limite del ruolo delle istituzioni e della loro idea di area protetta. In questo senso, i roghi hanno reso lampante l'inadeguatezza, l'impreparazione, l'insufficienza, il ritardo della pianificazione, della prevenzione, dell'assunzione di responsabilità da parte degli amministratori pubblici, dall'Ente parco alla Regione Campania, passando per i singoli comuni coinvolti e la città metropolitana di Napoli.

Gli incendi dell'estate 2017 rappresentarono un momento altamente critico, in cui da un lato si vide tutta la fragilità del territorio, lo stato di abbandono in cui versava e versa, l'impreparazione della risposta e dei sistemi di sicurezza, ma dall'altro mosse molte coscienze. Tanti cittadini, infatti, parteciparono sia allo spegnimento delle fiamme, sia all'indirizzare i pompieri nelle zone giuste, sia, infine, a ripulire le pinete dall'immondizia e a distribuire cibo e acqua per gli animali sopravvissuti.

Attraverso i *socialnetwork*, ho potuto seguire le discussioni e gli stati d'animo di quei giorni di molte persone che conoscevo da tempo, impegnate nell'attivismo ambientalista intorno al Vesuvio. Ad esempio, il 12 luglio, dopo aver lottato contro le fiamme, Nicola Liguoro, un residente di Torre del Greco, postando un video delle fiamme, osservò sul suo profilo Facebook: «Oggi la gente di via Resina Nuova si è fatta Stato e ha difeso con i denti le proprie case strappandole al fuoco che le voleva prendere». Il 16 luglio, rientrando da una missione in favore degli animali selvatici, il volontario Luigi Vitiello scrisse su quella stessa piattaforma web: «Abbiamo provato a fare pace con la natura, col nostro Gigante, che è stato volutamente violentato e spogliato per mano dell'uomo, per non si sa quale motivo».

Quel disastro attivò molte persone, che poi si riunirono in associazioni nuove o in vecchi gruppi che intanto avevano trovato nuovi stimoli ad agire. Il 25 luglio, ad esempio, centinaia di cittadini dei comuni vesuviani parteciparono alla mobilitazione generale «Vesuvio basta fiamme», organizzata da un gruppo di attivisti di Torre del Greco, che ebbe come momento topico un corteo nel centro di Napoli, snodatosi fino alla Prefettura, a sottolineare la richiesta di presenza delle istituzioni. Tra i promotori, l'autotrasportatore Marco Manna il giorno seguente scrisse su Facebook:

in piazza c'erano gruppi, comitati e movimenti che da tempo lottano per queste tematiche e vederli al nostro fianco non ha fatto altro che rafforzare la nostra voglia di combattere per salvaguardare la nostra terra. La loro presenza ci spinge ancora di più a proseguire in questa battaglia. Lo scopo di questa manifestazione era quello di portare a conoscenza del Prefetto tutto il lavoro fatto da persone quasi anonime, che in questi anni si sono battute per denunciare ciò che non andava sul Parco del Vesuvio. [...] Non ci fermeremo, non staremo di certo a guardare, perché le persone anonime, quelle che non si svegliano solo durante l'emergenza, sono costantemente al lavoro.

Queste parole illustrano una rovina ambientale e sociale ordinaria e abituale che rientra perfettamente nella definizione di disastro elaborata dalle scienze sociali, ossia come processo generato da una relazione di lunga durata tra l'uomo e l'ecosistema, lungo le linee di frattura del corpo politico e sociale, e che, osserva Roberto E. Barrios, «in quanto processo, non si conclude con [la cessazione del fenomeno fisico], ma può estendersi indefinitamente e infiltrarsi nella vita quotidiana», a seconda delle modalità con cui gli enti pubblici e la comunità colpita attueranno la ripresa o la ricostruzione (BARRIOS 2017: 18). È nella consapevolezza di quest'intreccio tra lacune preesistenti e aumento dei rischi futuri che si è assistito ad un fiorire di iniziative di protesta. Più volte, ad esempio, il coordinatore del movimento «Cittadini per il Parco», l'imprenditore agricolo Giovanni Marino, ha avan-

zato dure critiche politiche e gestionali al presidente del Parco nazionale del Vesuvio, Agostino Casillo, come in questa nota del 25 luglio 2017:

può chi è sordo a qualunque avvertimento, chi fa sfoggio di sicumera salvo poi trovarsi del tutto impreparato ad affrontare la più prevedibile delle emergenze; [...] l'uomo che non è stato capace di un cenno di autocritica [...]; può dunque essere questo l'uomo che guiderà il Parco nella difficilissima opera di ricostruzione ambientale, civile, economica e morale che abbiamo di fronte?<sup>12</sup>

Tuttavia, se da un lato il disastro causa sconcerto e sofferenza, è anche vero che dall'altro esso può attivare degli elementi di intraprendenza e di ingegno che fungono da alternativa al trauma sociale e psicologico (BENADUSI 2013). Da questo punto di vista, l'enorme incendio del 2017 è stato un catalizzatore per tante associazioni locali, ne ha fatte emergere di vecchie e nuove, ne ha favorito l'avvicinamento reciproco, in una reazione all'evento che non è solo un modo per dare senso all'evento, ma anche e soprattutto per realizzare una maggiore partecipazione politica (PITZALIS 2016: 59-60). Malgrado in maniera brutale, il rogo ha ricordato che il rischio è un concetto complesso strettamente connesso all'equilibrio che una determinata società è in grado di trovare col proprio ecosistema.



Foto 8



Foto 9,10





Foto 11,12







Foto 13

## *Conclusioni*

Alla fine del *Vesuvio universale*, un libro difficile da incasellare perché è al tempo stesso reportage giornalistico e diario di viaggio, riflessione sull'umano e ragionamento in merito alla crisi ambientale, Maria Pace Ottieri scrive: «Il vulcano allena i suoi abitanti a vivere in una vacillante realtà sempre sull'orlo della dissolvenza, della metamorfosi, a riempire il vuoto al centro, il cratere nella vita di ognuno, con l'immaginazione, trovando nell'invisibile il senso più vero dell'essere al mondo» (OTTIERI 2018: 272). Gli esercizi di convivenza con il vulcano sono minuti e quotidiani, tuttavia talvolta raggiungono un punto di tensione tale per cui diventano visibili anche all'esterno; è il caso di quando la critica e l'inquietudine dell'opinione pubblica si esprimono con maggior fervore perché un qualche fenomeno si è reso particolarmente manifesto. È quanto si rileva a Brindisi, dove “ammalarsi di carbone” a causa di una centrale termoelettrica non è solo una questione sanitaria, ma anche una metafora dei “mali più grandi”, sociali, economici e politici che affliggono la cittadinanza (RAVENDA 2018). Oppure è quel che emerge a Messina, dove, ancora dopo oltre un secolo dalla catastrofe del 1908, il processo politico ed economico post-terremoto non ha mitigato il rischio sismico, né ha attenuato le asimmetrie e le ingiustizie, anzi ha reso strutturale la frustrazione delle aspirazioni e dei desideri (FARINELLA, SAITTA 2019).

Tensioni si registrano anche quando la razionalità scientifica e quella sociale si divaricano, pur restando connesse e interdipendenti, perché entrambe esistono nella dialettica di perizie e controperizie, come si è visto a L'Aquila (CICCOZZI 2013) o a Scaletta Zanclea, in provincia di Messina (FALCONIERI 2017), dove scienza, diritto e saperi esperienziali si sono confrontati in tribunale, in seguito a terremoti e alluvioni. Porre lo sguardo in quella frattura – umana e spaziale, politica e sociale – è un compito imprescindibile dell'antropologia culturale, che ha

il dovere di produrre forme di conoscenza critica sulla contemporaneità, rendendole accessibili a un pubblico più ampio di quello accademico senza per questo rinunciare alla densità interpretativa che ne contraddistingue l'approccio (FALCONIERI 2017: 212).

Il Vesuvio, pertanto, ci obbliga non solo a ripensare la storia o a cercare modi efficaci per organizzare l'emergenza futura, ma anche a riconsiderare i modelli economici e urbani, nonché a reimparare a vivere insieme all'ecosistema, come si evince dai casi esposti nelle pagine precedenti. Tali focus permettono di cogliere quanto una parte dei residenti dei comuni

vesuviani abbia a cuore la questione del rischio, ma anche come questo rifletta una visione olistica del vivere in quel territorio: occuparsi dell'uno significa occuparsi degli altri, ristabilire una relazione più equa e rispettosa con il vulcano significa proteggere anche la propria salute e il proprio benessere. Se da un lato il rischio vulcanico è attualmente messo in disparte in favore di altri rischi, più quotidiani e immediati o percettivamente più concreti, come appunto quelli ecologici e sanitari, il segnale importante viene dal non parcellizzare la varietà di rischi geo-sociali, ma di considerarli nel loro insieme, ossia in una trama di esiti, conseguenze, prodotti, reazioni, risultati.

Il territorio a rischio (o in crisi) è un luogo di osservazione denso e stimolante, uno spazio dove elaborare nuovi equilibri – tra scienza e potere, tra economia e democrazia – e in cui l'antropologia può ricoprire un ruolo fondamentale e polifonico, tanto sul piano teorico-metodologico, quanto su quello civico-politico. Per parlare di reale prevenzione è necessario mettere in questione le categorie e le classificazioni che usiamo per interpretare, produrre e condividere informazioni, per cui è indispensabile effettuare nuove astrazioni analitiche ed elaborare schemi concettuali inediti; solo così sarà possibile immaginare nuove forme di mediazione tra scienziati, operatori umanitari, legislatori e popolazione, ma anche avviare pratiche di sussidiarietà fondate sulla collaborazione tra amministrazione e cittadini. È opportuno elaborare risposte coraggiose e inedite che affrontino il rapporto città-campagna, l'urbanizzazione (tra legale e illegale), le infrastrutture e la loro manutenzione, e inoltre la partecipazione, la sussidiarietà e la governance. I disastri non vanno più considerati come eventi naturali e/o improvvisi, ma come processi storici e sociali, ribaltando completamente la logica dell'emergenza, perché dipendono da patologie accumulate nel tempo, delle quali bisogna spezzare la catena di produzione individuando le singole responsabilità, ma anche le fallacie e contraddizioni da cui discendono tante degenerazioni e pericoli.

## Note

<sup>(1)</sup> Mi riferisco alla mia ricerca dottorale, svolta negli anni 2011-2012, e a successive osservazioni di campo, tenute regolarmente nel corso degli anni per ulteriori approfondimenti.

<sup>(2)</sup> Il testo di Genovese è un esposto «redatto ai fini della tutela della pubblica salute e dell'ambiente» firmato dalle seguenti associazioni: Centro di iniziative per il Vesuvio, Lega per l'ambiente (Comitato Regione Campania), Coordinamento per la Salvaguardia della Salute e dell'Ambiente (Ercolano), Coordinamento per la Chiusura della Discarica (Terzigno). Lo scopo è di invitare le autorità a «voler provvedere nei termini più brevi ad effettuare gli accertamenti del caso e,

laddove si riscontrino illegalità, a prendere le decisioni ritenute più opportune nell'interesse della comunità» (GENOVESE 1989, 40).

<sup>(3)</sup> Resina era il nome che l'attuale comune di Ercolano ha avuto fino al 1969.

<sup>(4)</sup> Fonogramma n. 1633 dell'8 aprile 1968 inviato dal sindaco di San Sebastiano al Vesuvio, Raffaele Capasso, al Prefetto, al medico e al veterinario provinciale, al sindaco di Resina [oggi Ercolano], al Ministero della Sanità e, per conoscenza, ai Carabinieri e all'Ufficiale Sanitario. Questo documento è stato reperito presso l'archivio privato degli eredi del sindaco.

<sup>(5)</sup> In «La Repubblica», 22 ottobre 2010, *Emergenza rifiuti. Il vescovo di Nola: «Discarica morte del territorio»*.

<sup>(6)</sup> «Mamma della Neve mia, Tu che ti fai portare solo dai pescatori, aiuta la mia casa e anche questo paese. Quando eruttò il Vesuvio e scese la notte, la lava si fermò davanti a Te. Fammi ancora una grazia, Madonna mia, salvami da questa camorra e dall'inquinamento». Si tratta di una rivisitazione della «Tammorriata della Madonna della Neve» di Gerardo Oliva, operata dal gruppo «Paranza 'ro Leone» (SANNINO 2013).

<sup>(7)</sup> Trascrizione mia di una relazione tenuta al convegno «Ambiente Salute e Territorio», organizzato il 9 novembre 2013 a Massa di Somma dal comitato civico «Liberiamoci dal male».

<sup>(8)</sup> *Ibidem*.

<sup>(9)</sup> Si tratta di una mia trascrizione degli interventi alla riunione del 24 settembre 2014 presso la scuola di San Vito.

<sup>(10)</sup> Il termine «radiophobia» fu utilizzato per la prima volta nel 1903 dal dottor Albert Soiland in un simposio tra medici a Los Angeles (LOS ANGELES TIMES 1903), ma è negli anni '20 del Novecento che numerosi giornali cominciarono a pubblicare articoli sulle diverse colpe attribuite, senza basi, alla radio, tra cui alcune calamità collettive come la siccità e i terremoti; si trattò di un fenomeno editoriale che durò tutto il decennio – e anche in quelli successivi –, in cui la radio venne indicata come responsabile di innumerevoli problemi. Un utile archivio online in cui ricercare testimonianze d'epoca su «pessimismo, allarmismo e tecnofobia nel corso della storia», è «Pessimist», raggiungibile alla url: <https://pessimists.co/radio-archive/> (consultato il 15 febbraio 2021).

<sup>(11)</sup> Riprodussi il testo del *Pennacchio intossicato del Vesuvio* su un mio blog, «Paesaggi vulcanici», che alcuni anni fa utilizzavo come archivio di notizie vesuviane: <https://giogg.wordpress.com/2015/07/08/il-pennacchio-intossicato-del-vesuvio/> (consultato il 15 febbraio 2021).

<sup>(12)</sup> La citazione è tratta dalla nota «Una questione di fiducia», pubblicata sulla pagina Facebook del movimento «Cittadini per il Parco» il 15 luglio 2017: <https://www.facebook.com/notes/655001515452058/> (consultato il 15 febbraio 2021).

## Bibliografia

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

APRILE M.C. (1991), *Cave e discariche vesuviane*, «Quaderni Vesuviani», Vol. 18: 23-26.

BARRIOS R.E. (2017), *Governing Affect. Neoliberalism and Disaster Reconstruction*, Nebraska University Press, Lincoln.

BECK U. (2008), *La società del rischio. Verso una seconda modernità* [1986], Carocci, Roma.

- BENADUSI M. (2013), *Cultiver des communautés après une catastrophe. Déferlement de générosité sur les côtes du Sri Lanka*, pp. 103-146, in REVET S., LANGUMIER J. (a cura di), *Le gouvernement des catastrophes*, Editions Karthala, Parigi.
- BLITZ QUOTIDIANO (2010), *Terzigno. Appello alla Madonna della neve: «Ferma la monnezza»*, 22 ottobre, <https://www.blitzquotidiano.it/cronaca-italia/terzigno-madonna-neve-ferma-monnezza-607035/> (consultato il 15 febbraio 2021).
- BOHOLM A., CORVELLEC H. (2011), *A Relational Theory of Risk*, "Journal of Risk Research", Vol. 14, (2): 175-190.
- BUTTITTA I.E. (2002), *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Sellerio, Palermo.
- CASAPULLO R. (2014), *Note sull'italiano della vulcanologia fra Seicento e Settecento*, pp. 15-55, in CASAPULLO R., GIANFRANCESCO L. (a cura di), *Napoli e il Gigante. Il Vesuvio tra immagine, scrittura e memoria*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- CATALANO F. (2014), *Ercolano, elettromog e tumori rari nei bambini. L'esperto: «Quella scuola va chiusa»*, "Il Mattino", 16 settembre.
- CICCOZZI A. (2013), *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi. Un'analisi antropologica*, DeriveApprodi, Roma.
- DALL'Ò E. (2019), *Historicizing Vulnerability: Place-Names, Risk and Memory in the Mont Blanc Area*, "AIMS Geosciences", Vol. 5 (3): 493-508.
- DAVIS D.E. (2005), *Reverberations: Mexico City's 1985 Earthquake and the Transformation of the Capital*, pp. 255-280, in VALE L.J., CAMPANELLA T.J. (a cura di), *The Resilient City: How Modern Cities Recover from Disaster*, Oxford University Press, New York.
- DI GENNARO A. (2012), *La misura della terra. Crisi civile e spreco del territorio in Campania*, Clean, Napoli.
- DOUGLAS M. (1996 [1992]), *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna.
- FALCONIERI I. (2017), *Smottamenti. Disastri, politiche pubbliche e cambiamento sociale in un comune siciliano*, Cisu, Roma.
- FARINELLA D., SAITTA P. (2019), *The Endless Reconstruction and Modern Disasters. The Management of Urban Space Through an Earthquake – Messina, 1908-2018*, Palgrave Macmillan, Londra.
- FINUCANE M.L., SLOVIC P., MERTZ C.K., FLYNN J., SATTERFIELD T.A. (2009), *Gender, Race and Perceived Risk: The 'White Male' Effect*, pp. 71-86, in LÖFSTEDT R.E., BOHOLM Å. (a cura di), *The Earthscan Reader on Risk*, Earthscan, Londra.
- FRAISSINET M. (2010), *Le discariche sul Somma-Vesuvio: una lunga storia che parte da lontano*, "Il Gazzettino Vesuviano", 7 novembre.
- GENOVESE A. (1989), *Per la chiusura delle discariche*, "Quaderni Vesuviani", Vol. 15: 38-40.
- GIDDENS A. (2011 [1999]), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna.
- GIGLIA A. (1997), *Crisi e ricostruzione di uno spazio urbano: dopo il bradisismo a Pozzuoli: una ricerca antropologica su Monteruscello*, Guerini Studio, Milano.
- GIGLIA A. (2002), *Centro e periferie: continuità e rotture*, pp. 125-132, in SIGNORELLI A. (a cura di), *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento*, Edizioni del Millennio, Napoli.
- GRIBAUDI G. (2008), *Il ciclo vizioso dei rifiuti campani*, "il Mulino", Vol. 1: 17-33.

- GUGG G. (2015), *Rischio e post-sviluppo vesuviano: un'antropologia della "catastrofe annunciata"*, "Antropologia Pubblica", 1-2: 109-124 [numero monografico a cura di BENADUSI M., *Antropologi nei disastri*].
- ICNIRP (International Commission on Non-Ionizing Radiation Protection) (2019), *Critical Evaluation of Two Radiofrequency Electromagnetic Field Animal Carcinogenicity*, "Health Physics", Vol. 11, <https://www.icnirp.org/cms/upload/publications/ICNIRPnote2019.pdf> (consultato il 10 maggio 2021).
- JEDLOWSKI P. (2002), *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano.
- KECK F. (2020), *Les sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Éditions du Seuil, Parigi.
- LAMBERTI A. (2011), Lo sfasciume urbano ha creato paesaggi di paura, "Il Mediano", 26 gennaio, <http://www.ilmediano.com/lo-sfasciume-urbano-ha-creato-paesaggi-di-paura/> (consultato il 10 marzo 2021).
- LATOUR B. (2020), *Siamo Terrestri. Carla Benedetti e Bruno Latour in dialogo*, "Il primo amore", Vol. 10: 11-17 [numero a cura di BENEDETTI C., GAUDINO S., GIOVANNETTI G., PATTARIN S.; Edizioni Effigie, Pavia].
- LIGI G. (2009), *Antropologia dei disastri*, Laterza, Roma-Bari.
- LOS ANGELES TIMES (The) (1903), *Medicos Meet. Doctors Have Banquet, Speak About Electricity and Show Up Their Theories by Various Machines*, 3 giugno: <https://www.newspapers.com/clip/10421078/medicos-meet-radiophobia-1903/> (consultato il 14 ottobre 2020).
- NIMIS G. P. (2009), *Terre mobili. Dal Belice al Friuli, dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma.
- NOVEMBER V. (2003), *L'incendie créateur de quartier ou comment le risque dynamise le territoire*, "Cahiers de géographie du Québec", Vol. 47 (132): 367-388.
- NOVEMBER V., VIOT P., PENELAS M. (a cura di) (2011), *Habiter les territoires à risques*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne.
- OLOFSSON A., RASHID S. (2011), *The White (Male) Effect and Risk Perception: Can Equality Make a Difference?*, "Risk Analysis", Vol. 31 (6): 1016-1032.
- OTTIERI M. P. (2018), *Il Vesuvio universale*, Einaudi, Torino.
- PITZALIS S. (2016), *Politiche del disastro. Poteri e contropoteri nel terremoto emiliano*, Ombre Corte, Verona.
- RAI NEWS 24 (2010), *Una lettera al Papa contro la discarica*, 4 ottobre, <https://www.rainews.it> (consultato il 25 giugno 2014).
- RAVENDA F.A. (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- RETE DEI COMITATI VESUVIANI (2013), *Area vesuviana e patologie tumorali*, "Vesuvionline", 9 settembre, [http://vesuvionline.ilcannocchiale.it/2013/09/09/comunicato\\_stampa\\_della\\_rete.html](http://vesuvionline.ilcannocchiale.it/2013/09/09/comunicato_stampa_della_rete.html) (consultato il 9 settembre 2013).
- ROSSI A.L. (2014), *Progetto per Napoli metropolitana. Dalla Terra dei Fuochi a Eco-Neapolis*, M.E. Architectural Book & Review, Roma.
- SANNINO M. (2013), *Canto alla Madonna: «Salvaci dalla camorra e dall'inquinamento»*, "Il Mattino", 26 ottobre.
- SCHETTINO R. (2012), *Torre Annunziata, la festa patronale si trasforma in inferno*, "Metropolis", 22 ottobre.

SIGNORELLI A. (2008), *Soggetti e luoghi. L'oggetto interdisciplinare della nostra ricerca*, pp. 43-57, in CANIGLIA RISPOLI C., SIGNORELLI A. (a cura di), *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica. Seminario sperimentale di formazione*, Guerini Studio, Milano.

STABIA CHANNEL (2010), *Rifiuti: Mamme in corteo da Madonna Pompei contro discarica*. In *centinaia con maglie nere pregano perché non si apra sito*, 3 ottobre, <https://www.stabiachannel.it/Cronaca/rifiuti-mamme-in-corteo-da-madonna-pompei-contro-discarica/18520> (consultato il 15 febbraio 2021).

TEODONNO C. (2013), *Libera nos a malo*, "Il Mediano", 10 novembre, <https://www.ilmediano.com/Libera-nos-a-malo/> (consultato il 15 febbraio 2021).

TEODONNO C. (2015), *Ercolano: la Terra dei Fuochi e la politica marziana*, "Il Mediano", 5 luglio: <https://www.ilmediano.com/ercolano-la-terra-dei-fuochi-e-la-politica-marziana/> (consultato il 15 febbraio 2021).

VELLA A., BARBERA F. (2002), *Il territorio storico della città vesuviana. Sviluppo e struttura urbana della fascia costiera*, Lab. Ricerche & Studi Vesuviani, San Giorgio a Cremano (NA).

VITALE T. (a cura di) (2007), *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, Franco Angeli, Milano.

## Scheda sull'Autore

Giovanni Gugg, nato nel 1973 a Piano di Sorrento (Napoli), è PhD in Antropologia Culturale e docente a contratto di Antropologia Urbana presso il Dipartimento di Ingegneria dell'Università "Federico II" di Napoli. Attualmente è assegnista di ricerca presso il LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative) dell'Université Paris-Nanterre per il progetto "Ruling on Nature. Animals and Environment before the Law". I suoi studi riguardano il rapporto tra le comunità umane e il loro ambiente, soprattutto quando si tratta di territori a rischio, come la zona rossa del Vesuvio o le aree terremotate del Centro Italia e dell'isola d'Ischia. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Inquietudini vesuviane. Etnografia del fatalismo su un vulcano a rischio* (2020), *Disasters in Popular Cultures* (2019), *Anthropology of the Vesuvius Emergency Plan* (2019), *The Missing ex-voto. Anthropology and Approach to Devotional Practices During the 1631 Eruption of Vesuvius* (2018), *Vies magmatiques autour du Vésuve : voir et ne pas voir comme stratégie collective* (2017).

## Riassunto

*Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio.*

Vivere in un'area vulcanica significa avere un rapporto con il territorio che fa particolare ricorso a legami storici, memoria collettiva, interpretazioni scientifiche, posizionamenti politici, norme giuridiche, discorsi mediatici, pianificazione emergenziale. Si tratta di un processo sociale che produce una varietà di elaborazioni del rischio, evidentemente frutto di selezioni e priorità. Tra i fattori che intervengono ci sono le preoccupazioni ecologiche e sanitarie che, nel caso del Vesuvio, riguardano le discariche di immondizia, le esalazioni della spazzatura, l'inquinamento elettromagnetico e gli

incendi boschivi. L'osservazione etnografica ha permesso di ricostruire le dinamiche storiche e le tensioni di potere di problematiche che, durando da decenni, incidono sul quotidiano degli abitanti.

*Parole-chiave:* Vesuvio, rischio, emergenza, movimenti sociali, ecosostenibilità

## Resumen

*Curar un volcán, curar a los humanos. Elaboración de un riesgo ecológico y sanitario en las laderas del Vesubio.*

Vivir en una zona volcánica significa tener una relación con el territorio que hace un uso particular de los legados históricos, la memoria colectiva, las interpretaciones científicas, el posicionamiento político, las normas jurídicas, el discurso de las mass media y la planificación de emergencias. Es un proceso social que produce una variedad de elaboraciones del riesgo, evidentemente resultado de selecciones y prioridades. Entre los factores que intervienen están las preocupaciones ecológicas y sanitarias que, en el caso del Vesubio, están relacionadas con los vertederos, los humos de la basura, l'electromagnetismo y los incendios. La observación etnográfica permitió reconstruir la dinámica histórica y las tensiones de poder de los problemas que, durante décadas, afectan a la vida cotidiana de los habitantes.

*Palabras clave:* Vesubio, riesgo, emergencia, movimientos sociales, ecosostenibilidad

## Résumé

*Guérir un volcan, guérir les humains. Élaboration des risques écologique et sanitaire sur les pentes du Vésuve.*

Vivre dans une zone volcanique signifie avoir une relation avec le territoire qui fait un usage particulier des liens historiques, de la mémoire collective, des interprétations scientifiques, du positionnement politique, des normes juridiques, du discours médiatique et de la planification d'urgence. Il s'agit d'un processus social qui produit une variété d'élaborations du risque, évidemment le résultat de sélections et de priorités. Parmi les facteurs d'intervention figurent les préoccupations écologiques et sanitaires qui, dans le cas du Vésuve, concernent les décharges d'ordures, les fumées de déchets, la pollution électromagnétique et les incendies de forêt. L'observation ethnographique a permis de reconstituer les dynamiques historiques et les tensions de pouvoir des problèmes qui, depuis des décennies, affectent la vie quotidienne des habitants.

*Mots-clés:* Vésuve, risque, urgence, mouvements sociaux, éco-durabilité.

## Crediti fotografici

*Tutte le fotografie presenti in questo saggio sono di Giuseppe Carotenuto, fotogiornalista pompeiano freelance, e fanno parte di più reportage realizzati tra il 2010 e il 2017. Carotenuto lavora in varie zone del mondo, dall'Afghanistan al Kosovo, e pubblica sui maggiori periodici internazionali, da Le Monde a Time, ma ha sempre mantenuto uno sguardo attento alla sua terra vesuviana.*



## *“Siamo i guardiani dell’ambiente”*

*Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali*

Fabrizio Loce-Mandes

Università di Perugia  
[fabriziolocemandes@gmail.com]

### Abstract

*“We Are The Guardians of the Environment”. Food Strategies and Agricultural Practices for the Health of Local Communities*

The current imbalance in the food economy reveals how production habits in agriculture and food consumption have become unsustainable (VINEIS 2020), losing productivity and running out of food resources, thus contributing to the increase in food waste. In this context, the ethnographic cases reported in this work show how social and environmental sustainability, given by organic and biodynamic agriculture, can provide useful data for analyzing dietary regimes and addressing new food and environmental protection policies.

*Keywords:* Agriculture, multifunctionality, community garden, community engagement, sustainability

Girando attorno alla Terra, nella navicella, ho visto quanto è bello il nostro pianeta. Il mondo dovrebbe permetterci di preservare ed aumentare questa bellezza, non di distruggerla!»

Jurij Alekseevič Gagarin, 12 aprile 1961, Cosmodromo di Bajkonur.

### *Introduzione. “Siamo i guardiani dell’ambiente”*

Sai Fabrizio, stavo pensando che sul piano istituzionale e commerciale dovremmo arrivare ad avere un riconoscimento in più noi coltivatori che ci occupiamo di biologico e comunità. Facciamo un servizio aggiuntivo monitorando i terreni confinanti, i boschi, cercando di coinvolgere le comunità che vivono di fianco a noi. Noi siamo i guardiani dell’ambiente, oltre all’etichetta del biologico dovremmo avere un ulteriore riconoscimento per i servizi che facciamo, con tanto di etichetta e contributi economici<sup>1</sup>.

Con queste parole Fabio, proprietario di un'azienda agricola a regime biodinamico, lamentava la poca attenzione degli intermediari commerciali in agricoltura, dello Stato ma soprattutto dei consumatori che non conoscono quale lavoro ci sia dietro la coltivazione dei campi e l'allevamento a regime certificato<sup>2</sup> biologico (ICEA) e biodinamico (DEMETER).

Ho conosciuto Fabio nel gennaio del 2019 quando, in qualità di assegnista di ricerca, sono entrato a far parte, presso il Dipartimento di Scienze Agrarie, Alimentari e Ambientali (d'ora in poi DSA3), del gruppo di lavoro del progetto "Innovazioni sociali ed organizzative per lo sviluppo della multifunzionalità delle imprese agricole: modelli, co-produzione, inclusione (acronimo MULTINET<sup>3</sup>) focalizzato sul rapporto tra agricoltura multifunzionale e comunità. Il progetto ha avuto tra i partner il Dipartimento di Medicina e Chirurgia, quello di Ingegneria Civile e Ambientale e il DSA3 dell'Università di Perugia, oltre a: Coldiretti, CIA Umbria, cooperative sociali e agricole, e diverse aziende agricole dell'Umbria. In tale quadro il mio assegno di ricerca era focalizzato sul rapporto tra *community engagement* e agricoltura multifunzionale<sup>4</sup>. Il mio lavoro consisteva nello spostare «il focus dall'individuo alla collettività... unita dall'interesse verso il consumo consapevole di prodotti alimentari del territorio prodotti nel rispetto dell'ambiente e della salute umana»<sup>5</sup>.

L'attuale squilibrio nell'economia alimentare fa emergere come le abitudini di produzione in ambito agricolo e di consumo alimentare siano divenute insostenibili (VINEIS 2020) perdendo produttività, esaurendo le risorse alimentari, inoltre contribuendo allo spreco alimentare. In un tale quadro, i progetti di *community engagement*, di sensibilizzazione della popolazione in relazione al sistema alimentare e le attività multifunzionali in agricoltura ci spingono verso una visione che implica la diminuzione della quantità di rifiuti prodotti nel processo di produzione alimentare, il riciclo degli scarti delle materie prime e un cambiamento culturale nell'alimentazione in direzione di modelli alimentari sostenibili, salutari e maggiormente efficienti rispetto a quelli prevalsi fino a oggi.

All'interno del progetto MULTINET, l'obiettivo generale del *Work Package 4*, nel quale ero inserito, era di studiare lo stretto rapporto tra comunità locali, gruppi di acquisto, cooperative sociali e produttori in ambito agricolo in relazione alla sostenibilità ambientale e sociale. Uno studio che doveva partire principalmente dalla consapevolezza che le comunità connesse a questo tipo di agricoltura «sono e devono essere formate da aziende, istituzioni e consumatori/utilizzatori consapevoli, cioè persone ed enti che

considerano la produzione di cibo e di servizi ambientali e sociali mediante un approccio olistico» (TORQUATI, PAFFARINI, LOCE-MANDES 2019: 188). Molte delle attività osservate e studiate possono offrire un’opportunità per lo sviluppo di politiche alimentari e agricole che rivolgono lo sguardo alla sostenibilità ambientale, sociale e di salvaguardia delle terre sul piano locale e nazionale.

Nello specifico, durante il mio lavoro etnografico dovevo raccogliere dati circa l’attività di *community engagement* delle aziende agricole e delle realtà sociali che si occupavano della relazione tra benessere e agricoltura multifunzionale. I soggetti individuati nell’indagine – in gran parte partner del progetto MULTINET – erano realtà agricole che si occupavano, e si occupano ancora, di agricoltura biologica o progettazione sociale in agricoltura. Entrato a far parte del gruppo di lavoro dopo un anno dall’inizio del progetto, avrei dovuto contattare le aziende maggiormente focalizzate sul benessere sociale per comprendere in profondità le loro attività e analizzare le difficoltà per il prosieguo del loro lavoro con le comunità locali. Lo scopo era di stilare dei report attuativi che fossero di ispirazione e di esempio per le molteplici aziende inserite nel partenariato che avessero voluto intraprendere azioni rivolte alla comunità. In questo percorso composto da numerose differenziate attività progettuali, sono partito dall’assunto che la *community engagement* non debba essere intesa come una nozione fissa, un protocollo da applicare in modo meccanico con una serie di attività atte ad aumentare la visibilità del progetto, bensì come un processo di lavoro elaborato e messo in atto in sinergia con gruppi di persone affiliati da particolari interessi per affrontare temi che riguardano il benessere della comunità. In questo modo è possibile ripensare il legame tra *community* ed *engagement*, spostando il focus dall’individuo alla collettività, così collegando due realtà che discutono uno stesso tema e sono unite dall’interesse verso il consumo consapevole di prodotti alimentari del territorio prodotti nel rispetto dell’ambiente e della salute umana. Ciò che di norma è definito in letteratura *community engagement* comprende un’ampia varietà di strategie messe in atto da molteplici attori sociali: dalla co-progettazione al coinvolgimento nello spazio pubblico, dalle pratiche di attivisti a progetti cooperativi radicati in contesti locali. L’obiettivo di coinvolgere un antropologo per questo lavoro scaturisce proprio dalla peculiarità della ricerca sociale, e in particolare di quella antropologica che ha come suo fondamento un “uso sociale” della pratica etnografica (SEPPILLI 2008: 113) volta ad analizzare i problemi della società mostrando come sia di fondamentale importanza lavorare direttamente con le comunità e a stretto contatto con gli attori sociali.

I casi etnografici riportati in questo lavoro, mostrano come la sostenibilità sociale e ambientale data dall'agricoltura biologica e biodinamica, la collaborazione tra aziende e cooperative sociali e i progetti di riqualificazione urbana mediante *community garden* in relazione al coinvolgimento della comunità locale possano fornire dati utili per analizzare i regimi alimentari e indirizzare nuove politiche del cibo e di salvaguardia ambientale. Il mio intento in questo lavoro è di descrivere tali pratiche mediante la proposta di frammenti etnografici sulle pratiche di agricoltura multifunzionale in relazione alla salute, al benessere sociale e alla *community engagement* con comunità locali, cittadini critici e consapevoli delle problematiche connesse alle politiche di produzione alimentare e sostenibilità ambientale.

Negli ultimi anni, è aumentato l'interesse per la vendita diretta dagli agricoltori ai clienti, con molteplici variazioni, gruppi di acquisto, mercati contadini, vendita *online*, acquisto in azienda e possibilità di coltivare il proprio pezzo di terra presso le aziende come forma di autoproduzione alimentare. I vantaggi comprendono una riduzione delle materie plastiche utilizzate per il confezionamento, l'azzeramento degli intermediari nel processo di vendita, la relazione tra agricoltori e comunità con una conseguente diminuzione del divario tra città e campagna.

Con riferimento al primo caso etnografico riportato, l'azienda agricola di Fabio tenta di colmare il divario tra le comunità locali mediante l'organizzazione di visite in azienda, la possibilità di acquisto diretto di prodotti e la chiusura della filiera di produzione di origine animale e vegetale: di fatto, si presenta come un caso di filiera trasparente e coinvolgente di comunità in contrapposizione alle produzioni intensive. Mediante una serie di processi agricoli connessi alla biodinamica e di iniziative di interesse sociale osservate etnograficamente, l'azienda "Le Due Torri" riesce a praticare un'agricoltura sostenibile mediante il riutilizzo di nutrienti dal letame, ad attuare percorsi di educazione sul cibo indirizzati ai consumatori, a gestire in modo olistico la propria produzione agro-alimentare portando così sul territorio umbro un esempio di sostenibilità sociale e ambientale.

### *Disseppellire il cornoletame, una pratica di comunità*

Spello, 28/04/2019. La giornata di sensibilizzazione ha inizio presso un agriturismo a regime biologico gestito da ragazzi autistici, una struttura che comprende un ristorante, alloggi per i lavoratori e un B&B ristrutturati di recente mediante finanziamenti europei e il supporto delle istitu-

zioni locali. L’incontro, al quale è presente una trentina di persone circa, è strutturato con una visita ai campi coltivati, un pranzo, e una successiva visita all’azienda agricola di Fabio “Le due Torri”. Sono seduti alla tavolata insieme a me: Fabio, portavoce delle coltivazioni biodinamiche in Umbria, un suo consulente per le coltivazioni, un agricoltore olistico (come ci tiene a precisare), un nutrizionista psico-immunologo e l’assessore alla cultura del Comune di Spello. Dopo un primo momento di presentazioni e discorsi generali, il *focus* della conversazione si concentra sulla tossicità di alcuni alimenti, sui pesticidi utilizzati in agricoltura, sulle tossine di tipo economico-sociale, su lavoro nero e precario con la presenza di migranti con difficoltà di regolarizzazione (SANÒ 2015, 2018; AVALLONE 2017), e problematiche della distribuzione alimentare.

Dopo il pranzo, il gruppo si sposta presso l’azienda di Fabio. Al nostro arrivo, nel piazzale centrale, troviamo gli operai pronti con pale, bacinelle di plastica e guanti per tutti i visitatori. Fabio ci spiega che parteciperemo alla pratica annuale del dissotterramento del cornoletame e che l’agricoltura biodinamica, secondo il metodo steineriano, si basa sull’applicazione di due principi: il compostaggio e le fasi lunari<sup>6</sup>. Durante l’incontro, alla presenza di cittadini dei paesi limitrofi e di agricoltori vicini all’azienda di Fabio, ci siamo focalizzati sul principio del compostaggio. Per tale metodologia diviene fondamentale che l’azienda sia considerata come un’entità chiusa, evitare di utilizzare sostanze chimiche o naturali esterne, compresi il letame e i concimi che non siano autoprodotti. E infatti l’allevamento praticato da Fabio si può definire chiuso da oltre dieci anni:

“il mio allevamento, fatto esclusivamente di bovini di razza Chianina, è chiuso, non introduciamo nuovi capi dall’esterno. Mediante un preciso bilanciamento di inseminazione, posso affermare che la razza allevata qui è controllata da oltre dieci anni, e il letame utilizzato per la concimazione dei campi è esclusivamente il prodotto del mio allevamento. Per aumentare le capacità di produzione dei terreni utilizzo dei preparati biodinamici, ottenuti da letame, polvere di quarzo o sostanze vegetali, in diluizione omeopatica. Vi potrebbe sembrare una pratica strana, al limite dello sciamanesimo o qualcosa di magico, ma collaboro con alcune università per verificare i dati che evidenziano la fertilità del terreno in regime biodinamico e vi posso assicurare che sono più ricchi di nutrienti rispetto alle coltivazioni biologiche”.

Inoltre, in virtù della chiusura dell’azienda nei confronti di concimi esterni, benché ammessi in regime biologico, il metodo biodinamico ha un disciplinare di produzione ancora più rigido in termini di basso impatto ambientale e rispetto del benessere animale rispetto al metodo di produ-

zione biologico declinato anche dalle norme elaborate dall'organismo di certificazione DEMETER.

La base comune del trattamento per la concimazione è chiamata "cornole-tame": un corno di mucca riempito di sterco e sostanze vegetali finemente triturate. Il corno è interrato e poi dissotterrato dopo sei mesi. Questa pratica, unita ai trattamenti previsti dal disciplinare del biodinamico, aumenta i livelli nutrizionali del terreno anche rispetto all'agricoltura biologica, con importanti benefici per le coltivazioni<sup>7</sup>.

Durante l'incontro è stata data la possibilità a tutti i presenti di partecipare alla pratica dissotterrando i corni e svuotandoli del loro contenuto in apposite bacinelle. Successivamente, si è passati all'illustrazione della fase di dinamizzazione che consiste nell'agitazione ritmica e continua, per un'ora, delle sostanze estratte diluite in acqua attraverso precisi movimenti circolari. È stato Fabio, durante la dimostrazione, a fornire la spiegazione di questa procedura da lui definita "quasi sciamanica", come dai suoi collaboratori che ne hanno spiegato la scientificità. La pratica illustrata ha suscitato non poca incredulità nei partecipanti, tra cui i coltivatori vicini, causata probabilmente dalla novità, dai riferimenti ironici e "sciamanici" di Fabio, e per la poca consuetudine nell'utilizzo di questo sistema di concimazione. Per questo motivo mi sono soffermato a parlare con i dipendenti che lavorano all'azienda per capire cosa ne pensassero loro del metodo utilizzato in agricoltura e dei principi dell'agricoltura biodinamica. Nello specifico Marco, che si occupa del bestiame, mi ha spiegato che:

ero molto scettico prima di venire a lavorare da Fabio sul biologico e la biodinamica. In questa zona non ha mai goduto di una buona fama; da quando ha preso l'azienda di famiglia che ha sempre avuto un regime convenzionale, ha impiegato molti anni per avere un regime biologico e biodinamico certificato. Ma chissà come alla fine qui parlano i numeri, qui gli ettari di terreno producono di più rispetto ai confinanti, ad esempio se prendiamo la varietà di grano Bologna, qui siamo pari a 60 quintali per ettaro. Per non parlare dell'allevamento, che ti dico. Io onestamente ormai sono fregato, quello che mangio va bene tutto, ma per i miei figli soprattutto i più piccoli compro qui la carne. Seguo personalmente l'alimentazione, so quello che mangiano e come stanno. Certo agli inizi sei diffidente, ma poi guarda qua, adesso stiamo cercando di difendere i terreni vicini e diffondere intorno a noi quello che stiamo facendo, altrimenti da soli non possiamo fare niente (dal diario di campo 28 aprile 2019).

Parlando con Fabio a fine giornata, ciò che è emerso principalmente è proprio il dato più importante della visita in azienda:

adesso tu sei bello e virtuoso, fai agricoltura biodinamica, in questo periodo per esempio sto lavorando con “Terre di Ecor” di *Natura Sì* e potresti anche fregartene di chi ti sta intorno. Ma ci sono due dati importanti, innanzitutto devi salvaguardare l’ambiente circostante, secondo me non puoi fare bio se i campi intorno sono inquinati; il secondo è, se *Natura Sì* domani cambia politica? Non mi ritirano più il prodotto o arrivano delle pretese contrattuali troppo alte? Ti ritrovi da solo senza alcun appoggio comunitario. Quindi è fondamentale lavorare con la comunità che ti circonda e con le istituzioni locali. Questa è la situazione (dal diario di campo 28 aprile 2019).

In un tale quadro etnografico, risulta chiaro che la relazione tra produzione agricola, “salvaguardare l’ambiente circostante” e restare attivi nella distribuzione alimentare sia connesso ad un delicato equilibrio che impone il dialogo con molteplici attori sociali presenti in agricoltura e instaurare una «a politically active community» (ASCIONE *et al.* 2020: 278). La vicinanza dei campi lavorati in agricoltura apre delle sfaccettature importanti sul piano della sovranità alimentare, contaminazione delle terre e della buona cooperazione con agricoltori vicini, non solo per il controllo dell’inquinamento, ma anche per future collaborazioni e instaurazione di politiche locali del cibo mediante la relazione con le istituzioni locali. Nonostante gli agricoltori incontrati, come Fabio, e altri attori sociali del mio lavoro di ricerca non si siano costituiti in un movimento sociale ben definito e organizzato, diviene chiaro mediante i riferimenti etnografici riportati in questo lavoro che la «Food sovereignty is a comprehensive ideology and set of practices seeking to rejoin production, distribution and consumption [...] to combine ‘ecological’, ‘agricultural’ and ‘social movement’ arguments, but from the bottom up – at the level of local ecologies and communities» (MACRAE 2016: 229).

### *Salute, benessere e comunità in agricoltura*

In Italia, l’interesse degli antropologi per l’ambiente in generale, i disastri ambientali e il cambiamento climatico negli ultimi anni ha avuto un incremento notevole. Nello specifico il focus è sulle “lotte” da parte dei movimenti sociali che tentano di preservare aree – riserve naturali o destinate all’agricoltura – contrastando le devastazioni ambientali a opera di industrie (RAVENDA, 2014a, 2014b, 2016, 2017; 2018; MAZZEO 2017, 2020; RAFFAETÀ 2017, PASQUARELLI, RAVENDA 2020).

Di recente è stato pubblicato un numero monografico di *Archivio Antropologico Mediterraneo* curato da Mara Benadusi e Sandrine Revet che, mediante ricerche etnografiche italiane, illustra non solo un quadro teorico di rife-

rimento politico, medico e ambientalista in connessione con la Giustizia Sociale e la *Global Health*, ma soprattutto mette in luce la necessità degli antropologi sul campo, poiché «the ethical applied implications of anthropologists' practices of activism and consultancy during the entire course of legal proceedings, and the more general contribution that ethnographic investigations can offer in these settings in terms of advancing research on disasters» (BENADUSI, REVET 2016: 7). Come emerso da un articolo di Andrea Ravenda presente nello stesso numero della rivista citata, intitolato «*We are all the injured party*»: *activism and the right to health in an industrial pollution trial*, nel corso dell'analisi antropologica del processo giudiziario contro la compagnia energetica Enel per l'inquinamento causato nel comune di Brindisi, c'è una connessione politico/conflittuale tra questioni ambientali, agricoltura e diritto alla salute, e da una più attenta riflessione e studio della disciplina antropologica interessata all'ambito medico, emerge una stretta relazione tra la salute e le disuguaglianze socio-economiche (RAVENDA 2016).

Strettamente correlato a ciò, ma su un altro versante analitico focalizzato sull'analisi della relazione tra movimenti politici e legittimazione antropocentrica, la sezione speciale di *Journal of Political Ecology* curata da Koensler e Papa, *After Anthropocentrism? Environmental Conflicts, Social Movements and Power* (KOENSLER, PAPA 2013), mostra l'interesse antropologico per i movimenti sociali, la loro nascita e la connessione con la salvaguardia ambientale. Diviene fondamentale per gli Autori comprendere come le nuove pratiche dal basso, intese come forma di attivismo quotidiano, siano non solo necessarie all'interno dei movimenti per proteggere l'ambiente (*ibidem*), ma soprattutto azioni da studiare e diffondere. Pertanto, se tali movimenti lottano per la salvaguardia dell'ambiente e la salute pubblica, innescando processi conflittuali con le città e con le grandi compagnie e alleanze con cittadini e consumatori critici, allora i progetti sperimentali in agricoltura in un'ottica multifunzionale devono essere analizzati e osservati come una buona pratica dal basso che collega tutti questi aspetti. Le campagne, i casolari e le terre abbandonate, gli orti urbani, le aziende che si occupano di inserimento lavorativo di persone con disabilità per un miglioramento sociale, ma anche le piazze e i ritrovi cittadini, sono spesso considerati per un unico scopo e destinazione, una "produzione sociale" dello spazio e un uso predestinato: quello della produzione alimentare e quotidianità cittadina. In una tale prospettiva i Gas, i progetti di riqualificazione urbana, le visite in azienda per la sensibilizzazione della comunità locale, e la strutturazione di una rete come nel progetto MULTINET si configurano come tattiche<sup>8</sup>,



proprie dei movimenti sociali per riappropriarsi degli spazi, mediante una riconfigurazione, una “costruzione sociale”<sup>9</sup> e relazionale, che emerge dagli sviluppi progettuali attuati e che in questo lavoro sono affrontati etnograficamente.

Negli ultimi anni l’interesse scientifico per il processo di *community engagement* è aumentato notevolmente, come testimonia la presenza di riviste focalizzate sull’argomento, l’aumento di conferenze specializzate in diverse discipline, nonché la realizzazione di molti progetti applicativi. Ciò che accomuna molti progetti e approcci di ricerca è proprio «the use of the experience-near perspective to situate local meanings and issues in their wider social context – and the effort to develop more equitable approaches to problem solving within communities» (SIMMONS 2010: 644). Le strategie, alcune pratiche quotidiane e le scelte di intervento verso l’agricoltura multifunzionale possono essere osservate come azioni ed esperienze vissute da parte degli stessi attori sociali in contesti storicamente determinati, dialogici e insieme conflittuali, che tendono a coinvolgere sfere diverse della vita quotidiana (MANN 2014). In un tale quadro, le azioni attuate dagli attori sociali coinvolti, istituzioni, aziende e comunità locali, rientrano in un comportamento che si potrebbe delineare come un «political involvement and global responsibility-taking» (MICHELETTI 2003: 2). Michela Micheletti, studiosa dei fenomeni di partecipazione e coinvolgimento di comunità, definisce i percorsi di consumo come azioni politiche all’interno delle quali gli attori sociali hanno come obiettivo il cambiamento di pratiche istituzionali e di mercato «based on attitudes and values regarding issues of justice, fairness, or non economic issues that concern personal and family well-being and ethical or political assessment of favourable and unfavourable business and government practice» (MICHELETTI 2003: 12).

Tali scelte, in un’ottica collettiva, rientrano nell’interesse di questo lavoro in quanto rapportabili a realtà sociali, comunità urbane e periurbane, e alle imprese agricole che tentano di costruire strategie di produzione agricola in chiave multifunzionale per la salvaguardia dell’ambiente e della salute dell’essere umano. La crescita rapida e incontrollata delle aree urbane a scapito di quelle agricole e l’*urban sprawl* hanno trasformato inaspettatamente la quotidianità dei cittadini impattando negativamente sullo stato di salute, comprese le abitudini alimentari, l’attività fisica e l’accesso a cibi sani (VINEIS 2020). L’impatto ambientale della produzione alimentare è davvero elevato e riflette l’intensità delle attività agricole (POORE, NEMECEK 2018), con una stretta relazione tra economia, accesso al cibo, cambiamento climatico e disuguaglianze sociali. Gli alimenti più trasfor-

mati apportano un guadagno significativo alle industrie, a differenza delle materie prime che sono semplicemente il prodotto della terra, con conseguenze sulle proprietà nutritive degli stessi (VINEIS 2020).

Secondo la *Business and Sustainable Development Commission*, è cruciale il perseguimento degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (Sustainable Development Goals, SDG), i diciassette Obiettivi di Sviluppo Sostenibile fissati dalle Nazioni Unite nel 2015, servono per garantire le condizioni di salute e benessere per tutti, rendere sicure le città e le comunità, inclusive, resistenti e sostenibili, contribuendo anche alla lotta al cambiamento climatico, in modo da innescare un impatto positivo sull'occupazione e sull'economia dei paesi (<http://businesscommission.org>). Perseguire gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile significa lavorare per costruire un mondo più sostenibile, sicuro per l'ambiente e inclusivo. Il vantaggio in termini di sviluppo che l'industria e il commercio possono trarre dagli SDG genererà enormi opportunità economiche, in particolare nei settori dell'alimentazione, dell'agricoltura, della salute e dell'energia, ma anche sulle politiche della globalizzazione (VINEIS 2020).

La *Global Health*, espressione usata per indicare i problemi specifici legati alla globalizzazione, è definita come quell'insieme di aspetti della salute collettiva che trascendono i confini nazionali; può essere influenzata da avvenimenti o cambiamenti in altri paesi, e deve essere affrontata da azioni e soluzioni cooperative transnazionali (VINEIS 2020; KOPLAN *et al.* 2009). Nello studio o nell'attuazione di strategie cooperative bisogna necessariamente parlare di coinvolgimento della comunità e di azioni che includano anche istituzioni e cittadinanza (BEAGLEHOLE, BONITA 2010; KICKBUSH 2006), come nei casi riportati etnograficamente.

In questo quadro di applicazione dei progetti, va precisato che una comunità non può essere considerata come un luogo e i suoi membri che fanno parte di una specifica area geografica, ma come un fenomeno storico e sociale all'interno del quale sono riprodotte e sviluppate pratiche collettive condivise dalla stessa. (SKINNER *et al.* 2001). Di particolare interesse sono le comunità transnazionali formate da persone che perseguono un obiettivo comune per il benessere della società e che si identificano in una serie di pratiche e strategie condivise; ne sono un esempio le comunità che lottano per le questioni ambientali (RAVENDA 2017), o nel campo della salute e della disabilità (LOCE-MANDES 2019; BAGATEL, 2010; BERGHS *et al.* 2019).

David Simmons, antropologo statunitense, in una *review* del 2010 pubblicata su *Public Anthropology*, sottolinea l'importanza di progetti guidati da

antropologi e basati sul coinvolgimento di comunità. Tale pratica – che ormai ha raggiunto una sua istituzionalizzazione mediante l’elaborazione di progetti formali che cercano di affrontare questioni rilevanti per la società civile – ha una lunga storia di attuazione in antropologia a partire da Franz Boas, Ruth Benedict e Margaret Mead, antropologi che hanno gettato le basi della disciplina (SIMMONS 2010). Negli ultimi anni in Italia, tale percorso risulta evidente dalle numerose pubblicazioni della rivista *Antropologia Pubblica*, all’interno della quale traspaiono le molteplici collaborazioni tra antropologi impegnati in progetti di ricerca e azione e gli attori sociali.

Dalla letteratura sul tema (ISRAEL *et al.* 1998; NATCHER 2002; BARNET 2002; AGUSTINA *et al.*, 2018; LO RE 2019; PORTIS, D’AMBROSIO 2019; TARABUSI 2019; FALCONIERI 2020, solo per citarne alcuni) emerge che ricerche e progetti di comunità hanno come tema principale quello della *Public Health* nella sua accezione più ampia: dalla sostenibilità alle malattie croniche, dall’agricoltura sociale alla disabilità, processi di rivitalizzazione urbana. Oltre al tema dell’educazione e del rilancio degli orti sociali, sono tutti incentrati sulla collaborazione tra ricercatori, progettisti, attivisti e comunità locali (BAGATELL 2010; DEWI *et al.* 2017; KNAPIK 2018; NATCHER, HICKEY, 2002; KORZUN *et al.* 2014; VILLALUZ *et al.* 2018).

Il fulcro principale che accomuna molte delle opere, infatti, è quello di far emergere percorsi di sensibilizzazione e coinvolgimento di cittadinanza attiva negli spazi sociali (Low 2011), siano essi urbani, periurbani o rurali, in modo che abbiano risvolti su una dimensione di scala globale come esempi virtuosi di buone pratiche, al fine di migliorare il benessere delle comunità.

In un’interessante recensione sul *Journal of Business Ethic*, Frances Bowen, Aloysius Newenham-Kahindi e Irene Herremans hanno studiato in profondità oltre duecento documenti di ricerca al fine di delineare alcuni tratti comuni nei processi di coinvolgimento della comunità che hanno analizzato. In particolare, gli Autori intendono mostrare come la «community engagement strategy is the pattern of activities implemented by firms to work collaboratively with and through groups of people to address issues affecting the social well-being of those people» (BOWEN, NEWENHAM-KAHINDI, HERREMANS 2010: 297).

*Federica e il lavoro sociale  
(empowerment delle persone con disabilità)*

La relazione tra benessere sociale, salute e sostenibilità ambientale è un delicato equilibrio che poche realtà in agricoltura riescono a gestire. La costante presenza di lavoro nero in agricoltura, l'utilizzo di pesticidi che causano uno sfruttamento delle risorse con un conseguente danno ambientale rappresentano una problematica che gli imprenditori agricoli e i membri della società civile devono costantemente prendere in considerazione. Le decisioni che innescano un processo per immaginare un futuro sostenibile e migliorativo per il nostro pianeta possono portare a considerazioni di carattere politico per le *food policy*, elaborazioni di strategie migliorative in campo agricolo per evitare di danneggiare «all present and future life on Earth beyond repair, and so put a full stop to the four-billion-year-long history of life on this planet» (ZALASIEWICZ, FREEDMAN 2008: 3). Da questo versante molteplici lavori in agricoltura incentrati sulla multifunzionalità in relazione al paesaggio, al cambiamento climatico e alla relazione con la città, spinge professionisti a misure attuative che possano in qualche modo essere migliorative per l'ecosistema, ma anche in un'ottica imprenditoriale per lo sviluppo di un'economia circolare che possa portare benefici all'azienda stessa. Allo stesso modo «Thinking about the Anthropocene draws scholars into thinking about the future and often into imagining our present from the point of view of the future» (MATHEWS 2020: 74), instaurando anche collaborazioni interdisciplinari e attuative per le aziende agricole (KHATTRI, PANDEY 2021; GIAMBARTOLOMEI *et al.* 2021; ARCURY 2017; WINCHESTER, KING 2017).

In particolare, i progetti attuativi di politiche ambientali e di lotta per la salute richiedono una risposta politica collettiva che abbracci il futuro medio e profondo come un progetto di sicurezza collettiva (MASCO 2006; MATHEWS 2020).

Environmental futures look very different when the separation between nature and culture is no longer tenable. Conservationists struggle to care for present-day landscapes while simulating the future movements of plants, animals, and diseases in response to climate change and social transformation, and they worry about the risk of abandoning still charismatic categories such as “nature.” Urban natures, networks of connected nature areas, and rewilding projects that seek to bring back former species, or even extinct species, are practices of Anthropocene conservation (MATHEWS 2020: 74).

Pertanto in un’ottica di immagine del futuro e di progettazione per la salvaguardia delle terre e per il benessere sociale e animale, l’obiettivo di Federica, dell’azienda agricola Lazzara, è di «rendere la mia azienda il più multifunzionale possibile creando in futuro la fattoria didattica e sociale».

Federica è una giovane imprenditrice agricola con una formazione da operatrice socio sanitaria (oss). Questa esperienza pregressa le ha permesso di coniugare la sua attenzione nei confronti dell’agricoltura multifunzionale, focalizzata principalmente sul benessere animale e sulla salvaguardia dell’ambiente con la possibilità di lavorare con persone con disabilità, nello specifico mediante processi di inserimento lavorativo presso l’azienda Lazzara e percorsi di *Pet Therapy*. Dopo il percorso lavorativo come oss e *Pet Therapist*, nel 2014 ha deciso di dedicarsi all’allevamento di cavalli, cani Labrador e polli ornamentali tra le colline di Pierantonio (PG). Il complesso agricolo comprende un casolare, strutture per l’allevamento, un grande lago dove addestrare i cani – di norma acquistati dalle forze dell’ordine per attività di soccorso e come accompagnatori per persone cieche – e percorsi per escursioni nel verde insieme agli animali. Durante il periodo di ricerca presso il DSA3, ho potuto incontrare Federica in diverse occasioni per approntare insieme a cooperative sociali progetti per l’inserimento lavorativo di persone con disabilità intellettive. Negli anni il suo lavoro è stato utilizzato anche come *case study* per il corso di agricoltura sociale del DSA3 per capire come sviluppare idee e progetti in agricoltura.

Il 7 novembre 2019 abbiamo organizzato una visita con gli studenti del corso presso l’azienda per mostrare le peculiarità di questa realtà dedita alla multifunzionalità in agricoltura. Mentre parlo con Federica della sua idea di multifunzionalità e del futuro dell’azienda come fattoria didattica, insieme agli studenti di agraria presenti vediamo arrivare un pullman lungo la strada che porta al cancello dell’abitazione: è il veicolo della cooperativa sociale con cui Federica collabora da circa un anno. Dal pullman scendono circa quindici ragazzi che salutano i presenti e abbracciano Federica. Ci dirigiamo subito presso l’abitazione, nella sala centrale dominata da un tavolo enorme che occupa quasi l’intera stanza. Il gruppo della cooperativa si siede e vengono offerti ai presenti dei dolci preparati da loro qualche giorno prima agli studenti in piedi alle loro spalle. Dopo un veloce giro di presentazioni partono le domande degli studenti e le risposte del gruppo.

Mi piace lavorare in campagna e badare gli animali. È un’attività rilassante, mi piacerebbe farlo proprio come lavoro, ma ci sono problemi con lo spostamento, non guido e non posso arrivare fino a qui con il pullman. Facciamo quest’attività due volte la settimana in diverse aziende. Di solito

puliamo prima le strutture degli animali, diamo da mangiare e poi giriamo nei boschi e verso il lago con gli animali, mi piace molto (dal diario di campo 17 novembre 2019).

Le risposte dei partecipanti si ripetono, con parole simili e diverse, ma i fulcri tematici restano ricorrenti: il benessere ricavato dallo stare all'aria aperta, le difficoltà di fare un lavoro del genere vicino alla struttura della cooperativa dove passano le giornate oppure vicino alle proprie abitazioni.

Torniamo all'esterno e ci dirigiamo nell'area di allevamento dei Labrador. Appena aperte le celle, i cani ci circondano e iniziano a saltare e a correre intorno a tutti noi. Con un fischio Federica li richiama, li raduna e consegna dei guinzagli a tutti i partecipanti: inizia l'escursione "guidata" in mezzo ai boschi dell'azienda e a quelli liberi limitrofi. Durante l'escursione nei boschi tutti i partecipanti approfittano per raccogliere le cartucce delle pallottole dei cacciatori, bottiglie di plastica e rifiuti lasciati da altri escursionisti. Federica ci spiega che di norma il percorso che fa lei si snoda tra i boschi di sua proprietà e tratturi liberi dove i frequentanti dell'azienda passeggiano con i cani o con i cavalli. Le escursioni sono di norma svolte a fini terapeutici per varie necessità, quali per esempio l'inserimento graduale per chi compra dei cani adulti, la rieducazione temporanea o il recupero del benessere di un animale domestico, con un periodo di distacco dalla vita cittadina o dall'abitudine a stare in appartamento, lasciandolo qui.

Inoltre, le escursioni che fa con il gruppo della cooperativa, tanto quanto quelle che fa da sé accompagnata solo dai suoi cani, servono anche per monitorare le zone vicine, osservare se ci sono cambiamenti ambientali, malattie delle piante, segni di devastazioni causate dall'uomo: un lavoro di salvaguardia dell'ambiente per mantenere la sua zona libera da possibili tossine.

Arriviamo al lago della proprietà. I ragazzi seguiti dalla cooperativa sciolgono i cani e iniziano a lanciare in acqua rami di alberi caduti a terra; i cani, prontamente, si tuffano per recuperarli e riportarli indietro. Si continua così per molte volte, per la gioia dei cani che, in quanto Labrador Retriever<sup>10</sup>, sono predisposti morfologicamente e istintivamente legati all'elemento acqua.

Tornando verso la casa, passiamo davanti la struttura per l'allevamento di polli ornamentali. I ragazzi seguiti dalla cooperativa ci chiedono di avvicinarci per farci ammirare i polli che seguono personalmente. Una ragazza mi si avvicina e mi mostra il suo pollo: all'altezza del collo ha lunghe piume color oro che, scendendo, diventano color ruggine e un piumaggio con

sfumature verde petrolio sul resto del corpo. Mi spiega che a gennaio parteciperanno a una fiera zootecnica della zona e ognuno di loro porterà il pollo che ha seguito in questi mesi per venderne le uova, che hanno colori particolari, e gareggiare alla competizione per il pollo più bello.

I progetti e le attività intrapresi da Federica, in collaborazione con altre cooperative sociali e realtà del territorio per l’inserimento lavorativo di persone con disabilità sono tantissimi e di diversa durata. In seno ai progetti di agricoltura sociale di cui è partner il DSA3, di norma Federica è la portavoce aziendale dei progetti della sezione benessere in agricoltura sociale; testimonia quello che fa per accompagnare giovani realtà all’interno delle nuove aziende partner e così dimostrare che è possibile lavorare con ragazzi con disabilità. I processi di *empowerment* e di inserimento di persone con disabilità in contesti lavorativi oltre avere un riscontro sul benessere e la responsabilizzazione dei protagonisti, è utilizzato anche da aziende e società per mostrare un volto che «look caring or noble» (FRIEDNER 2013: 47). Tali strategie lavorative e sociali apportano numerosi benefici non solo per le persone con disabilità che in qualche modo si rendono consapevoli delle proprie potenzialità e modificano la personale concezione della disabilità (PAWLOWSKI 2001; MITCHELL, SNYDER 2010); ma allo stesso tempo apportano un cambiamento nella società rimuovendo barriere comunicative e di conseguenza anche lavorative (MUNOZ-BAELL, RUIZ 2000; BERGHS *et al.* 2019).

Le attività e i percorsi di Federica mostrano un ulteriore aspetto delle prospettive di lavoro sulle tematiche ambientali in connessione alla salute umana. L’utilizzo degli spazi ambientali come forma terapeutica e di benessere sociale sembrano richiamare l’attenzione su quello che i geografi chiamano *therapeutic landscapes*, concetto e che è stato ripreso

by anthropologists with a similar commitment to addressing the intersections between the construction of place and the multifaceted and symbolic dimensions of health. Drawing from health geography and medical anthropology, we take up the challenge from these fields to approach health broadly in order to understand how health decision making is connected to intersecting political, economic, social, and cultural processes that shape what options are available to people. [...] We consider how therapeutic landscapes are produced by physical infrastructure, social dynamics, and the use of natural resources for livelihoods and health management (WINCHES-TER, KING 2017: 151).

Da questo riferimento etnografico in relazione al benessere sociale, il lavoro in spazi aperti e la responsabilizzazione delle persone coinvolte, si può rilevare che l'assunzione di lavoratori con disabilità può apportare particolari benefici all'economia aziendale:

in which nondisabled workers and customers are supposed to feel inspired, invested, and, ultimately, committed to corporations employing such workers. In this sense, disability has become a category of non-threatening diversity through which difference is celebrated and considered to be inspirational. Indeed, disabled workers who "overcome" their disabilities are perhaps ideal neoliberal subjects who are responsible for themselves, entrepreneurial, and independent, or at least they are represented in this way by NGOs, corporations that employ them and popular media sources (FRIEDNER 2013: 47).

Tali presupposti, inoltre, devono anche essere considerati in un'ottica del mercato del terzo settore, poiché se da una parte le politiche sociali spingono verso l'*empowerment* delle persone con disabilità, dobbiamo necessariamente riflettere anche sulle ricadute che i sistemi di progettazione sociale, di finanziamento di cooperative e attività solidali e che queste «possono avere sulle stesse comunità o sulle cosiddette "categorie deboli" che si propongono di coinvolgere e rafforzare (LOCE-MANDES, RAVENDA, 2020).

### *Community garden*

All'interno del progetto MULTINET era prevista la sperimentazione di un orto sociale o educativo, proprio per diminuire la distanza tra campagne e aree urbane. Dato che il mio ruolo era quello di analizzare le realtà che già erano impegnate in attività sociali e connesse al benessere umano e in agricoltura, per poterne immaginare una sperimentazione più approfondita e contestualizzazione presso altre aziende, diveniva fondamentale svolgere un'attività etnografica delle realtà partner. Tra le molteplici attività dei partner del progetto che ho potuto osservare etnograficamente nessuno di essi svolgeva attività di orti sociali, educativi o *community garden*. Per questo motivo è diventato necessario trovare una realtà o un'azienda esterna al partenariato che svolgesse già quest'attività da alcuni anni per poter stendere un protocollo che fosse di ispirazione per i partner del progetto che volessero intraprendere questo percorso. All'interno del complesso del DSA3 a Perugia ci sono alcuni orti sperimentali gestiti dai laboratori dei corsi di laurea, ma l'Orto sociale di San Pietro gestito dal *Green Team* della facoltà era la realtà ideale da osservare. Lavorando direttamente nel dipartimento, è stato facile per me osservare la realtà dell'orto sociale a pochi



passi dal mio ufficio. L’orto è stato ricavato da un’area ai margini del grande parcheggio del dipartimento, all’interno della quale è possibile trovare anche una serra moderna e una di quelle antiche in ferro e vetro, ancora da sistemare.

Tramite i colleghi del progetto MULTINET, avevo preso contatti con l’organizzatore dell’orto sociale e il referente del *Green Team*, David, docente di ingegneria ambientale del DSA3.

Al mio arrivo trovo tantissime persone all’interno dello spazio dell’orto, all’incirca una cinquantina di persone di diversa età. Vedo immediatamente David, con una salopette impermeabile e guanti da lavoro, che spiega a giovani studenti le regole del posto:

lo spazio è aperto due pomeriggi la settimana, abbiamo tanto da fare e troverete tante persone che vi diranno cosa fare prima. Da quella parte trovate i fogli per le presenze e in quella scatola dei guanti per chi non li avesse portati. Mi raccomando, utilizzate gli attrezzi in sicurezza e solo con i responsabili. Do il benvenuto oggi anche al gruppo di studenti del *The Umbria Institute*<sup>11</sup> che già da un paio di anni vengono qui all’orto e nel quartiere di Borgo Bello<sup>12</sup> a fare attività di comunità.

La coordinatrice del gruppo di studenti del *The Umbria Institute*, per la maggior parte provenienti dagli Stati Uniti d’America, spiega il lavoro dell’orto scolastico e chiede a tutti di scrivere su dei Post-it, quali siano le loro aspettative e di posizionare il foglio sul cartellone. Alla fine i Post-it saranno raccolti per capire quali possano essere le attività che i ragazzi si aspettano di fare e quali gli obiettivi da raggiungere. A tale pratica partecipo anche io insieme agli studenti di agraria e lo stesso fanno i docenti e i collaboratori dell’orto.

Aspetto che David finisca di dare alcune indicazioni dopodiché inizio con lui un giro di visita dell’orto. Lo spazio è attivato da diversi anni e ospita realtà associative della città di Perugia, gli studenti del DSA3 che fanno esperienza in cambio di crediti formativi, ed è aperto ai frequentanti solo due pomeriggi a settimana, momenti cui lui si dedica totalmente: «se dovesse stare aperto di più lavorerei sempre qua dentro, ma non posso, questa è tutta attività di volontariato. Abbiamo questo spazio bellissimo, ci sono tante strutture da sistemare e parti da ripulire per poi piantare alberi, piante e fiori».

L’attività è iniziata mediante la pulizia del parcheggio, la risistemazione di avvallamenti di terreno e la coltivazione di ortaggi e piante ornamentali. Camminando per le aree verdi passiamo davanti al gattile presente negli

spazi del dipartimento, il quale è gestito da un'associata di Borgo Bello che ha le chiavi per entrare la domenica per prendersi cura degli animali, nonché davanti a un albero intorno al quale i ragazzi dell'*Umbra Institute* stanno curando la risistemazione, mediante recupero di bancali di legno, di panchine per potersi sedere all'ombra.

Facciamo tanta attività di recupero e pulizia – mi specifica David indicandomi un cumulo di terra e rifiuti – vedi da quella parte abbiamo organizzato una compostiera con i rifiuti organici del parcheggio e poco fuori le mura del dipartimento. Il compost lo utilizziamo per concimare le orticole, alberi e piante nuove che distribuiamo alle varie associazioni del quartiere per piantarle lungo le strade o per progetti di riqualificazione urbana con altre associazioni.

A questo punto mi unisco al gruppo degli americani e iniziamo a trasportare della ghiaia su un avvallamento di terra per renderlo pianeggiante: lì, poi, saranno piantati dei fiori. Successivamente, iniziamo a trasportare delle vasche di cemento che negli anni precedenti, contestualmente alle sperimentazioni di orticoltura, servivano per isolare geneticamente le piante inserite così da evitare incroci e contaminazioni. In seguito, in nuovo sotterramento, ospiteranno dei giovani ulivi. Finiti i miei compiti ritorno da David che nel frattempo stava distribuendo piante e semi al presidente dell'associazione Borgo Bello in parte coltivati da loro e in parte donati da un'azienda vivaistica. Continuando il nostro giro mi fermo ad osservare due spazi separati destinati all'orticoltura: da una parte vedo dei signori anziani che prendono delle verdure pronte per essere raccolte e dall'altra parte vedo invece delle piante che nessuno tocca. Chiedo al mio referente il motivo di quella divisione:

quelle sono delle piante destinate ad una associazione che si occupa di ri-educare persone con disturbi alimentari, per mantenere la privacy vengono quando lo spazio non è accessibile a tutti. Sai, persone anoressiche o con altri disturbi. Mediante questa pratica cercano di riavvicinarle al cibo sano. Abbiamo instaurato negli anni molte collaborazioni con le comunità del quartiere e di Perugia, proprio adesso stiamo definendo una collaborazione con una cooperativa del quartiere che si occupa di persone con disabilità per venire qui durante il giorno e fare lavori di agricoltura e per vivere lo spazio all'aperto. Questo è un luogo fruibile a tutti nel quartiere, ci sono anche persone anziane che vengono solo a fare una passeggiata, o a coltivare qualche verdura o a scambiare due chiacchiere con chi è presente. Inoltre organizziamo anche incontri di approfondimento sulla coltivazione, sulla sostenibilità ambientale e come prendersi cura del paesaggio. Attingiamo alle forze a nostra disposizione dai docenti dell'università o anche membri delle associazioni che vogliono trasmettere il loro sapere. Siamo riusciti a creare un bel gruppo. Se ti guardi intorno quando vieni in facoltà

puoi anche osservare dei ragazzi che indossano il merchandising del Green Team, dalle spillette attacchi agli zaini alle magliette».

Dalle innumerevoli attività dell’Orto sociale di San Pietro del DSA3 e dalle collaborazioni instaurate nel tempo<sup>13</sup> emerge la volontà degli attori sociali di lavorare sui percorsi di sensibilizzazione della società civile mediante progetti di rieducazione alimentare, stagionalità degli alimenti, benessere sociale, tutti elementi che rientrano in quadro di educazione qualitativa per il coinvolgimento di comunità in relazione alla sostenibilità ambientale, monitoraggio delle aree urbane e di relazioni intergenerazionali con risvolti positivi per tutti i frequentanti e di conseguenza sull’ambiente stesso (AGUSTINA *et al.* 2018; VILLALUZ *et al.* 2018). L’analisi di una realtà urbana come quella dell’Orto sociale di San Pietro offre spunti di riflessione non solo sulle attività che offerte ai beneficiari, ma serve anche per riflettere sui processi che – mediante la propria presenza sul territorio e l’influenza su altre associazioni – queste realtà sociali contrastano per mantenere una città attiva e partecipata. Gli spazi di socialità, in campagna e in città, devono essere costantemente presidiati e tutelati per «stimolare forme di opposizione e progettazione contro gli interventi di pianificazione e normalizzazione che hanno la capacità di distruggere la vita sociale, cancellare i significati legati ai luoghi e limitare la partecipazione» (Lo RE 2019: 118).

### Conclusioni

Ciò che risulta dai dati etnografici è che le realtà riportate, mediante il loro lavoro di agricoltura multifunzionale in un’ottica di salute e benessere, possono essere considerate come laboratori sperimentali di buone pratiche politiche, in cui la posta in gioco è la lotta per contrastare l’intervento invasivo dei territori e degli spazi cittadini da «tossine economiche e sociali». Questa espressione, spesso usata da coltivatori biologici e attivisti del campo agro-alimentare biologico, prende spunto dai concimi dannosi per l’ambiente e l’uomo utilizzati in agricoltura a regime convenzionale, ma fa riferimento in questo caso al nesso lavoro nero o sotto pagato presente in agricoltura, processi di gentrificazione negli spazi urbani, e l’assenza di relazioni sociali tra campagne e città.

Data la connessione tra aree territoriali, aree di produzione e spazi sociali utilizzati per il processo di *community engagement* rivolto all’agricoltura multifunzionale, si ritiene utile analizzare le modalità con cui determinate pratiche di ri-appropriazione e rimodellamento degli spazi sono attuate dagli attori sociali al fine di affrontare le questioni che riguardano il benessere

sociale della comunità. Una recente analisi sul riutilizzo e il rimodellamento dello spazio proposta da Setha Low distingue due modi differenti di utilizzare e costruire lo spazio sociale:

the term *social production* was useful in defining the historical emergence and political-economic formation of urban space. The term *social construction* was reserved for the phenomenological and symbolic experience of space as mediated by social processes such as exchange, conflict, and control [...] Both processes are social in the sense that the production and construction of space are mediated by social processes, especially because they are contested and fought over for economic and ideological reasons (Low 2011, p. 392).

Da tali presupposti si può affermare che la connessione tra comunità engagement e multifunzionalità parta proprio dalla gestione comunitaria delle aree verdi, degli orti urbani, delle fattorie sociali, delle mense scolastiche focalizzate su di un'alimentazione sana – spazi per la salute personale e sociale della comunità – intese come una serie di azioni politiche per sensibilizzare la cittadinanza sulle tossine ambientali ed economico-sociali. I prodotti venduti, lavorati, i processi educativi e di scambio di conoscenza diventano il risultato di azioni che rappresentano la “collettività” e provano a lavorare sulle reti e gli spazi locali per un benessere globale.

In questo campo etnografico, caratterizzato da conflittualità sulle produzioni alimentari e da controversie sulle certificazioni convenzionali (PETRINI 2003, 2013; MATTIOLI 2013), da problematiche sanitarie, territoriali e politico-economiche connesse alla commercializzazione dei prodotti (MACRAE 2016), gli aspetti ambientali e sanitari diventano il nodo per la difesa del territorio e le politiche agricole (RAVENDA 2017). Così, l'agricoltura in chiave multifunzionale mediante il processo di *community engagement* riesce non soltanto a coniugare gli aspetti ambientali, sociali e salutari connessi al cibo ma, anche, a rimodellare gli aspetti più personali delle produzioni alimentari, dell'inserimento lavorativo di persone con disabilità, della relazione tra città e ambiente, dell'incontro intergenerazionale e sulla salvaguardia ambientale con riscontri sulla salute umana, innescando nuove possibilità e progettazioni immaginate e pratiche per un futuro sostenibile.

## Note

<sup>(1)</sup> Dal diario di campo, 29 giugno 2019.

<sup>(2)</sup> In Italia, dall'introduzione delle certificazioni convenzionali quali DOC, DOP, IGT (solo per citarne alcune) e altre denominazioni di qualità come il biologico mediante enti convenzionati (ICEA,

DEMETER), è iniziata una diatriba sulle regolamentazioni della qualità: un sistema di certificazione non privo di implicazioni politiche (BLACK 2012). Dall’introduzione dell’HACCP si sono costituiti movimenti sociali, gruppi informali e associazioni riconosciute che si battono per regolamentare in modo differente le certificazioni. In particolare, Slow Food ha contribuito a delineare una serie di norme che permettano la vendita di alcuni prodotti trasformati mediante un processo che mette in discussione i punti della norma poiché «[Q]uando nel 1999, sono uscite le normative europee note come HACCP (Hazard Analysis and Critical Control Points) si è capito che alla legge interessava solo uniformare i divieti, i vincoli e rendere sicuri i prodotti con la sterilizzazione» (PETRINI 2003: 103).

<sup>(3)</sup> Lavoro svolto nell’ambito del progetto “Innovazioni sociali ed organizzative per lo sviluppo della multifunzionalità delle imprese agricole: modelli, co-produzione, inclusione (acronimo MULTINET)” coordinato dal Prof. Gaetano Martino dell’Università di Perugia. Il progetto, che è stato finanziato dalla Regione dell’Umbria con la Misura 16.1 (2014IT06RDRP012: Italy – Rural Development Programme (Regional) – Umbria) per il sostegno alla creazione ed al funzionamento dei gruppi operativi del PEI in materia di produttività e sostenibilità dell’agricoltura, ha visto la costituzione di un gruppo operativo presieduto dal dott. Roberto Montagnoli, Coldiretti Umbria. <https://www.innovaturale.it/it/pei-agri/gruppi-operativi/bancadati-go-pei/innovazioni-sociali-ed-organizzative-lo-sviluppo-della>.

<sup>(4)</sup> «Il significato di agricoltura multifunzionale è stato ufficialmente espresso per la prima volta nel 1998 dall’Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OECD), in riferimento alla discussione sulla legittimità del sostegno politico all’agricoltura e alla liberalizzazione dei mercati delle materie prime. [...] Il modello di agricoltura multifunzionale è stato adottato dall’Unione Europea (UE) per riformare la Politica Agricola Comune (PAC) in risposta alle pressioni esterne e interne all’UE a ridurre la politica di supporto dei prezzi per le materie agricole che, inevitabilmente, creava distorsioni commerciali. In questo quadro l’UE ha introdotto le misure agroambientali che vanno a compensare gli agricoltori per la perdita di reddito legata alle merci o per i costi aggiuntivi sostenuti per l’adozione di pratiche agricole rispettose dell’ambiente a sostegno della multifunzionalità. Tali pratiche hanno lo scopo di contribuire all’agricoltura multifunzionale e allo sviluppo economico sostenibile delle aree rurali europee» (TORQUATI, PAFFARINI, LOCE-MANDES 2019:189).

<sup>(5)</sup> <https://www.innovaturale.it/it/pei-agri/gruppi-operativi/bancadati-go-pei/innovazioni-sociali-ed-organizzative-lo-sviluppo-della>.

<sup>(6)</sup> <https://www.ilpuncocoldiretti.it/attualita/cresce-lagricoltura-biodinamica-in-italia-e-nel-mondo/?pdf=71282>.

<sup>(7)</sup> <https://www.ilpuncocoldiretti.it/attualita/cresce-lagricoltura-biodinamica-in-italia-e-nel-mondo/?pdf=71282>.

<sup>(8)</sup> Per de Certeau il potere è incorporato nello spazio attraverso il territorio e i suoi limiti, pertanto si intende per “tattica” «un calcolo che non può contare su una base propria, né dunque su una frontiera che distingue l’altro come una totalità visibile. La tattica ha come luogo solo quello dell’altro... in virtù del suo non luogo, la tattica dipende dal tempo, pronta a «cogliere al volo» possibili vantaggi... Molte pratiche quotidiane (parlare, leggere, circolare, fare la spesa o cucinare eccetera) sono di tipo tattico. È così, più in generale, gran parte dei «modi di fare»: rivincite del «debole» contro il più «forte» DE CERTEAU 2001: 15-16.

<sup>(9)</sup> Low 2017, 2011.

<sup>(10)</sup> Questa razza particolare di cane è caratterizzata dalla morfologia delle zampe che sono palmate come le anatre, la coda è denominata “a lontra” e possiede un pelo idrorepellente.

<sup>(11)</sup> «Umbra Institute è un istituto americano di istruzione superiore che opera a Perugia dal 1999 come filiale italiana di Arcadia University – Glenside, Pennsylvania (precedentemente chiamato

Beaver College). Arcadia University è accreditato presso la Middle States Association of Schools and Colleges, membro dell'associazione AACUPI (Association of American College and University Programs in Italy), e riconosciuto dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca. Ogni semestre l'istituto ospita circa cento studenti che scelgono di trascorrere un periodo di studi a Perugia, organizzato secondo il calendario e le caratteristiche del sistema accademico statunitense» (fonte: <https://www.umbra.org/ita/>).

<sup>(12)</sup> Il quartiere Borgo Bello a Perugia prende il suo nome dall'omonima associazione che si occupa di riqualificazione urbana e comprende la zona che va dalla scalinata della chiesa di Sant'Ercolano fino ai Giardini del Frontone che comprendono in questo caso il complesso monumentale di San Pietro, sede del DSA3.

<sup>(13)</sup> Associazione Borgo Bello per lo scambio di saperi, coltivazione dell'orto, gestione della comunità felina, gestione delle aree urbane limitrofe; Università della Terza Età per lo scambio di saperi, coltivazione dell'orto, realizzazione di zone ad uso ricreativo; e il The Umbra Institute, solo per citarne alcuni.

## Bibliografia

AGUSTINA R., LUPITA SARI O., ANISFATUS SHOLIHAH L., RIZQI N., OCTAVIA L., LARAS PRAMESTHI I., PRAFIANTINI E., CHANDRA DEWI KARDHA P. (2018), *Development of Innovative Picture Storybooks to Empower Parents and Teachers for Early Childhood Education in Nutrition and Social-Behavior in Jakarta*, "ASEAN Journal of Community Engagement", Vol. 2, N. 2: 298-315.

ARCURY T. (2017), *Anthropology in Agricultural Health and Safety Research and Intervention*, "J Agro-medicine", Vol. 22, N. 1: 3-8.

ASCIONE E., BELSKY J., NELSEN M., BARBATO M. (2020), *Cultivating Activism Through Terroir: An Anthropology of Sustainable Winemakers in Umbria, Italy*, "Food, Culture & Society", Vol. 23 (3): 277-295.

AVALLONE G. (2017), *Sfruttamento e resistenze: migrazioni e agricoltura in Europa, Italia, Piana del Sele*, Ombre Corte, Verona.

BAGATELL N. (2010), *From Cure to Community: Transforming Notions of Autism*, "Ethos", Vol. 38 (1): 33-55.

BARNETT K. 2002. *Toward a More Strategic Approach to Community Engagement: A Commentary*, "Journal of Health & Human Services Administration", Vol. 25 (1-2): 204-208.

BEAGLEHOLE R., BONITA R. (2010), *What Is Global Health?*, "Global Health Action", Vol. 3 (5142): 1-2.

BERGHS M.T., CHATAIKA Y., EL-LAHIB Y., DUBE K. (a cura di) (2019), *The Routledge Handbook of Disability Activism*, Routledge, New York.

BOWEN F.A. Newenham-Kahindi I. Herremans. (2010), *When Suits Meet Roots: The Antecedents and Consequences of Community Engagement Strategy*, "Journal of Business Ethics", Vol. 95 (2): 297-318.

DE CERTEAU M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni lavoro.

DEWI O.C., L.P. SHANTI T.U., ATMOKO A.A. NAPITUPULU M. ANGGRAENI. (2017), *Sustainability assessment on community park revitalization*, "ASEAN Journal of Community Engagement", Vol. 1, (1): 83-95.

FALCONIERI I. (2019), *Corpi "in prova"*, "Antropologia Pubblica", Vol. 5 (2): 71-96.

FRIEDNER M. (2013), *Producing "Silent Brewmasters": Deaf Workers and Added Value in India's Coffee Cafés*, "Anthropology of Work Review", Vol. 34 (1): 39-50.

- GIAMBARTOLOMEI G., FORNO F., SAGE C. (2021), *How Food Policies Emerge: The Pivotal Role of Policy Entrepreneurs as Brokers and Bridges of People and Ideas*, “Food Policy”, Vol. 10, in corso di stampa.
- ISRAEL B.A., SCHULZ A. J., PARKER E.A., BECKER A.B. (1998). *Review of Community-Based Research: Assessing Partnership Approaches to Improve Public Health*, “Annual Review of Public Health”, Vol. 19, (1): 173-202.
- KHATTRI M.B., PANDEY R. (2021), *Agricultural Adaptation to Climate Change in the Trans-Himalaya: A Study of Loba Community of Lo-Manthang, Upper Mustang, Nepal*, “International Journal of Anthropology and Ethnology”, Vol. 5 (1).
- KICKBUSCH I. (2006), *The Need for a European Strategy on Global Health*, “Scandinavian Journal of Public Health”, Vol. 34, (6): 561-565.
- KNAPIK W. (2018), *The Innovative Model of Community-Based Social Farming (CSF)*, “Journal of Rural Studies”, Vol. 60: 93-104.
- KOPLAN J.P., BOND T.C., MERSON M.H., REDDY K.S., RODRIGUEZ M.H., SEWANKAMBO N.K, Wasserheit J.N. (2009), *Towards a Common Definition of Global Health*, “Lancet”, Vol. 373 (9679): 1993-1995.
- KORZUN M., ALEXANDER C., CLUSKEY-BELANGER L.J., FUDGER D., NEEDHAM L., VSETULA K., WILLIAMSON D., GILLIS. D. (2014), *The Farm to Fork Project: Community-Engaged Scholarship from Community Partners’ Perspective*, “Gateways: International Journal of Community Research and Engagement”, Vol. 7 (1): 101-115.
- LOCE-MANDES F., RAVENDA A.F. (2020), *Progetto Musae. Pratiche, economie e politiche dell’accessibilità museale in Umbria*, “Minority Reports”, Vol. 11: 213-231.
- LO RE V.L. (2019), *Trame di un quartiere. Pratiche e narrazioni per ricostruire un diritto alla città*, “Antropologia Pubblica”, Vol. 5 (1): 113-120.
- LOW S.M. (2017), *Spatializing Culture: The Ethnography of Space and Place*, Routledge, London.
- MACRAE G. (2016), *Food Sovereignty and the Anthropology of Food: Ethnographic Approaches to Policy and Practice*, “Anthropological Forum”, Vol. 26 (3): 227-232.
- MANN A. (2014), *Global Activism in Food Politics: Power Shift*, Palgrave Macmillan, New York.
- MASCO J. (2006), *The Nuclear Borderlands: The Manhattan Project in Post-Cold War New Mexico*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- MATHEWS A.S. (2020), *Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations*, “Annual Review of Anthropology”, Vol. 49 (1): 67-82.
- MATTIOLI F. (2013), *The Property of Food: Geographical Indication, Slow Food, Genuino Clandestino and the Politics of Property*, “Ethnologia europaea”, Vol. 43 (2): 47-61.
- MAZZEO A. (2017), *Disastri invisibili e pratiche di attivismo*, “Antropologia”, Vol. 4 (1): 203-219.
- MAZZEO A. (2020), *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-Related Disasters in Brazil*, Berghahn Books, New York.
- MICHELETTI M. (2003), *Political Virtue and Shopping: Individuals, Consumerism, and Collective Action*, Palgrave Macmillan, New York.
- MITCHELL D., SNYDER S. (2010), *Disability as Multitude: Re-Working Non-Productive Labor Power*, “Journal of Literary & Cultural Disability Studies”, Vol. 4 (2): 179-194.
- MUNOZ-BAELL I.M., RUIZ M.T. (2000), *Empowering the Deaf. Let the Deaf Be Deaf*, “Journal of Epidemiology and Community Health”, Vol. 54 (1): 40-44.

- NATCHER D.C., HICKEY C.G. (2002), *Putting the Community Back Into Community-Based Resource Management: A Criteria and Indicators Approach to Sustainability*, "Human Organization", Vol. 61 (4): 350-363.
- PASQUARELLI E., RAVENDA A.F. (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 23 (1).
- PAWLOWSKI D.R. (2001), *Work of Staff with Disabilities in an Urban Medical Rehabilitation Hospital*, "Disability Studies Quarterly", Vol. 21 (3): 67-75.
- PETRINI C. (2003), *Slow Food: The Case for Taste*, Columbia University Press, New York.
- PETRINI C. (2013), *Slow Food Nation: Why Our Food Should Be Good, Clean, and Fair*, Rizzoli International, New York.
- PORTIS L., D'AMBROSIO R. (2019), *Negoziazioni, dilemmi, opportunità fra antropologia e promozione della salute*, "Antropologia Pubblica", Vol. 5 (1): 67-90.
- POORE, J., NEMECEK T. (2018), *Reducing Food's Environmental Impacts Through Producers and Consumers*, "Science", Vol. 360 (6392): 987-992.
- RAFFAETÀ R. (2017), *Salute e ambiente in tempi di Antropocene* [in *Dossier speciale. Salute e ambiente: etnografie italiane*], "Antropologia", Vol. 4 [n.s.] (1): 121-135.
- RAVENDA A.F. (2014), *Antropologia applicata e inquinamento industriale a Brindisi. Problemi e nessi da riconfigurare*, "Dada. Rivista di Antropologia post-globale 2" [Speciale: Antropologia Applicata]: 229-248.
- RAVENDA A.F. (2014), *"Ammalarsi di carbone". Note etnografiche su salute e inquinamento industriale a Brindisi*, "AM Rivista della società italiana di antropologia medica", Vol. 16 (38): 615-633.
- RAVENDA A.F. (2016), *"We Are All the Injured Party": Activism and the Right to Health in an Industrial Pollution Trial*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 19 (18): 33-50.
- RAVENDA A.F. (2017), *"No al carbone". Inquinamento, salute e patrimonializzazione nella Puglia meridionale*, "Antropologia" [in *Dossier speciale. Salute e ambiente: etnografie italiane*], "Antropologia", Vol. 4 [n.s.] (1): 179-201.
- RAVENDA A.F. (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- SANÒ G. (2018), *Fabbriche di plastica: il lavoro nell'agricoltura industriale*, Ombre corte, Verona.
- SEPPILLI T. (2008), *Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi*, pp. 105-118 in SEPPILLI T., *Scritti di Antropologia Culturale I. I problemi, gli incontri di culture, il mondo contadino*, (a cura di M. MINELLI, C. PAPA), Olschki, Firenze.
- SIMMONS D. (2010), *Anthropology-Led Community-Engagement Programs*, "American Anthropologist", Vol. 112 (4): 643-645.
- SINGER M. (2016), *A Companion to the Anthropology of Environmental Health*, Wiley & Sons, Chichester.
- SKINNER D., VALSINER J., HOLLAND D. (2001), *Discerning the Dialogical Self: A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative*, "Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research", Vol. 2 (3): Art. 18.
- TARABUSI F. (2019), *Senso condiviso*, "Antropologia Pubblica", Vol. 5 (1): 31-48.
- TORQUATI B., PAFFARINI C., LOCE-MANDES F. (2019), *Agricoltura multifunzionale, community engagement e politiche locali del cibo*, pp. 187-200 in (a cura di) DANSERO E., MARINO D., MAZZOCCHI G., NICOLAREA Y., *Le politiche locali del cibo in Italia: esperienze, prospettive, criticità*, CELID, Torino.



VILLALUZ G., MALONJAO M., TRINIDAD C., BOJOS M. (2018), *Community Engagement in Teaching-Learning: A Pathway to Quality Education*, “ASEAN Journal of Community Engagement”, Vol. 2 (2): 239-264.

VINEIS P. (2020), *Salute senza confini le epidemie al tempo della globalizzazione*, Codice, Torino.

WINCHESTER M., KING B. (2017), *Constructing Landscapes: Health Care Contexts in Rural South Africa*, “Medicine Anthropology Theory”, Vol. 4 (1): 151-176.

ZALASIEWICZ J.A., FREEDMAN K. (2008), *The Earth After Us: What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?*, Oxford University Press, Oxford.

## Scheda sull’Autore

Fabrizio Loce-Mandes (1982) si è laureato in Antropologia e ha conseguito il Dottorato di Ricerca, XXVII ciclo, in “Culture e Linguaggi” presso l’Università degli Studi di Perugia. Durante gli anni di studio universitario si è occupato in particolar modo di antropologia visuale e degli studi di antropologia medica applicata al campo della sordità in Umbria. Di recente ha svolto un post-doc per il progetto Peasant Activism Project (febbraio 2016 - dicembre 2017) presso la Queen’s University di Belfast, finanziato dall’Esrc (*Economic and Social Research Council*, Project code ES / M011291 / 1). Il progetto di ricerca era focalizzato sull’attivismo politico dei piccoli produttori agricoli italiani e ai processi di autocertificazione alimentare. Attualmente è coordinatore del progetto MUSAE - Musei, Uso Sociale e Accessibilità, per contrastare l’Emarginazione, progetto finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Perugia (dicembre 2018 - novembre 2021).

## Riassunto

“Siamo i guardiani dell’ambiente”. *Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali.*

L’attuale squilibrio nell’economia alimentare fa emergere come le abitudini di produzione in ambito agricolo e di consumo alimentare siano divenute insostenibili (VINEIS 2020), perdendo produttività e esaurendo le risorse alimentari, così da contribuire all’aumento dello spreco alimentare. In un tale quadro, i casi etnografici riportati in questo lavoro mostrano come la sostenibilità sociale e ambientale, data dall’agricoltura biologica e biodinamica, la collaborazione tra aziende e cooperative sociali e i progetti di riqualificazione urbana, mediante progettazione di orti sociali in relazione al coinvolgimento della comunità locale, possano fornire dati utili per analizzare i regimi alimentari e indirizzare nuove politiche del cibo e di salvaguardia ambientale.

*Parole chiave:* Agricoltura, multifunzionalità, community garden, community engagement, sostenibilità

## Resumen

*“Somos los guardianes del medio ambiente”. Estrategias de nutrición y prácticas agrícolas para la salud de las comunidades locales.*

El desequilibrio actual en la economía alimentaria revela cómo los hábitos de producción en la agricultura y el consumo de alimentos se han vuelto insostenibles (VINEIS 2020), perdiendo productividad y agotándose los recursos alimentarios, contribuyendo así al aumento del desperdicio de alimentos. En este contexto, los casos etnográficos reportados en este trabajo muestran cómo la sustentabilidad social y ambiental, dada por la agricultura orgánica y biodinámica, puede brindar datos útiles para analizar los regímenes dietéticos y abordar nuevas políticas de protección alimentaria y ambiental.

*Palabras clave:* Agricultura, multifuncionalidad, huerto comunitario, participación comunitaria, sostenibilidad

## Résumé

*“Nous sommes les gardiens de l’environnement”. Stratégies nutritionnelles et pratiques agricoles pour la santé des communautés locales.*

Le déséquilibre actuel de l’économie alimentaire révèle comment les habitudes de production dans l’agriculture et la consommation alimentaire sont devenues insoutenables (VINEIS 2020), perdant de la productivité et manquant de ressources alimentaires, contribuant ainsi à l’augmentation du gaspillage alimentaire. Dans ce contexte, les cas ethnographiques rapportés dans ce travail montrent comment la durabilité sociale et environnementale, donnée par l’agriculture biologique et biodynamique, peut fournir des données utiles pour analyser les régimes alimentaires et aborder les nouvelles politiques de protection alimentaire et environnementale.

*Mots-clés:* Agriculture, multifonctionnalité, jardin communautaire, engagement communautaire, durabilité

## *(Ri)pulire la città*

### *Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale*

Vincenzo Luca Lo Re

Sapienza Università di Roma  
[vincenzo.lore@uniroma1.it]

#### Abstract

*(Re)cleaning the City. Cleaning Practices in the Città Vecchia of Taranto between Waste Recovery and Environmental Awareness*

In this article, I propose an analysis about the interpretations of risk and contamination, which connects the causal links between the environment, health and industrial pollution, highlighting the ways in which multiple actors playing a role in experience and incorporate different urban spaces. The ethnographic research focuses on the dynamics and organisational forms of citizens who promote initiatives in order to keep clean the streets and public spaces of Taranto's Città Vecchia neighbourhood, which is affected by historical problems of abandonment and physical degradation. The cleaning and requalification of a contaminated and marginalized territory can be considered as forms of action and interpretation about the idea of hygiene, sanitisation and urban transformation, conceived as a reaction towards impacts and problems caused by Taranto's industrial production.

*Keyword:* cleaning, waste, industry, risk, recuperation

#### *Introduzione: Italia come Taranto*

«L'Italia come Taranto. Esteso a tutto il paese il dilemma salute-lavoro già sperimentato all'Ilva». Con questo titolo, durante il mese di marzo del 2020, alcune testate giornalistiche locali e nazionali ponevano in evidenza la forte contraddizione che la diffusione del Covid 19<sup>1</sup> faceva emergere tra le esigenze della produzione e delle attività economiche da un lato, e dall'altro la necessità della tutela della salute personale, compromessa dal rischio di contagio. La rappresentazione della città di Taranto diventava il paradigma delle condizioni di vita che la popolazione italiana iniziava a conoscere e vivere con la pandemia. La stessa analisi veniva ripresa da

un regista di origine pugliese, che aveva realizzato, nei mesi precedenti l'esplosione della pandemia, un film interamente ambientato a Taranto e nello specifico nel quartiere della Città Vecchia. Nella sua dichiarazione la situazione di crisi pandemica e quella di Taranto venivano comparate, evidenziando le difficoltà legate alla tutela della salute e allo stesso tempo al bisogno di lavorare e vivere la propria socialità.

Credo che l'Italia oggi possa mettersi nei panni di Taranto, che possa comprendere cosa significhi dover scegliere tra salute e lavoro, tra chiudere oppure continuare a produrre. Anzi, le dirò di più. Taranto vive una situazione ancora più drammatica, perché si trova a combattere la sua battaglia per la salute in totale isolamento rispetto ad un Paese che oggi non si sente solo di fronte ad un'emergenza nella quale è coinvolto l'intero pianeta (*Corriere del Mezzogiorno*, 27 marzo 2020).

Un elemento interessante del racconto riguardava l'idea che l'Ilva rappresentasse un «virus tutto tarantino» e che la cura per questa particolare «malattia» risiedesse nel recupero del centro storico della città: «Come si può pensare di curare la città se il suo cuore è malato?» (*Corriere del Mezzogiorno*, 27 marzo 2020).

In questa operazione di *shifting context* (PALUMBO 2009) è possibile esaminare come sul piano delle rappresentazioni si scelga di amplificare delle situazioni complesse e contraddittorie, ma offrendo quello che Pasquarelli e Ravenda (2020) hanno definito la “superficie dei problemi”, che proverò a definire e comprendere. Attraverso uno sguardo situato, analizzerò in questo contributo le relazioni e le contraddizioni sociali e spaziali che abitanti e attivisti di associazioni e gruppi informali costruiscono nel contesto della Città Vecchia di Taranto, definendo una propria interpretazione sui rischi ambientali, determinati dalle produzioni industriali, e organizzando attività di pulizia e trasformazione degli spazi urbani. Le implicazioni tra ambiente, salute e produzioni industriali vengono analizzate con uno sguardo capace di cogliere le connessioni tra processi di costruzione sociale del rischio e processi di intervento concreto sullo spazio urbano. In questo caso si intende considerare il rischio rispetto alla sua interpretazione antropologica, come un processo legittimato da pratiche sociali che possiedono una loro razionalità (LIGI 2012).

L'ambiguità dello slogan mediatico “Italia come Taranto”, continuava a stimolare la mia attenzione, in un momento critico del lavoro di ricerca etnografica condotta nel quartiere della Città Vecchia di Taranto tra il 2019 e il 2021, bruscamente interrotto nel mese di marzo 2020 a causa delle limitazioni imposte dalla pandemia e poi ripreso dopo il periodo che è stato denominato di *lockdown*<sup>2</sup>. Nonostante la diffusione tra gli organi di

stampa di questa particolare interpretazione della situazione di Taranto, le associazioni e le persone precedentemente conosciute e con cui provavo a mantenere i contatti attraverso le piattaforme di videochiamata, non conoscevano né tantomeno erano in alcun modo interessati a questa forma di rappresentazione. Comprendevo come il tentativo di esprimere e di spiegare la situazione di emergenza urbana, economica e sanitaria che la pandemia determinava a livello globale, ricorrendo alla “normalità” con cui gli abitanti di Taranto vivono la contraddizione salute-lavoro e le restrizioni delle attività a causa delle emissioni inquinanti, costituiva uno strumento funzionale allo sguardo “esterno” piuttosto che alla comprensione delle relazioni e delle contraddizioni interne al contesto. Le associazioni e i soggetti impegnati nel contesto della Città Vecchia di Taranto, esprimevano rispetto alle limitazioni imposte dal governo italiano alle attività sociali ed economiche, la preoccupazione per l’aggravamento delle condizioni igienico-sanitarie del quartiere. L’impossibilità di organizzare le attività di pulizia degli spazi pubblici veniva interpretata, come una minaccia importante che avrebbe potuto mettere in crisi il percorso di attivismo intrapreso.

L’obiettivo di questo saggio è quello di comprendere in che modo le azioni di pulizia negli spazi pubblici di un determinato contesto, dimostrano la capacità di reazione e di rivendicazione sui macro-problemi dell’inquinamento e della crisi industriale. L’ipotesi che cercherò di elaborare nell’analisi del materiale etnografico, risiede nel riportare il punto di vista di chi valuta la pulizia e il recupero degli spazi come un’azione in cui il cambiamento viene performato ed elaborato, tentando di accedere alla possibilità di modificare le situazioni pericolose e migliorare “dal basso” le condizioni di vita.

All’interno di un ampio dibattito sui cambiamenti dei modelli sociali e sugli impatti ambientali delle produzioni industriali con particolare riferimento ai contesti dell’Italia meridionale (BENADUSI 2018; PUSCEDDU 2018; RAVENDA 2018; FALCONIERI 2019; ALLIEGRO 2020) sembra opportuno comprendere come queste trasformazioni rappresentino uno spazio di azione attivo e non soltanto passivo, in cui individui e gruppi sociali sperimentano forme di resistenza e proposte organizzative. Lo spazio urbano costituisce il terreno di frizioni e di contese di queste trasformazioni, rispetto ai tentativi di proporre nuove configurazioni che si basano sulla sostenibilità, sulla riconversione dell’economia e sulla produzione di pratiche di pulizia degli spazi. La questione dei rifiuti e delle differenze nell’interpretazione di ciò che viene considerato scarto o fuori posto, come ricorda Douglas (1993),

permette di approfondire le relazioni sociali e le tensioni che si determinano attorno a questo tema. Nel processo di attribuzione della colpa la differenza tra processi di “conoscenza moderna” e modalità “primitive” entra in crisi, lasciando spazio alle possibilità di interpretazione in cui la considerazione del pericolo e del rischio abbia dei significati politici. La pulizia in questo ragionamento diventa un’azione rituale, eliminando lo sporco che è innanzitutto disordine, si cerca di fare ordine: «In questo nostro evitare lo sporco non c’è paura o irrazionalità. C’è un’azione creativa, uno sforzo messo in opera per adeguare la forma alla funzione, per unificare l’esperienza» (DOUGLAS 1993: 33).

Lo stesso Reno (2014) sostiene che l’obiettivo di uno studio antropologico sui rifiuti e sulla loro eliminazione, non deve essere orientato esclusivamente al problema dell’abuso sull’ambiente, quanto piuttosto dovrebbe essere in grado di indagare le relazioni sociali che si determinano. Le pratiche di trattamento, manipolazione e rimozione dei rifiuti si riferiscono a forme di attivismo basate su specifiche interpretazioni che i soggetti promuovono rispetto ad un processo di cambiamento economico, politico e culturale da sperimentare e incorporare negli spazi della città (Low 2017).

All’interno di questo quadro di riferimento sia teorico sia contestuale, intendo osservare la relazione tra inquinamento, ambiente, e salute orientando lo sguardo sulle dinamiche e le interpretazioni che si riflettono nel contesto della Città Vecchia di Taranto. Concentrerò l’attenzione sulle relazioni sociali e sulle frizioni che le pratiche di pulizia manifestano nel contesto, quale ambito in cui si riflettono e vengono rielaborati gli impatti e i problemi prodotti dalle produzioni industriali che insistono sulla città, dove le questioni di inquinamento non riguardano soltanto lo stabilimento siderurgico ex Ilva attualmente gestito da Acciaierie Italia<sup>3</sup>, ma anche altri impianti come la raffineria di proprietà dell’Eni e dal punto di vista storico alla presenza dell’Arsenale militare. Per comprendere i problemi ambientali e sanitari nella città di Taranto, credo sia opportuno considerare le relazioni sociali e spaziali dentro cui i soggetti percepiscono, interpretano e rispondono al rischio. La possibilità di analizzare il ruolo che diversi gruppi e organizzazioni ricoprono nelle attività di pulizia degli spazi urbani, ha permesso di esplorare i significati e gli obiettivi che riguardano da un lato la necessità di lavorare sulla sensibilizzazione degli impatti sull’ambiente e sulla salute, dall’altro sulla promozione di nuovi stili di vita e di abitare la città, alternativi alla produzione industriale e al suo inquinamento. Queste pratiche, come vedremo, trovano come contesto di sperimentazione la Città Vecchia di Taranto, come spazio interessato dagli impatti storici legati

all'abbandono della popolazione (GIUMMO 1986) e al degrado fisico degli immobili, in seguito al progressivo sviluppo industriale (NISTRÌ 2009). In questa fase storica assistiamo ad un processo di "ri-centralizzazione" (REMOTTI 1989) della Città Vecchia, che rappresenta, sia per le politiche pubbliche sia per le attività di associazioni e gruppi di cittadini, una leva spaziale per realizzare una trasformazione della città, nella sfida per la sua riconversione economica e culturale.

Seguendo l'insegnamento di Seppilli (1996) sull'inscindibilità dei processi biologici e dei processi sociali, è possibile riscontrare un importante filo di collegamento tra inquinamento industriale, la presenza dei rifiuti nello spazio urbano e l'attenzione alla pulizia, come strumento di rivendicazione, di cura e di tutela della salute per gli abitanti. La continua erosione del diritto alla salute in questi contesti si manifesta all'interno di una continua rivendicazione fisico-politica in cui l'individuazione, la prova e la quantificazione del danno biologico subito dagli ambienti e dai corpi diventano fattori costitutivi, non di rado controversi e conflittuali, di nuove strategie per la salute e di nuove forme di cittadinanza e di partecipazione politica (PASQUARELLI, RAVENDA 2020).

Nella prima parte del saggio, analizzo i processi politici e urbani che riguardano la relazione tra città di Taranto e produzione industriale all'interno del quadro dei progetti e interventi di riconversione ambientale ed economica. Questi elementi, oltre a rendere evidente la contraddizione tra le retoriche della transizione ecologica e la continuità degli impatti sull'ambiente e sulla vita delle persone degli agenti inquinanti, consentono di osservare quali processi di identizzazione (ALLIEGRO 2017a) si sviluppano nel contesto urbano, rispetto alla ridefinizione degli elementi ritenuti costitutivi e fondanti la relazione identitaria con i luoghi di vita. Il caso di studio della Città Vecchia riflette la rimodulazione dell'attaccamento ai luoghi, innescata da una profonda crisi ambientale e sanitaria causata dalle produzioni industriali.

Nella seconda parte entrando nello specifico dell'analisi etnografica delle pratiche di pulizia degli spazi nella città vecchia di Taranto, si offre un approfondimento sulla costruzione sociale del rifiuto (ERIKSEN 2014; RENO 2016; THOMPSON 2017; RIMOLDI 2020) che si presenta fortemente connessa al bisogno di mettere ordine in una situazione di crisi e di incertezza. Dallo studio sulle reti di casualità propongo una riflessione sulle agency spaziali legate alla cura, alla pulizia e al recupero, come campi di "effettuazione", approfondendo due aspetti che definiscono questa proposta di interpreta-

zione. Da un lato attivisti e associazioni si relazionano nella pulizia con gli effetti di una cultura produttiva e di sfruttamento del territorio, dall'altro provano ad effettuare dei cambiamenti agendo in questi campi di rivendicazione politica e spaziale.

Il posizionamento dal quale osservo e analizzo gli impatti e le azioni che riguardano i problemi dell'inquinamento sulla vita delle persone e sugli ambienti, si lega al tipo di implicazione che nel corso del lavoro etnografico si è prodotta. La scelta di osservare e partecipare alle pratiche di recupero in corso nella Città Vecchia, mi ha offerto la possibilità di elaborare delle ipotesi interpretative sui processi di cambiamento che i soggetti sociali tentano di realizzare. Un'analisi che non è disancorata dal contesto (FAVA 2017) e che suggerisce una specifica rete di causazione e di effettuazione che tengono insieme inquinamento, pulizia e recupero degli spazi.

### *La Città Vecchia di Taranto tra scarto e recupero*

La Città Vecchia nella sua configurazione di isola<sup>4</sup>, collegata alla terraferma da due ponti (il ponte di pietra a Nord che stabilisce il collegamento con l'area di Porta Napoli e del quartiere Tamburi, e il ponte girevole che permette il passaggio verso il Borgo nuovo), rappresenta la connessione spaziale tra l'area industriale caratterizzata dalle rilevante presenza dello stabilimento siderurgico ex Ilva, e l'area che dalla fine dell'Ottocento ha determinato un'espansione incontrollata della superficie urbanizzata. Un elemento interessante da prendere in considerazione per comprendere le specifiche problematiche che ancora oggi riguardano la Città Vecchia, è rappresentato dal rapporto tra il numero di abitanti e la percentuale di edifici abbandonati. I dati indicano che nella Città Vecchia vivono circa duemila persone, a fronte di un potenziale di accoglienza che superava le ventimila persone a metà Ottocento e che oggi si riconosce potrebbe ospitarne facilmente almeno seimila (COMUNE DI TARANTO 2020). Ad oggi, il Comune di Taranto detiene quasi il 60% del patrimonio abitativo dell'intera Città Vecchia, in grandissima parte a rischio di crollo e inutilizzabile.

La storia dei processi di abbandono e spopolamento che hanno riguardato il contesto della Città Vecchia di Taranto, offre la possibilità di comprendere da un lato come le trasformazioni economiche legate allo sviluppo industriale, con particolare attenzione alle regioni del meridione italiano (CERRITO 2010), abbiano avuto degli impatti profondi nell'organizzazione spaziale e nelle modalità di vita urbana, dall'altro in che modo questi dati



storici vengano oggi interpretati e manipolati all'interno di un ampio dibattito sui programmi di riconversione e transizione ecologica della città di Taranto. Nel rapporto dell'OCSE pubblicato nel 2016, la Città Vecchia di Taranto rappresenta un punto nevralgico di osservazione delle dinamiche urbane ed economiche, ma soprattutto il fulcro principale delle azioni di sviluppo alternativo all'industria.

Taranto Vecchia è la parte di città che ha conosciuto un progressivo degrado urbano legato allo spostamento verso altri quartieri della città specie nel periodo di forte industrializzazione. Attualmente il centro storico è segnato dallo spopolamento e da anni di incuria presentando evidenti tracce di degrado (problemi strutturali e di vivibilità) che hanno come conseguenza a livello sociale fenomeni microcriminalità disagio. Questo stato di abbandono concorre a danneggiare l'immagine della città e la possibilità di una sua ripresa che avrebbe invece nel suo tessuto urbano un ricco patrimonio archeologico, architettonico, storico e culturale purtroppo fortemente a rischio. (OCSE 2016)

Le contraddizioni sociali, economiche e ambientali determinate dagli impatti e dalle crisi della produzione industriale vengono interpretate ponendo attenzione alle questioni urbane che questi processi hanno determinato. La monocoltura dell'acciaio insieme alle precedenti esperienze di investimento nella costruzione dell'Arsenale militare, vengono analizzate come le principali cause di una «rottura urbana» (OCSE 2016), che ha prodotto profonde lacerazioni nelle relazioni tra abitanti, spazio urbano e ambiente, come testimoniato dall'abbandono e dal degrado della Città Vecchia e dall'inquinamento delle acque marine del Mar Piccolo.

Dagli anni Sessanta del Novecento la produzione dell'acciaio e la presenza dello stabilimento industriale sul territorio della città di Taranto costituisce un fattore importante sia dal punto di vista economico ma anche spaziale. L'investimento dello Stato italiano per la costruzione dell'Italsider (1960) ha rappresentato l'avvio del progressivo abbandono della Città Vecchia. Il crollo di una palazzina in Vico Reale nel 1975<sup>5</sup> costituisce il punto temporale di riferimento che nel racconto della storia dell'abbandono e dello spopolamento. Dai racconti degli attuali abitanti l'evento viene indentificato come la testimonianza dell'assenza di politiche e risorse destinate alla ristrutturazione degli edifici e la volontà di spostamento della popolazione. Tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta interi nuclei familiari abbandonarono i palazzi e le case della Città Vecchia. Le palazzine venivano svuotate attraverso operazioni di sfollamento condotte da squadre di tecnici e funzionari sanitari che monitorando le condizioni igieniche e strutturali ordinavano di abbandonare le case per eseguire il

trasferimento verso le nuove aree di edificazione pubblica del quartiere Paolo VI e Tamburi. La redazione e la successiva approvazione del Piano di risanamento e restauro conservativo della Città Vecchia di Taranto, denominato Piano Blandino (1971), riflette l'esigenza storica di proteggere il patrimonio storico e architettonico minacciato dall'abbandono e dalla possibile demolizione, proponendo un lavoro di conservazione e mantenimento delle strutture presenti, che dopo decenni rimane ancora incompleto.

Questi processi si sviluppano in modo parallelo al percorso di consapevolezza e azione sul monitoraggio ambientale e sui danni causati dall'industria, che costituisce l'esito di un multiforme e composito processo che ha visto lungo gli anni dipanarsi momenti di indagine, dibattito e riflessione tra istituzioni, abitanti, lavoratori e industria (ALLIEGRO 2020). Un percorso fondato su frizioni e conflitti tra analisi ufficiali e officiose, azioni dall'"alto" e dal "basso", che continua a caratterizzare il dibattito e la definizione delle politiche e degli interventi di mitigazione del rischio e di bonifica ambientale. Il riconoscimento istituzionale dell'area vasta di crisi ambientale nel 1990<sup>6</sup> che comprende un territorio ampio della provincia di Taranto, nonostante abbia rappresentato un momento importante nella dichiarazione e nella consapevolezza della gravità degli impatti industriali sul territorio, non ha avuto come risultato né la programmazione degli interventi di bonifica e di disinquinamento, né la capacità di individuare i nessi tra la crisi ambientale e le diverse forme di declino urbano (SANTA CRUZ GRAU 2014). La specifica rete di causazione (RAVENDA 2018) tra lo sviluppo industriale di Taranto e l'abbandono della Città Vecchia viene riproposta a distanza di molti anni all'interno dei processi sociali ed economici che hanno riguardato l'organizzazione di movimenti di cittadini contro l'inquinamento e per la chiusura dell'Ilva. La crisi del settore siderurgico, la privatizzazione della gestione dello stabilimento e la consapevolezza nella diffusione delle patologie dovute al rilascio di sostanze inquinanti rendono possibile una rilettura della relazione tra Città Vecchia e industria. Gruppi di lavoratori e di cittadini sostengono accanto alla chiusura dello stabilimento siderurgico, la proposta di un recupero della città storica e del suo patrimonio storico (PALUMBO 2003), in opposizione ad un modello urbano e produttivo fondato nel caso specifico sulla lavorazione dell'acciaio. L'esperienza delle mobilitazioni cittadine organizzate durante l'estate del 2012<sup>7</sup> rappresenta per molte associazioni e attivisti un momento di svolta in grado di rimettere in discussione la relazione di subordinazione tra il modello di sviluppo industriale e la città, nella sua articolazione di spazi, ambienti e risorse (BARCA, LEONARDI 2016). Quella stagione ebbe

il merito di produrre un protagonismo cittadino espresso non solo attraverso le proteste di piazza con cortei, presidi e scioperi, ma formulando un progressivo impegno nelle attività di sensibilizzazione e cura per la salute e l'ambiente. Questa linea di continuità che lega le proteste con le attività di pulizia costituisce un aspetto centrale delle pratiche e delle interpretazioni che riguardano la ri-centralizzazione della Città Vecchia rispetto alla prospettiva del recupero degli spazi degradati e abbandonati, evidenziando le frizioni e le contraddizioni nel dibattito sul tema della riconversione economica e ambientale del contesto urbano. Questi aspetti concorrono a definire il quadro delle relazioni politiche e sociali che dobbiamo prendere in considerazione per analizzare le percezioni e interpretazioni del rischio e del pericolo, e le specifiche pratiche di uso e trasformazione degli spazi.

### *Le Polveri sotto il tappeto*

Il dibattito sulla necessità e sulla ricerca di progetti economici, ambientali e urbani per la riconversione della città di Taranto, coinvolge diversi gruppi e organizzazioni attive, articolando al suo interno diverse sfere di azione e interessi. La legge n. 20 del 4 marzo 2015, individuando la straordinaria necessità e urgenza di emanare disposizioni per l'attuazione di interventi di bonifica, sembra interpretare l'istanza di un capovolgimento della relazione città-industria. In realtà la questione dell'impatto ambientale dell'Ilva e della riconversione economica, pur orientando le motivazioni che sottendono all'intervento statale sulla riqualificazione di Taranto, risponde alla logica del doppio legame (ERIKSEN 2014), definendo le priorità del risanamento e della compensazione ambientale, ma intendendo assicurare la continuità produttiva dello stabilimento giudicato di interesse strategico nazionale.

All'interno di questo quadro, la continuità delle emissioni inquinanti della fabbrica siderurgica e le conseguenze negative degli impatti ambientali sul territorio, rappresentano il focus principale dell'attribuzione della colpa (*blaming*), che come sottolinea Douglas (1996) ha tra le sue funzioni quello relativo alla connessione fra piano delle idee e piano delle azioni. Il pericolo viene definito in modo da difendere il bene pubblico, interpretato rispetto alle possibilità di consentire la riproduzione sociale e la possibilità di utilizzare gli spazi necessari per conseguirla.

Giustizia per Taranto è un'associazione composta da abitanti della città di Taranto che nel corso degli anni porta avanti la sua battaglia per la

chiusura dello stabilimento Ilva, monitorando e contrastando le decisioni istituzionali inerenti alle ipotesi di ambientalizzazione della produzione siderurgica e agli accordi tra il governo italiano e la multinazionale ArcelorMittal. L'accordo siglato nel 2018, definito "scellerato", ha consentito la costruzione delle coperture dei parchi minerari con il fine di contenere la dispersione delle polveri inquinanti, che durante le giornate di forte vento minacciano le attività quotidiane della città. Tale intervento rientra nella logica istituzionale di rendere progressivamente sostenibile l'attività della fabbrica senza mettere in discussione la sua produzione. Un elemento interessante, che si riscontra nelle modalità di azione e negli interessi dell'associazione, risiede nell'intreccio tra attività di promozione e sensibilizzazione sulle questioni di giustizia ambientale e la scelta di essere attivi nella costruzione di progetti territoriali di sviluppo sociale ed economico.

Giustizia per Taranto organizza nel corso di giugno 2020 un'azione di protesta sotto il palazzo della prefettura nel Borgo nuovo di Taranto a poca distanza dal ponte girevole. Gli attivisti si ritrovano concentrati in un angolo della strada sul marciapiede mentre il traffico delle auto continua a scorrere. Il gruppo indossa le magliette di colore giallo dell'associazione, in cui viene raffigurata una sagoma di una donna che rappresenta la "giustizia" che tiene in mano una spada e una bilancia, con alle sue spalle la rappresentazione delle ciminiere dell'Ilva che rilasciano i fumi prodotti dalla lavorazione. Lorenzo partecipa alla manifestazione come rappresentante di un altro gruppo attivo nelle mobilitazioni contro l'Ilva, l'associazione dei Genitori tarantini, e tiene nelle sue mani un grande sacco che contiene cartelloni e striscioni. Cercando qualcuno che lo aiutasse a sistemare il materiale per la protesta, mi ritrovo ingaggiando in questo allestimento. I cartelloni sono il risultato dell'impegno di bambini e genitori coinvolti dall'associazione per esprimere il malcontento generato dalla presenza della fabbrica in città. Le scritte e le frasi riportate denunciano in modo univoco le gravi conseguenze prodotte dall'Ilva. Vengono richiamati i problemi della diffusione delle malattie, dei tumori che colpiscono soprattutto gli abitanti più giovani della città, eliminando la vera speranza per il futuro. Un manifesto colpisce la mia attenzione, che riporta le seguenti frasi: «Il covid ci fa un baffo, l'Ilva l'epitaffio. Papà uccidi il mostro. I bambini di Taranto vogliono vivere». Lorenzo osservandomi mentre leggo con attenzione i cartelloni esposti, decide di esprimere il suo punto di vista sui rischi delle emissioni industriali, che non riguardano soltanto il presente, piuttosto le future generazioni. La diossina, secondo Lorenzo, entrando in contatto con il nostro organismo modifica per sempre il nostro codice ge-

netico «queste mutazioni vengono trasmesse ai figli e così via, innescando un meccanismo di indebolimento per le persone che continueranno a vivere in questa terra». La descrizione di Lorenzo riporta al centro la relazione tra la situazione di Taranto e altri contesti, in quanto le emissioni rischiano di rendere la popolazione tarantina discriminata: «Nessuno vorrà procreare con noi!». Il nostro colloquio viene interrotto dagli interventi degli attivisti di Giustizia per Taranto. L'insostenibilità della fabbrica per la città di Taranto viene espressa ponendo in evidenza il concetto dei "due pesi e delle misure". La notizia della chiusura dell'area a caldo della fabbrica Ferriera vicino a Trieste, viene interpretata come un segno di discriminazione rispetto alle scelte di continuità produttiva dello stabilimento siderurgico di Taranto. I primi tre interventi, descrivendo la criticità della situazione cercano di affermare che questo sistema di produzione non può garantire nessun futuro alla città. A questa considerazione si legano gli interventi finali in cui il tema della riconversione economica viene affrontato in modo critico. «La riconversione economica deve riconvertire il territorio e non garantire la produzione e l'inquinamento dell'Ilva. Perché buttare soldi pubblici negli impianti e non investire nelle bonifiche e nella riconversione economica?» (Attivista Giustizia per Taranto giugno 2020). L'appello lanciato dalle organizzazioni presenti durante la manifestazione pone in evidenza la questione centrale del dibattito sui problemi e gli impatti del rapporto tra la industria e la città, che riguarda la necessità di applicare progetti e politiche per consentire una riconversione economica, ambientale e urbana della città. Questa richiesta si intreccia con il denso lavoro di analisi discussione e programmazione condotto dalle organizzazioni attive nelle mobilitazioni. La costruzione e la promozione del Piano Taranto afferma la possibilità di un futuro diverso, in cui la presenza dell'industria non venga più considerata come la priorità economica e lavorativa, piuttosto la città deve ritrovare e recuperare la propria capacità di costruire un'alternativa. Il Piano frutto di un lavoro di elaborazione collettiva che ha coinvolto molte organizzazioni e movimenti attivi nella città di Taranto, presenta analisi e proposte in cui la presenza degli stabilimenti industriali e militari sul territorio, evidenziano l'aggressione mascherata da opportunità, che ha sottratto spazi e risorse agli abitanti e desertificato la città.

Le operazioni di ambientalizzazione, utilizzando il termine spesso evocato dalle istituzioni politiche, vengono fortemente criticate dai movimenti, che considerano l'Ilva non soltanto dannosa per l'ambiente ma anche ostacolo allo sviluppo sociale ed economico alternativo per il territorio.

Queste contraddizioni esplodono pochi giorni dopo la mobilitazione organizzata da Giustizia per Taranto. A causa di una fortissima tromba d'aria le polveri di minerale depositate sotto le coperture dello stabilimento si sollevano e investono i quartieri urbani della città. Le voci di protesta e di indignazione si ripetono attraverso i comunicati stampa e le dichiarazioni sui social, con video e immagini che rendono evidente la forza della nube di polvere rossa che ingoia le strade, le case e gli spazi aperti. Le organizzazioni di movimento mettono in evidenza come la responsabilità non sia da ricercare nell'evento straordinario della tromba d'aria piuttosto nella pericolosa normalità che a Taranto si vive a causa dell'Ilva. L'evento suscita un dibattito all'interno delle associazioni attive nel contesto della Città Vecchia, in quanto «una città che potrebbe vivere di turismo non può permettere di tollerare questi eventi» (Emanuele luglio 2020). La questione delle polveri viene analizzata da Emanuele, ex operaio Ilva e operatore turistico, durante un momento di confronto organizzato dal Comitato Isola pulita, gruppo informale di abitanti, commercianti e professionisti attivi nel processo di recupero della Città Vecchia. La questione degli impatti ambientali e dei danni sulla salute vengono declinati rispetto alle ricadute territoriali sulle diverse aree della città. In questo quadro la centralità del recupero degli spazi abbandonati della Città Vecchia per la riconversione di tutta la città di Taranto viene posta in pericolo non solo dalla pericolosità degli impatti che lo stabilimento determina, ma soprattutto dalla “maledizione” che secondo Emanuele avvolge la città di Taranto: «I tanti progetti presentati per Taranto rimangono sempre sulla carta non si concretizza nulla. Soltanto gli interessi nazionali riescono a far muovere le cose». Il problema che Emanuele discute durante l'incontro riguarda la gestione dei finanziamenti previsti dalla legge speciale su Taranto che dal suo punto di vista non vengono gestiti in modo adeguato. Le polveri che il vento ha sollevato si legano alle situazioni di degrado che in modo specifico si riscontrano nella Città Vecchia. «Le polveri non vanno messe sotto il tappeto!», con questa frase Emanuele conclude il suo intervento, esprimendo la necessità di interventi concreti per la costruzione di alternative nella città. Piuttosto che perseguire la continuità produttiva e la possibilità di una riconversione ecologica della fabbrica siderurgica, come espresso dai programmi di intervento del governo centrale, il cambiamento risiede nel lavoro di recupero della Città Vecchia, che può determinare la possibilità della definitiva chiusura della fabbrica.

Per Emanuele non bisogna tralasciare nessuna occasione che possa promuovere il territorio e sostenere la bellezza contro il mostro Ilva. I finanzia-

menti non devono sostenere soltanto i grandi progetti di riqualificazione, piuttosto bisognerebbe affrontare i problemi quotidiani che negli spazi urbani si vivono rispetto alle difficoltà della gestione dei rifiuti, dell'abbandono degli immobili e delle condizioni di degrado fisico in cui versano.

Questa specifica situazione sociale rende possibile osservare in che modo i rapporti tra produzione industriale, conseguenze ambientali e spazi urbani siano costantemente attraversati da frizioni tra livelli di interpretazione e azione diversi. Con riferimento alle analisi sulle contraddizioni sociali, le questioni ambientali e gli impatti spaziali che alimentano il dibattito intorno al concetto di “antropocene” (MOORE 2017; LAI 2020), possiamo considerare la rilevanza della relazione tra processi globali e locali che nel caso di Taranto producono un costante attrito di interessi, interpretazioni e strategie. La contaminazione non è mai un fenomeno isolato, ma strettamente collegato alle situazioni contestuali e alle relazioni, anche contraddittorie, che in esso si sviluppano. Le frizioni riguardano le interconnessioni globali tra le diversità culturali che riproducono disuguaglianze, instabilità e creatività (TSING 2005). Prendere in considerazione le frizioni permette di considerare i processi culturali come costantemente co-prodotti nelle interazioni dove si determinano ineguaglianze, instabilità e interconnessioni. L'industria viene osservata come un “mostro” in grado di minacciare non solo la vita biologica degli abitanti ma incidere sulle possibilità di agire economicamente e socialmente sugli spazi della città. La contaminazione in questo caso non riguarda esclusivamente l'andamento dei dati epidemiologici e le sue ricadute sulle condizioni di salute, piuttosto rivela la fragilità di un modello economico e sociale eterodiretto che intende autodeterminarsi recuperando spazi che continuano ad essere minacciati dall'abbandono e dai rifiuti. Se le polveri non devono essere “nascoste sotto il tappeto”, si rende necessario ripulire gli spazi della città, definendo un programma di azione e di rivendicazione che accompagna le mobilitazioni per la chiusura dello stabilimento e cerca di ridisegnare nel quotidiano un'alternativa per la trasformazione della città, favorendo le condizioni e la possibilità di un maggiore accesso e utilizzo degli spazi urbani.

Questi aspetti costituiscono aspetti centrali nei processi storici e politici che caratterizzano il contesto di Taranto. Le mobilitazioni organizzate nel 2012 hanno rappresentato un momento di rivendicazione e di espressione di interessi, esigenze e prospettive fino a quel momento schiacciate da una visione dicotomica, posizionata esclusivamente sulla contraddizione salute-lavoro. L'irruzione nella piazza di un movimento composto da lavoratori, abitanti e attivisti ha costituito non solo un elemento centrale nella

configurazione della dialettica tra città e industria, ma ha reso possibile la proliferazione di gruppi e associazioni che da quell'evento hanno progressivamente avviato un inteso lavoro di ricerca, cura e interesse verso gli spazi e le risorse della città di Taranto. Da quel momento le parole d'ordine della riconversione economica, dell'insostenibilità degli impianti industriali inquinanti e della necessità di una rigenerazione per la città rappresentano gli argomenti centrali del confronto e dello scontro tra visioni diverse. Questo periodo di mobilitazione inaugura un intenso processo di organizzazione e sensibilizzazione, in cui le azioni di protesta vengono accompagnate dal lavoro di progettazione e organizzazione per recuperare spazi abbandonati e sostenere le risorse spaziali di Taranto. Queste esperienze offrono un'occasione per "ripoliticizzare" (FASSIN 2014) lo spazio urbano, declinando l'interesse politico e trasformativo verso il degrado fisico, le forme di abbandono, lo sfruttamento delle risorse naturali e il diritto a vivere in una città sana.

Per comprendere in che modo le questioni sociali, ambientali ed economiche legate alla presenza e alla produzione della fabbrica siderurgica di Taranto, siano profondamente connesse alla gestione dei rifiuti urbani e agli impatti sulla salute e la qualità della vita degli abitanti, è opportuno avere come riferimento il dibattito innescato dalle mobilitazioni popolari contro i rifiuti in Campania (PETRILLO 2009; ARMIERO, D'ALISA 2012; AVALLONE 2014; GRECO 2016; ALLIEGRO 2017b). Il punto centrale di interconnessione risiede nella rottura di un equilibrio territoriale, come ricorda padre Patriciello, attivista e animatore dei comitati che lottano per la bonifica delle terre inquinate dal traffico illecito dei rifiuti tossici in Campania: «I territori sono diventati le discariche dello sviluppo industriale!» (PATRICIELLO, DEMARCO 2014: 21). Il rapporto tra processi di contaminazione ambientale (ZITO 2018), tutela dei territori e diritto alla salute, si iscrive in articolati e conflittuali campi di forze molteplici. Le mobilitazioni caratterizzate da una progressiva consapevolezza delle popolazioni locali sulle questioni sociali, economiche che si legano alla giustizia ambientale, vengono accompagnate o producono specifici processi culturali connessi alla cura dello spazio, che in questo caso studio è possibile individuare nelle pratiche di pulizia e di recupero della Città Vecchia. I rifiuti, come *vibrant matter* (BENNETT 2010), innescano sia un movimento negativo sia positivo (HIGGIN 2016) per l'organizzazione sociale, in quanto "spazializzano" (LOW 2017) e "oggettivizzano" (MILLER 2005) la tossicità inflitta dai meccanismi di sfruttamento economico.



### *Comincia tutto con la pulizia!*

L'esperienza di Maria, attivista e promotrice dell'attività dell'Assemblea aperta Città Vecchia per l'Ambiente, dimostra in che modo la pulizia consenta un accesso allo spazio urbano e contemporaneamente la possibilità di intraprendere un'azione concreta di trasformazione e coinvolgimento diretto delle persone. Maria, raccontando il suo interesse e il suo lavoro all'interno della Città Vecchia, spiega che il passaggio obbligato è rappresentato dalla pulizia. La sua storia si lega in modo particolare al lavoro di recupero degli ambienti ipogei presenti in tutte i palazzi storici. Questi ambienti a causa dell'abbandono degli abitanti dei palazzi e anche della marginalizzazione spaziale e sociale che ha subito nel corso del tempo la Città Vecchia, sono stati utilizzati come deposito di materiale di scarto e contenitori per i rifiuti. Gli ipogei, secondo l'analisi di Maria, rappresentano una testimonianza importante della storia della Città Vecchia, e sono in grado di rendere evidente le stratificazioni storiche, le conoscenze tecniche utilizzate per le costruzioni, e le trasformazioni che hanno subito sulla base delle varie forme di utilizzo. Purtroppo, i processi di abbandono e di degrado fisico hanno reso questi spazi sempre più inaccessibili e sconosciuti. Il recupero degli ipogei ha costituito una leva fondamentale di rivendicazione spaziale e culturale, basata sulla necessità di associazioni, volontari e attivisti di rendere fruibile questi spazi per una progressiva tutela e promozione del patrimonio (PALUMBO 2003) culturale della città.

Andavamo a cercare gli ambienti ipogei, spesso i proprietari che non li utilizzavano perché molti non abitano nel centro storico, ci affidavano con molta fiducia questi luoghi che noi pulivamo e cercavamo di mettere in rete. Ogni volta che abbiamo trovato degli ambienti ipogei li abbiamo dovuti ripulire da tutto a mano per altro perché non ci arrivi con i mezzi. Scendi giù e quindi diciamo che questo è stato il filo conduttore di tutte le attività che si sono poi svolte. Pulisci tanto per cominciare male che vada, hai pulito!  
(MARIA, maggio 2020)

Le azioni di pulizia e riapertura degli spazi ipogei, condotte da Maria in collaborazione con altre associazioni e gruppi di volontari, si muovono all'interno di un livello para legale: da un lato la possibilità di intervenire nei palazzi di proprietà comunale è consentita dall'assenza di controlli, dall'altro lato l'intervento intende definire una legittimità (PARDO, PRATO 2019) dell'azione e del riuso finalizzata alla riapertura degli spazi. L'accesso agli spazi ripuliti, secondo Maria non è finalizzata direttamente alla fruizione turistica che proviene dall'esterno in quanto la riqualificazione di Taranto deve essere rivolta agli stessi cittadini e abitanti della città. La pulizia ha

quindi permesso ai volontari di lavorare sul valore politico che viene esplicitato dalla relazione tra rifiuti e le modalità di raccolta che vengono esercitate, all'interno delle quali possiamo analizzare informazioni importanti su chi detiene ed esercita le conoscenze e il potere (RENO 2015).

L'Assemblea Città Vecchia per l'Ambiente costituisce l'esito organizzativo di questa intenzione di lavorare in modo costante sul tema della pulizia degli spazi, della gestione dei rifiuti e del riciclo dei materiali. Il gruppo, composto da diverse persone provenienti da esperienze sia di attivismo politico e ambientalista, sia più legate alla promozione culturale nella Città Vecchia, decise di avviare come prima iniziativa di coinvolgimento un momento ludico denominato *caccia a munezza* in cui coinvolgere bambini e nuclei familiari abitanti attraverso appuntamenti settimanali di raccolta dei rifiuti insieme all'approfondimento sulla raccolta differenziata e realizzazione di manufatti utilizzando materiali recuperati dalle raccolte o depositati dagli stessi soggetti coinvolti.

Parlare di educazione ambientale e di cura del quartiere alle famiglie, partendo dai bambini perché è la cosa più disponibile sempre. Abbiamo iniziato ad immaginare e abbiamo creato un gruppo informale di base che non si è mai costituito in associazione e che ha iniziato a proporre per cominciare delle azioni di pulizia. Si parte sempre da lì, alla fine l'igiene è una cosa imprescindibile! In alcune zone è giusto di parlare di sensibilizzazione ad altri livelli, perché c'è qualcuno che non ha capito che non si butta l'olio nel lavandino, qualcuno che non sapeva bene differenziare il tetrapak... In base al luogo in cui sei, vedi da dove devi partire, e in Città Vecchia bisognava partire dalla differenziata, quindi abbiamo organizzato queste giornate. (MARIA, maggio 2020)

Le azioni dell'assemblea propongono un coinvolgimento degli abitanti che declina in chiave ecologica comportamenti e modalità di uso degli spazi urbani. In questo senso le pratiche di pulizia sono accompagnate da momenti di approfondimento sugli aspetti che riguardano la vita quotidiana e quelle attività direttamente interessate dagli impatti delle produzioni industriali. Un caso in questo senso interessante, riguarda il tentativo dell'assemblea di rimodulare in chiave ecologica il rito dei fuochi di San Giuseppe. La notte del 19 marzo in corrispondenza con la festività religiosa legata a San Giuseppe gli abitanti della Città Vecchia organizzano in uno spazio pubblico molto vicino alla chiesa dedicata al santo lungo via Garibaldi, un rogo di legname e di altri materiali di scarto. L'attenzione mediatica su questa pratica rituale ha posto in evidenza come le battaglie contro l'inquinamento, prodotto dalle emissioni delle produzioni industriali della città, abbiano coinvolto anche queste manifestazioni religiose.

L'accusa che i gruppi di ambientalisti rivolgono agli abitanti, protagonisti del falò, è quella di alimentare con questa pratica i livelli di inquinamento dell'aria già particolarmente compromessa dai fumi e delle polveri di minerale dell'Ilva. Il falò di San Giuseppe costituisce negli ultimi anni un ambito di scontro politico e culturale in cui si manifestano le diverse interpretazioni e le pratiche legate alle rivendicazioni ambientali nella città di Taranto. Consapevoli dell'importanza di questo rituale per gli abitanti della Città Vecchia, Maria spiega la scelta di intervento promossa dall'assemblea. I passaggi fondamentali del falò secondo Maria sono rappresentati dall'attività di raccolta dei materiali, realizzata da bambini e ragazzi della Città Vecchia. Questi passaggi costituiscono un fattore importante di protagonismo sociale, sia all'interno della pratica rituale sia per rendere esplicito il ruolo che costoro occupano nel contesto. I più giovani nel corso dei mesi che precedono il falò si occupano di recuperare il materiale che poi verrà bruciato componendo nello spazio scelto, una piccola montagna di legname prelevato dai palazzi e dagli spazi abbandonati presenti nella Città Vecchia. I palazzi abbandonati diventano i depositi per nascondere i materiali che durante la festività verranno bruciati. L'Assemblea decise quindi di coinvolgere i protagonisti della raccolta in una attività di educazione finalizzata a scegliere in modo attento il tipo di legname da recuperare, provando a distinguere i materiali dannosi per la salute da quelli meno pericolosi. L'esempio richiama la necessaria distinzione tra le tipologie di legno e soprattutto la necessità di evitare materiali come vernici e laccature che possono essere molto tossiche. Questo rapporto educativo, reso possibile dalle precedenti esperienze di pulizia degli spazi, ha permesso non solo lo sviluppo di una coscienza ambientale nei più giovani, ma soprattutto la possibilità di applicare queste conoscenze per assicurare la continuità del rituale e del ruolo da protagonista ricoperto dai ragazzi e dai bambini della Città Vecchia. Tale percorso è posto in crisi dalla scelta dell'amministrazione di vietare questa importante manifestazione, operando nei giorni precedenti l'accensione del falò, un'attività di rimozione dei materiali accatastati nelle strade. Gli interventi di rimozione eseguiti dalle forze di polizia locale acquisiscono valore rispetto all'esercizio del governo del territorio, legato alla repressione delle attività economiche come lo spaccio di sostanze stupefacenti e la coltivazione illegale dei mitili. In questo caso vediamo come da un lato le istituzioni intervengono per reprimere la pratica del falò considerata dannosa per la salute pubblica e collegata all'abbandono di rifiuti nelle strade. Dall'altro lato il lavoro dell'assemblea difende e sostiene la continuità della pratica dei falò sfruttando questo spazio di

interconnessione con la popolazione della Città Vecchia per costruire un percorso educativo sulla pulizia degli spazi e sul riuso dei materiali di scarto. Frizioni che dimostrano come il dibattito sul tema del recupero degli spazi non possa essere considerato neutro o riferito esclusivamente ad una retorica della sostenibilità urbana e del consumo di suolo zero (LEARY, MCCARTHY 2013), ma acquisisce un senso politico che si esprime nelle investimenti attivi di associazioni e gruppi che utilizzano sia il valore simbolico della pulizia tentando di sensibilizzare e accrescere la consapevolezza degli abitanti, sia la definizione di una responsabilità diretta nella cura di una città interessata dagli effetti dell'inquinamento. La contaminazione ha un impatto diretto sul livello dei comportamenti, con un riferimento sia all'aspetto simbolico (ALLIEGRO 2017b) dei rifiuti e della pulizia, che serve a conoscere, classificare e interpretare gli eventi, sia sulle interpretazioni dello spazio legate all'evidenza (RENO 2011) dello sporco e dei materiali che vengono depositati e abbandonati. I rifiuti, gli scarti e l'abbandono definiscono un livello di azione per promuovere un processo di cambiamento (BARTH 1967) che si intende realizzare riutilizzando lo spazio urbano e lavorando sulla riconversione dei comportamenti degli abitanti.

### *La materialità dei rifiuti e degli spazi*

L'attività di raccolta dei rifiuti presenti lungo le coste o nelle acque del mare che bagna la città di Taranto, rappresenta per Giuseppe un momento prima individuale e poi collettivo, costituendo l'obiettivo principale del gruppo informale denominato *Plasticaquà*.

Sono un attivista a tutto tondo dall'agosto 2012, quando c'è stata una forte mobilitazione cittadina. Nel luglio 2012 mi avvicinai a questi movimenti, molto positivamente, il 3 di agosto il giorno dopo l'exploit di Liberi e Pensanti<sup>8</sup>. Avevo preso casa in Città Vecchia e alle volte finivo di scartavetrare i soffitti, scendevo giù vicino al mare, dove mi capitava di vedere sempre bottiglie di vetro, vaschette di polistirolo, bottiglie di plastica imballaggi di patatine, di merendine. Proprio qui a pochi metri da dove siamo. Ho deciso trasformare questa rabbia o questo insulto alla nostra città e l'ho trasformata in un'azione positiva. Quindi ho promesso di raccogliere un rifiuto ogni volta che fossi venuto qui a casa mia. Ho pubblicato sui social questa intenzione, e attorno a questa idea si è coagulata un po' di gente, non tantissimi, ma è nata questa idea. (GIUSEPPE, ottobre 2020)

Come spiega Giuseppe, il nome del gruppo non è casuale, ma rappresenta il tentativo di comunicare due aspetti importanti, che riguardano il rapporto tra la plastica e il mare, ma anche il tentativo di utilizzare il dialetto

tarantino per indicare un corretto comportamento nel conferimento dei rifiuti. *Aqquà* è una parola che in dialetto viene utilizzata per indicare un luogo dove fare o dove è accaduto qualcosa, quindi in questo caso intende trasmettere un messaggio riferito alle modalità di gestione dei rifiuti: «*Aqquà la metterì* (qua lo devi mettere)...*Qui va la plastica non in mare!*» (GIUSEPPE, ottobre 2020)

La descrizione delle attività condotte dal gruppo informale conduce Giuseppe ad analizzare le motivazioni e gli obiettivi che personalmente intende promuovere attraverso la raccolta dei rifiuti. «Questa pratica non è fine a sé stessa» come ripete più volte, ma è utile per sviluppare una coscienza ambientale funzionale ad avere un'idea precisa sulla questione dell'Ilva a Taranto. La pulizia e la raccolta dei rifiuti, riguardando determinati luoghi della città, diventa uno strumento di conoscenza del territorio in particolare di quelle aree interessanti dal punto di vista ambientale ma compromesse dagli impatti delle produzioni industriali.

Come ad esempio la ringhiera, dove troviamo sempre cartelli stradali, copertoni, cordame, bidoni, vaschette di polistirolo, grovigli di corde. Non è bello, casa mia non voglio farla vedere così. Uno degli obiettivi di *Plasticaqquà* è far comprendere nuovamente il concetto di bene comune, che non si ferma sulla soglia della nostra porta di casa, ma che prosegue anche nel portone (i portoni sono già sporchi perché pensiamo che ci sia qualcuno che pulisce, paghiamo per questo), così come le piazze, il mare, le spiagge, sono luoghi di tutti e pertanto se imparassimo a mantenerli puliti, potremmo goderne tutti. In una maniera più consona (GIUSEPPE, ottobre 2020).

La pulizia assume un significato importante nella Città Vecchia, considerata ancora come uno scarto da parte della popolazione tarantina, secondo Giuseppe. Qui si trovano palazzi totalmente abbandonati che a causa dell'assenza di recupero edilizio, sono in condizioni di degrado e crollano. In questo caso la cura dei luoghi pubblici della città e nello specifico del litorale nella Città Vecchia permette al gruppo *Plasticaqquà* di realizzare un coinvolgimento educativo rivolto ai bambini che vengono facilmente coinvolti nelle iniziative che il gruppo promuove. I genitori spesso criticano i loro figli per questa attività, in quanto considerata umile, pericolosa e non degna per un bambino, ma come analizza Giuseppe il fine è quello di sensibilizzare e educare anche le famiglie nella gestione dei rifiuti. Le attività di pulizia diventano in questo senso educative sia per i bambini con il fine di trasmettere e apprendere i comportamenti corretti sull'utilizzo degli spazi e sull'attenzione ad abbandonare i rifiuti nelle strade o sul litorale marino, sia per le famiglie che abitano e lavorano nel contesto della Città Vecchia. Il vero obiettivo per Giuseppe è quello di far comprendere quali sono le

reali cause dei problemi che vivono i pescatori e i mitilicoltori a Taranto per colpa dell'inquinamento, quindi sviluppare una consapevolezza verso il rispetto dell'ambiente marino risorsa fondamentale per proporre un'alternativa economica all'industria siderurgica, attraverso il recupero sia degli spazi sia delle esperienze lavorative minacciate dagli impatti ambientali ed economici dello sviluppo industriale.

Io raccolgo rifiuti non perché mi piace, ma raccolgo rifiuti per sviluppare una coscienza ambientale. Forse mi serviranno 50 anni, ma chi raccoglie rifiuti insieme a me per 5, 8, 10 anni, domani avrà un'idea precisa anche sulla questione dell'Ilva. Per cui a volte le associazioni non tengono in conto la propedeuticità delle loro azioni, per associazioni non intendo soltanto quelle "No Ilva", anche le associazioni di promozione del territorio. Perché le persone non dovrebbero cambiare, se capiscono che i loro figli potrebbero vivere meglio? Se capissero che i loro figli potrebbero continuare a fare il loro lavoro che fanno da generazioni? Se non sporcano il mare? Io non ci trovo svantaggi! Ci trovo solo vantaggi! Mentre adesso la mosca bianca è quello che fa correttamente la differenziata, un giorno magari la mosca bianca sarà la pecora nera, quello che continua a buttare rifiuti in mare (GIUSEPPE, ottobre 2020)

Sulla base di questi obiettivi il gruppo di *Plasticaquà* organizza le attività di pulizia preferendo distribuire le iniziative con una modalità che privilegia la sensibilizzazione piuttosto che il servizio di raccolta. Giuseppe è consapevole che questa battaglia contro l'inquinamento delle acque e contro la presenza dei rifiuti prevalentemente di materiale plastico, può rappresentare una battaglia contro "i mulini a vento", ma allo stesso tempo insieme al gruppo di volontari sceglie come campo di azione il livello dimostrativo e comunicativo, studiando i luoghi e i tempi utili che definiscono la concentrazione di determinati rifiuti. L'azione di pulizia è accompagnata da due azioni complementari che riguardano: la scoperta di luoghi importanti sia dal punto di vista storico sia ambientale, ma soprattutto la possibilità di analizzare le tipologie di materiali che vengono raccolte per acquisire la loro derivazione, i potenziali responsabili e le trasformazioni che l'ambiente subisce.

L'analisi di questa esperienza permette di comprendere quale sia il quadro di relazioni e contraddizioni sociali e politiche, che nel contesto di Taranto si sviluppano rispetto al rapporto tra questioni ambientali e urbane. I rifiuti non rappresentano soltanto uno specchio delle classificazioni sociali funzionali a definire ciò che si trova "fuori posto", come dimostrato da Douglas (1993). La loro materialità (RENO 2014) agisce con effetti tangibili sullo spazio urbano. Per questo motivo le pratiche di pulizia acquisiscono

il significato politico di trasformazione della Città Vecchia da spazio fisico di scarto, effetto dei processi di industrializzazione e di contaminazione, a centro di sperimentazione del cambiamento.

### *Isola Pulita*

La formazione di un comitato spontaneo di abitanti e di operatori della Città Vecchia è l'esito di una forte esigenza di organizzare una costante azione di pulizia e di cura degli spazi pubblici nell'area interessata, in modo autorganizzato e provando a coinvolgere gli altri abitanti del quartiere. Il gruppo è composto prevalentemente da nuovi abitanti, donne e uomini adulti che hanno deciso di "ritornare" ad abitare la Città Vecchia nel corso degli ultimi 10 anni, con l'obbiettivo di rigenerare la città, iniziando a ripulire dai rifiuti i luoghi pubblici abbandonati, le strade e le piazze che potrebbero divenire luoghi maggiormente fruibili e soprattutto valorizzati dal punto di vista turistico. Nel corso di queste operazioni di pulizia, le questioni che emergono riguardano l'incapacità dell'amministrazione comunale a realizzare un dignitoso servizio pubblico di pulizia, le cattive abitudini degli abitanti storici e dei pescatori che rilasciano rifiuti e non curano i luoghi che abitano o utilizzano nella quotidianità. Il comitato denominato "Isola pulita" associa la realizzazione di queste azioni di pulizia autorganizzata della città con l'organizzazione di momenti di fruizione culturale di conoscenza della Città Vecchia: passeggiate urbane, iniziative pubbliche di discussione e feste. Alcuni membri del comitato appartengono ad altre associazioni che nel tempo si sono occupate della valorizzazione del patrimonio storico della Città Vecchia (Nobilissima Taranto) e in particolare della progettazione e gestione di servizi turistici (Taranto Turistica). La propensione turistica dello spazio e la possibilità di riaprire e di riutilizzare immobili abbandonati e da molti anni chiusi, costituiscono gli assi centrali del lavoro del comitato, nell'idea che la rinascita di Taranto sia strettamente connessa con le prospettive di riuso degli spazi nella Città Vecchia.

Pino, volontario del gruppo Isola pulita e promotore di iniziative culturali per la riscoperta della Città Vecchia, accogliendo la mia partecipazione all'attività di pulizia, espone i motivi per cui si realizzano gli appuntamenti. L'idea è quella di rendere maggiormente fruibili i luoghi di interesse monumentale e storico di Taranto lasciati all'incuria e al degrado. La pulizia avviene settimanalmente con un appuntamento fisso, il mercoledì pomeriggio. Nel corso dell'incontro vengono scelti i luoghi dove intervenire,

in alcuni casi il gruppo decide di ritornare nei luoghi sui quali si è già intervenuto. La pulizia viene interpretata anche in questo caso come un momento di aggregazione e di resa pubblica delle questioni che riguardano la Città Vecchia. Questo appuntamento ha registrato dal 2020, come anno di avvio, un progressivo aumento di presenze e partecipazioni.

L'incontro con il gruppo avviene davanti ad un deposito all'interno di una bottega al piano terra di un palazzo di via Duomo, la via principale della Città Vecchia. I volontari ribadiscono, ritrovandosi presso il deposito, quanto ancora ci sia da fare per rendere la Città Vecchia una città normale. Gli spazi sono resi sporchi dagli "schifosi", rivolgendosi agli abitanti che non hanno cura e attenzione. Gli attrezzi per la pulizia vengono distribuiti da Graziana ed Emanuele, che si definiscono i pionieri di questa attività. Scope, palette, sacchi per l'immondizia e guanti, vengono sistemati dentro un carrello della spesa che verrà condotto per le strade e i vicoli. Il gruppo decide di intervenire nella zona di largo S. Martino, dove si trova un piazzale costruito su alcuni resti archeologici. Durante il percorso i volontari avviano la pulizia delle strade, raccogliendo cicche di sigarette, escrementi di animali domestici, bottiglie di birra, e confezioni di alimenti abbandonati per strada. «Ma quanto sono sporchi, guarda dove hanno messo la bottiglia della birra» (Attivista Isola pulita luglio 2020). La pulizia è costantemente accompagnata dai commenti dei volontari in quanto bisogna raccogliere i rifiuti che gli abitanti lasciano per strada e accanto ai palazzi abbandonati. Il luogo scelto per l'intervento si trova tra le due strade che percorrono la Città Vecchia in tutta la sua lunghezza, la via Duomo e la via di Mezzo. Tra queste due strade, Pino spiega come si ritrova un importante elemento che caratterizza l'isola, rappresentato dal salto di quota, che si configura come un brusco dislivello, dalla parte alta connotata storicamente dalla presenza di palazzi storici di pregio fino alla parte bassa vicino al mare, che ospita le case e le strutture dei pescatori. Il gruppo decide di raggiungere largo San Martino dalla parte bassa lavorando alla pulizia della scalinata che porta verso l'alto. I volontari puliscono i gradini delle scale e le aiuole adiacenti, colme di detriti, erbacce, escrementi di animali, frammenti di arredamenti, bottiglie, carta e plastica. L'operato del gruppo è teso ad una costante rimozione di oggetti. Tutto quello che si ritrova depositato sulle strade o sulle scale viene prelevato, raccolto e commentato, cercando di differenziare le tipologie di materiale. L'obbiettivo sembra quello di avvicinare il più possibile questi luoghi ad un'idea di pulizia e di decoro, destinando commenti critici che qualificano gli abitanti, definiti come «le persone della Città Vecchia»,



che non meritano di abitare questi spazi e soprattutto inconsapevoli del valore storico che questi hanno.

Per i volontari la Città Vecchia non è un posto normale, quindi bisogna riportarlo alla normalità. Le “persone della Città Vecchia” non riescono a mantenere gli spazi puliti, sono sporchi e rendono i luoghi invivibili. La Città Vecchia è un luogo speciale e ha bisogno di un intervento speciale, indirizzato alla repressione dei comportamenti e delle modalità illegali di gestione dei rifiuti.

L'emersione delle contraddizioni ambientali ed economiche della fabbrica si lega all'accelerazione dei processi intervento nella Città Vecchia. Le attività pulizia si configurano come pratiche dello spazio (DE CERTEAU 1980) interessate alla ridefinizione e alla significazione della città all'interno di un quadro di tensioni e frizioni in cui i soggetti e i gruppi sociali provano a ricostruire i termini della relazione tra la città di Taranto e l'industria con i suoi impatti negativi sulla salute, l'ambiente e l'economia. L'importanza di queste pratiche è dimostrata da due elementi. Da un lato le organizzazioni rivendicano un contesto sano e vivibile da attuare attraverso processi di manipolazione e significazione degli spazi urbani (JAFFE, DE KONING 2016). Dall'altro la stessa pulizia contribuisce ad assegnare un valore a questi spazi, attraverso una ritualità fatta di gesti e di parole che riguardano la possibilità per gli abitanti e gli attivisti di interpretare il recupero come un'azione sociale e una forma di agire urbano (AGIER 2017) (un fatto sociale totale) funzionale alla reale e concreta riconversione e trasformazione economica e sociale della città di Taranto. Come ricorda Herzfeld (2006) i processi di patrimonializzazione e di monumentalizzazione degli spazi e dei significati culturali ad essi connessi, si costruiscono all'interno di specifiche attività che definisce di *spatial cleansing*. Con questo concetto si intendono considerare quelle forme di intervento sugli spazi in cui la pulizia è finalizzata alla rimozione di tutti quegli elementi che non vengono considerati idonei all'interno di una visione di una città sana e vivibile. Questo aspetto appare interessante se prendiamo in considerazione che il processo di patrimonializzazione della Città Vecchia è direttamente connesso con le pratiche di recupero e pulizia degli spazi.

L'inquinamento, la fuoriuscita delle polveri e i danni sulla salute dei cittadini rendono difficile poter garantire un accesso libero e pienamente fruibile degli spazi. Questo limite di accesso ha determinato nel corso del tempo un processo di abbandono e di cattivo utilizzo degli spazi utilizzati come discariche e contenitori di rifiuti. L'azione di pulizia non interviene

esclusivamente per denunciare e sensibilizzare verso il tema dei rifiuti, ma per liberare e rendere nuovamente aperti e accessibili spazi, ritenuti importanti e spesso dimenticati, che rientrano in una politica del valore (APPADURAI 1986) nella sfida di riconversione economica della città. Le cause di questo abbandono sono individuate nel modello di sviluppo economico legato all'industria e agli interessi dello stato che ha determinato il cambiamento radicale per la città.

### *Rischio ambientale e recupero della città*

L'indagine etnografica dimostra come all'interno di uno specifico contesto territoriale e relazionale si sviluppano interpretazioni e pratiche sui rapporti tra ambiente, industria e spazio urbano. Le narrazioni esterne che riducono le situazioni e i problemi vissuti ed elaborati nella città di Taranto alla necessità di definire un paradigma delle contraddizioni salute-lavoro e ambiente-industria, non consentono di comprendere i reali impatti e gli esiti trasformativi che si generano. Il posizionamento e la forte agentività relazionale dell'etnografia hanno anche in questo caso permesso di esplorare esperienze e conoscenze pratiche che risultano poste in ombra dai rapporti di forza esistenti tra dimensione politica e fisica della dialettica corpo-Stato (PIZZA 2014).

Il lavoro di ricerca ha permesso di osservare come le questioni dell'inquinamento possano non solo coinvolgere in modo diverso le aree della città di Taranto, ma permettere forme di agency sia di resistenza (ORTNER 2006) sia progettuale che riflettono località e aspirazioni di futuro molto articolate. La pulizia e il recupero degli spazi della Città Vecchia riflettono in questo caso le modalità attraverso cui i gruppi sociali si riconoscono e vengono coinvolti nella ricostruzione di un universo sociale, politico e culturale. Questa situazione di crisi è determinata da un disastro ambientale e urbano (BENADUSI 2017) che continua a gravare sulle comunità a causa della garanzia e della difesa dello stato degli interessi economici legati alla continuità produttiva dello stabilimento siderurgico. Questi aspetti ritengo possano costituire quello che Rakowsky (2016) ha definito «l'altro lato delle trasformazioni» prodotto spesso da azioni che i soggetti conducono e che sembrano essere invisibili rispetto alle decisioni politiche che riguardano il futuro della fabbrica, le opere di bonifica e dei programmi di riconversione economica del governo italiano. La rielaborazione di un mondo che sta attraversando una fase di crisi e riconsiderazione dei suoi valori e dei suoi modelli di abitare e costruire lo spazio, non può essere creata dal nulla, ma

è possibile gestire e continuare a modellare quegli elementi a cui abitanti e attivisti possono accedere, anche rivendicando nuove forme di accessibilità. In questo ragionamento diventa centrale l'esperienza, che riguarda in questo caso, le pratiche di pulizia e i significati connessi al ruolo educativo e di sensibilizzazione. Le forme di attivismo e di organizzazione legate alla pulizia rispecchiano la dimensione esperienziale che Turner (1993) analizza e che definisce il campo dove gli individui e i gruppi sociali attraverso le loro pratiche sviluppano una capacità di elaborare le proprie rappresentazioni e le loro azioni. Il punto di vista di Turner focalizza l'attenzione sull'importanza dei processi di significazione e sui simboli, affermando che la cultura va vista come processuale poiché essa emerge nell'interazione e imponendo un significato ai sistemi biologici ed ecologici con i quali interagisce. Le esperienze di pulizia degli spazi nella Città Vecchia dimostrano che nelle interpretazioni del rischio e della contaminazione non si riscontra soltanto un processo simbolico ma soprattutto materiale (ERIKSEN, SCHÖBER 2017). Le polveri e i rifiuti invadono gli spazi e condizionano la vita e le prospettive di riproduzione sociale (NAROTSKY, PUSCEDDU 2021) degli abitanti. Questa materialità costituisce allo stesso tempo, un ambito specifico di azione che permette di sperimentare modelli e percorsi di trasformazione.

La scelta di focalizzare l'attenzione sulle pratiche di pulizia della Città Vecchia ha reso possibile un doppio livello di analisi. In primo luogo, ha consentito di approfondire le dinamiche sociali e culturali che la crisi del modello della produzione industriale sta producendo, entrando dentro le reti di causalità che i soggetti riconoscono e mobilitano nella possibilità di definire un modello alternativo di città. Attraverso lo studio localizzato (*emplacement*) delle relazioni tra inquinamento industriale, percezione del rischio e contaminazione, si è cercato di comprendere gli esiti spaziali di questi rapporti, evidenziando le necessità concrete dei soggetti di recuperare e ricostruire contesti urbani sani e vivibili. Le battaglie per il miglioramento delle condizioni di abitabilità e di salute della città vengono condotte facendo ricorso a pratiche di intervento e di modellamento degli spazi. Il rifiuto è sia l'esito inatteso delle attività umane ma anche inevitabilmente una costruzione sociale, che proviene dal nostro bisogno di fare ordine. In questo modo la pulizia rappresenta un set di relazioni sociali ed ecologiche, in cui si producono nuove configurazioni spaziali, ma anche esclusioni e diseguaglianze (ARMIERO 2021). Le idee di sostenibilità, salute e igiene producono reazioni e frizioni, ridefinendo i valori e le legittimazioni. I soggetti interpretano le condizioni critiche determinate dall'inqui-

namento industriale e dal declino occupazionale del modello produttivo della fabbrica. Raccogliendo rifiuti, rimettono al centro il proprio ruolo di abitanti e cittadini. La promozione pubblica di una specifica idea di contaminazione e di rischio ambientale come nel caso delle azioni dell'Assemblea aperta Città Vecchia per l'ambiente, si articola in azioni politiche che agiscono non solo sui rapporti causali ma soprattutto sugli effetti sociali e culturali, come la disgregazione territoriale, la repressione delle pratiche rituali, la marginalità di specifiche attività economiche e abitative. Il riconoscimento della materialità dei rifiuti, come espresso dallo stesso nome scelto dal gruppo di *Plasticaquà*, non cancella il valore simbolico, piuttosto lo rafforza, portando i soggetti a considerare la rimozione e la pulizia come occasione di costruzione sociale degli spazi e progettualità economiche. Gli stessi processi di differenziazione sociale posti in essere dalle modalità operative del gruppo *Isola Pulita* pongono in evidenza l'importanza che risiede in queste dinamiche che contengono significati politici e specifiche idee di città.

Le pratiche di pulizia possono essere associate alla definizione di Signorelli (1996) sull'appropriazione denotando usi adattivi con i quali soddisfare i bisogni e i desideri, e tendere a potenziare la relazione tra spazi e persone. L'articolazione dei significati degli obiettivi connessi alla pulizia rende chiaro come questa appropriazione possa essere compresa come azione di riparazione e di cura, quindi una politica di aspirazione (MARTINEZ, LAVIOLETTE 2019) verso il miglioramento delle condizioni dell'ambiente e della salute degli abitanti che lo spazio può garantire. L'identificazione degli oggetti, degli spazi e dei comportamenti costituiscono un passaggio fondamentale nelle pratiche di pulizia, finalizzati da riprodurre nuove configurazioni in cui valga la pena vivere. Il valore associato alla Città Vecchia e alla sua pulizia è definito da una fitta rete di relazioni e pratiche (NAROTSKY, BESNIER 2014), fondamentali per assicurare sia una cura dei corpi e del territorio minacciato dal mostro *Ilva*, sia stili di vita e di abitare che rimettano al centro la salute e la riproducibilità di relazioni sociali e spaziali. La questione del recupero (MARTINEZ 2020) delle città ritorna ad essere un tema centrale del dibattito soprattutto con riferimento ai contesti interessati da fenomeni di crisi economica generando impatti sulle condizioni di vita degli abitanti. Il caso studio della Città Vecchia di Taranto pone in evidenza come questi spazi non sono mai del tutto abbandonati o vuoti piuttosto costituiscono lo spazio di vita e di espressione per gruppi sociali che abitano e recuperano immobili e spazi pubblici, ricostruendo e ridefinendo i valori e significati connessi alla città.

## Note

<sup>(1)</sup> Il riferimento alla pandemia determinata dalla diffusione del virus SARS-CoV-2, con le sue implicazioni sociali e politiche, intende ricostruire il contesto all'interno del quale si è sviluppato gran parte del lavoro etnografico di cui questo contributo rappresenta l'esito e l'elaborazione.

<sup>(2)</sup> Il termine indica la chiusura e le limitazioni delle attività sociali, educative e produttive promosse da Governo italiano inerenti ai protocolli di emergenza adottati durante la pandemia del Covid 19.

<sup>(3)</sup> Lo stabilimento siderurgico attualmente ancora in funzione nella città di Taranto, originariamente denominato Italsider, nel corso degli anni Novanta del Novecento cambia nomenclatura con l'acquisizione del gruppo ILVA. A seguito delle vicende giudiziarie e delle disposizioni del governo italiano, nel 2018 la gestione della produzione viene affidata alla multinazionale ArceelorMittal. Il nome Acciaierie d'Italia rappresenta in ordine cronologico l'ultima trasformazione gestionale, con l'ingresso di Invitalia (agenzia nazionale per gli investimenti del Ministero dell'Economia) nel capitale sociale.

<sup>(4)</sup> L'area urbana di Taranto definita come Città Vecchia ha una configurazione insulare come risultato dei lavori di scavo del canale navigabile alla fine dell'Ottocento in concomitanza con la costruzione dell'Arsenale militare, del ponete girevole e dell'espansione urbanistica. Fino all'Unità d'Italia il tessuto urbano di Taranto era contenuto dentro il perimetro della Città Vecchia.

<sup>(5)</sup> Il 12 maggio 1975 il crollo di una palazzina in Vico Reale nella Città Vecchia, provocò la morte di sei persone, fra cui tre bambini. Lo sgomento per l'accaduto rappresentò la giustificazione per una serie di leggi e provvedimenti per favorire il trasferimento della popolazione della Città Vecchia verso le nuove periferie della città.

<sup>(6)</sup> Deliberazione del Consiglio dei ministri adottata nella riunione del 30 novembre 1990

<sup>(7)</sup> Durante i mesi estivi del 2012 a seguito del provvedimento giudiziario che impone il sequestro dell'area a caldo dello stabilimento Ilva di Taranto, vengono organizzati scioperi e manifestazioni di protesta, sia per sostenere la difesa del lavoro sia per chiedere la chiusura definitiva degli impianti.

<sup>(8)</sup> Il Comitato cittadini e lavoratori liberi e pensanti sorge come gruppo di organizzazione delle mobilitazioni per la chiusura dello stabilimento dell'Ilva, contrastando attraverso un'azione di piazza condotta il 2 agosto 2012 la richiesta dei sindacati di scongiurare il fermo produttivo della fabbrica in seguito all'inchiesta giudiziaria sull'emissioni prodotte e le responsabilità legate alle irregolarità nei controlli e nei protocolli di sicurezza.

## Bibliografia

AGIER M. (2015), *Anthropologie de la ville*, Presses Universitaires de France, Paris.

ALLIEGRO V.E. (2017a), *Crisi ecologica e processi di "identizzazione". L'esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata*, "EtnoAntropologia", Vol. 4 (2): 5-32.

ALLIEGRO V.E. (2017b), *Simboli e processi di simbolizzazione. La "Terra dei Fuochi" in Campania*, "EtnoAntropologia", Vol. 5 (2): 175-239.

ALLIEGRO V.E. (2020), *Il monitoraggio ambientale come "dispositivo" politico e "costruito" socioculturale. Una proposta interpretativa e operativa a partire dalla città di Taranto*, "Archivio Antropologico del Mediterraneo", Vol. 22 (1): 1-29.

- APPADURAI A. (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- ARMIERO M., D'ALISA G. (2012), *Right of Resistance. The Garbage Struggles for Environmental Justice in Campania, Italy*, "Capitalism Nature Socialism", Vol. 23 (4): 52-68.
- ARMIERO M. (2021), *Wastocene: Stories from the Global Dump*, Cambridge University Press, Cambridge.
- AVALLONE G. (2014), *Terra di conflitti. Rifiuti, espropriazione e movimenti socio-ecologici in Campania*, "Prisma. Economia, Società. Lavoro", Vol. 3: 64-78.
- BARCA S., LEONARDI E. (2016), *Working-Class Communities and Ecology: Reframing Environmental Justice Around the Iva Steel Plant in Taranto (Apulia, Italy)*, in SHAW M., MAYO M. (a cura di), *Class, Inequality and Community Development*, Policy Press, Bristol.
- BARTH F. (1967), *On the Study of Social Change*, "American Anthropologist", Vol. 69: 661-669.
- BENADUSI, M. (2017), *Frizioni, disastri... futuri "sostenibili"? Traiettorie di ricerca nella zona petrolchimica siracusana*, pp. 53-66, in MELI M., ADORNO S. (a cura di) *Il futuro del polo petrolchimico siracusano. Tra bonifiche e riqualificazione*, Giappichelli, Torino.
- BENADUSI M. (2018), *Oil in Sicily: Petrocapitalist Imaginaries in the Shadow of Old Smokestacks*, "Economic Anthropology", Vol. 5: 45-58.
- BENNET J. 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.
- CERRITO E. (2010) *La politica dei poli di sviluppo nel Mezzogiorno. Elementi per una prospettiva storica*, *Quaderni di "Storia economica"*, Vol. 3: 5-53.
- COMUNE DI TARANTO (2020), *Ecosistema Taranto. Documento programmatico preliminare per la redazione del P.U.G.*
- DE CERTEAU M. (2010 [1980]), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- DE MARTINO E. (1973), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DOUGLAS M. (1993[1966]), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna.
- DOUGLAS M. (1996 [1992]), *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna.
- ERIKSEN T.H. (2014), *Overheating. An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- ERIKSEN T.H., SCHOBER E. (2017), *Waste and the Superfluous: An Introduction*, "Social Anthropology", Vol. 25: 282-287
- FALCONIERI I. (2019), *Corpi "in prova". Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa*, "Antropologia pubblica", Vol. 5 (2): 71-95.
- FASSIN D. (2014), *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Ombre Corte, Verona.
- FAVA F. (2017), *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, Meltemi, Milano.
- GIUMMO L.C. (1986), *Alle radici dell'abbandono. La città vecchia di Taranto: da realtà rivoluzionaria a ghetto sottoproletario a città fantasma*, Lacaita, Manduria.
- GRECO C. (2016), *Blaming the Southern Victim*, "Anthropology Today", Vol. 32 (3): 16-19.
- HERZFELD M. (2006), *Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West*, "Journal of Material Culture", Vol. 11 (1-2): 127-149.

- HIGGIN M. (2016), *The Other Side of Society. Reflection on Waste and Its Place*, "Antropologia", Vol. 3, (1): 69-88.
- JAFFE R., DE KONING A. (2016), *Introducing urban anthropology*, Routledge, London-New York.
- LAI F. (2020), *Antropocene. Per un'antropologia dei processi socio-ambientali*, Editpress, Firenze.
- LEARY M.E., MCCARTHY J. (2013), *The Routledge Companion to Urban Regeneration*, Routledge, London.
- LIGI G. (2012), *Antropologia del rischio*, "La Ricerca Folklorica", Vol. 66: 3-17.
- LOW S. M. (2017), *Spatializing Culture. An Engaged Anthropological Approach to Space and Place*, Routledge, New York.
- MARTINEZ F., LAVIOLETTE P. (2019), *Repair, Brokenness, Breakthrough: Ethnographic Responses*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- MARTINEZ F. (2020), *Politics of Recuperation. Recovery and Repair in Post-Crisis in Portugal*, Bloomsbury Academic, London.
- MILLER D. (2005), *Materiality: An Introduction*, pp. 1-50, in MILLER D. (a cura di), *Materiality*, Duke University Press London.
- MOORE J.W. (2017) *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombre corte, Verona.
- NAROTSKY S., BESNIER N. (2014), *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy*, "Current Anthropology", Vol. 55: 4-16.
- NAROTSKY S., PUSCEDDU A.M. (2021), *Social Reproduction in Time of Crisis: Intergenerational Tensions in Southern Europe*, in NAROTSKY S. (a cura di), *Grassroots Economies. Living with Austerity in Southern Europe*, Pluto Press, London.
- NISTRÌ R. (2009), *Taranto. Dagli ulivi agli altiforni*, Mandese, Taranto.
- NONINI D.N. (2014), *A Companion to Urban Anthropology*, Wiley & Blackwell, Chichester.
- OCSE (2016), *Rapporto sulla città di Taranto e il Museo Nazionale Archeologico di Taranto*, OECD Publishing, Trento.
- ORTNER S.B. (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltèmi, Roma.
- PALUMBO B. (2009), *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze.
- PARDO I., PRATO G. (2019) *Legitimacy. Ethnographic and Theoretical Insights*, Palgrave Macmillan, London.
- PASQUARELLI E., RAVENDA A. F. (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione*, "Archivio antropologico Mediterraneo", Vol. 22 (1): 1-14.
- PATRICIELLO M., DEMARCO M. (2014), *Non aspettiamo l'Apocalisse. La mia battaglia nella Terra dei fuochi*, Rizzoli, Milano.
- PETRILLO A. (2009), *Biopolitica di un rifiuto. Le rivolte antidiscarica a Napoli e in Campania*, Ombre Corte, Verona.
- PIZZA G. (2014), *Antropologia medica e governo dei corpi. Appunti per una prospettiva italiana*, "AM Rivista della società italiana di antropologia medica", Vol. 16 (37): 51-58.

- PUSCEDDU A.M. (2018), *I marziani a Brindisi. Promesse e minacce della modernità industriale nel Mezzogiorno*, "Medea", Vol. 4 (1).
- PUSCEDDU A.M. (2020), *Grassroots Ecologies of Value: Environmental Conflict and Social Reproduction in Southern Italy*, "Antipode", Vol. 52: 847-866.
- RAKOWSKI T. (2016), *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness. An ethnography of the degraded in Post socialist Poland*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- RAVENDA A.F. (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano
- RENO J.O. (2014), *Toward a New Theory of Waste: From 'Matter out of Place' to Signs of Life*, "Theory, Culture & Society", Vol. 31 (6): 3-27
- RENO J.O. (2015), *Waste and waste management*, "The Annual Review of Anthropology", Vol. 44: 557-572.
- RENO J.O. (2016) *Waste away: Working and Living with a North American Landfill*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- REMOTTI F. (1989), *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna.
- RIMOLDI L. (2020), *I posti dei rifiuti. Badara Ngom e la discarica di Mbeubeuss*, "Archivio Antropologico del Mediterraneo", Vol. 22 (2): <https://journals.openedition.org/aam/3348>.
- SANTA CRUZ GRAU J.C. (2014), *Taranto, "refrattaria allo sviluppo". Come si raccontano la crisi e il declino urbano*». "Etnografia e Ricerca Qualitativa", Vol. 2: 287- 304.
- SEPPILLI T. (1996) *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*, "AM. Rivista della società italiana di antropologia medica", Vol. 1 (1-2): 7-22.
- SIGNORELLI A. (1996), *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini, Milano.
- THOMPSON M. (2017 [1979]) *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Pluto Press, Londra.
- TSING A. (2005) *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- TURNER V. (1993 [1986]), *Antropologia della Performance*, Il Mulino, Bologna.
- ZITO E. (2018), *Contaminazioni ambientali, alterità ecologiche, corpi ribelli. Note antropologiche*, "Etno-Antropologia", Vol. 6 (1): 231-264.

## Scheda sull'Autore

Vincenzo Luca Lo Re, nato a Catania nel 1982, frequenta il corso di Dottorato in Ingegneria dell'Urbanistica e dell'Architettura curriculum tecnica urbanistica del DICEA Università Sapienza, lavorando ad un progetto di ricerca etnografica che analizza il recupero come pratica sociale all'interno del processo di riconversione economica e spaziale della città di Taranto, con riferimento alle dimensioni spaziali del conflitto e del potere. Nella sua esperienza di ricerca e azione, le questioni del recupero degli spazi abbandonati e dei processi di marginalizzazione urbana rappresentano un punto fondamentale di interesse e di applicazione, nel tentativo di comprendere le pratiche spaziali ed economiche dei gruppi sociali come forme di progettualità e di cambiamento per la città. Cofondatore e presidente della Cooperativa sociale di comunità Trame di quartiere, svolge attività di ricerca, progettazione sociale e coinvolgimento



delle comunità locali per l'attivazione di nuove economie, servizi sociali e abitativi funzionali al recupero degli spazi dismessi nel quartiere di San Berillo di Catania.

## Riassunto

*(Ri)pulire la città. Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale*

In questo contributo propongo un'analisi delle interpretazioni sul rischio e sulla contaminazione, che mette in relazione i nessi di causalità tra ambiente, salute e inquinamento industriale, con le modalità attraverso cui i soggetti praticano e incorporano gli spazi urbani. La ricerca etnografica concentra l'attenzione sulle dinamiche e le forme organizzative di cittadini promotori di iniziative di pulizia delle strade e degli spazi pubblici del quartiere Città Vecchia di Taranto, interessato da problemi storici di abbandono e di degrado fisico. La pulizia e il recupero di un territorio contaminato e marginalizzato rappresentano forme di azione e di interpretazione sull'igiene, sulla sanificazione e sulla trasformazione urbana, come reazione agli impatti e ai problemi prodotti dalle produzioni industriali che insistono sulla città di Taranto.

*Parole chiave:* pulizia, rifiuti, industria, rischio, recupero

## Resumen

*(Re) limpiar la ciudad. Prácticas de limpieza en el Città Vecchia de Taranto entre la recuperación de residuos y la conciencia medioambiental.*

En este estudio propongo un análisis de las interpretaciones sobre el riesgo y la contaminación que relaciona los vínculos causales entre medio ambiente, salud y contaminación industrial con las formas en que las personas viven y se incorporan en los espacios urbanos. La investigación etnográfica se enfoca en las dinámicas y formas organizativas de los ciudadanos que promueven actividades de limpieza en las calles y en los espacios públicos del Città Vecchia de Taranto los cuales se encuentran gravemente deteriorados debido a su estado de abandono. La limpieza y la recuperación de un territorio que se encuentra contaminado y en estado de abandono requieren formas de actuación e interpretación sobre el higiene, saneamiento y transformación urbana así como la reacción al impacto de la actividad industrial que afecta a la ciudad de Taranto.

*Parablas clave:* limpieza, residuos, industria, riesgo, recuperación

## Résumé

*(Re) nettoyer la ville. Pratiques de nettoyage dans la Città Vecchia de Tarante entre récupération des déchets et sensibilisation à l'environnement*

Dans cette contribution, je propose une analyse des interprétations du risque et de la contamination, qui pose en relation les liens de causalité entre l'environnement, la santé et la pollution industrielle, avec la façon dont les différents acteurs pratiquent et intègrent les espaces urbains. La recherche ethnographique est concentrée sur les dynamiques et les formes organisationnelles des citoyens qui promeuvent des initiatives de nettoyage des rues et des espaces publics du quartier de la Città Vecchia de Taranto, affecté par des problèmes historiques d'abandon et de dégradation physique. Le nettoyage et la requalification d'un territoire contaminé et marginalisé représentent des formes d'action et d'interprétation sur l'idée d'hygiène: par conséquent, l'hygiénisation et la transformation urbaine sont conçus en réaction aux impacts et aux problèmes produits par les productions industrielles qui concerne la ville de Taranto.

*Mots-clés:* nettoyage, déchets, industrie, risques, valorisation

## *Il microbioma tra l'umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica*

Roberta Raffaetà

Università Ca' Foscari Venezia  
[roberta.raffaeta@gmail.com]

### Abstract

*The Microbiome between the Human and the Post-Human: Anthropological Research Paths*

This article analyzes, from the perspective of microbiome research, how the health of humans and that of the environment are involved. The microbiome is the set of genomes of the microbes that populate a given natural environment; its study is redefining health as a property that emerges from an ecosystem of relationships. Through the illustration of a series of encounters with representatives of microbiome research in California, the article outlines the ethnographic and conceptual genealogy of a new project. This will analyze the integration between human health and environmental health through open-science platforms, prompting methodological and biopolitical considerations across the human and the post-human.

*Keywords:* microbiome, data, multispecies, post-human, ethnography

### *Introduzione*

Dall'“intrusione di Gaia” (Stengers 2017) nella teoria sociale, alla “svolta probiotica” nelle scienze (Lorimer 2020), passando per papa Francesco, fino alle mobilitazioni operaie (Leonardi 2019) e a movimenti come quelli di Fridays for Future ed Extinction Rebellion, varie voci stanno mettendo in luce quanto la salute degli esseri umani e quella dell'ambiente siano implicate l'una con l'altra. Molti, però, sono i modi attraverso cui è possibile studiare etnograficamente questa relazione. Negli ultimi anni, a partire dal 2014, mi sono interessata a come l'intreccio tra salute umana e salute ambientale venga studiato e reso significativo nei laboratori, e quali siano le implicazioni. In particolare, ho condotto un'etnografia in alcuni laboratori che studiano il microbioma (RAFFAETÀ 2020). In questo articolo delinea la genealogia etnografica e concettuale di un progetto che parte dagli

esiti di tale etnografia. L'obiettivo del nuovo progetto è quello di analizzare come avviene l'incontro – e la sintesi – tra salute umana e salute ambientale attraverso piattaforme transnazionali e interdisciplinari di open-science nell'ambito della ricerca sul microbioma.

Il microbioma è l'insieme dei genomi (insieme di geni di un organismo) dei microbi che popolano un dato ambiente naturale (per esempio, pelle, mucose, terreno, acqua, feci, ghiaccio etc.). Il termine deriva dalla parola "microbi" (termine scientifico sinonimo del più popolare "batteri"), organismi di dimensioni microscopiche e, generalmente, unicellulari. Questi includono anche i virus, entità biologiche definite che necessitano di una cellula (unicellulare o parte di un organismo multicellulare) per riprodursi. Per comprendere l'importanza che i microbi hanno nella composizione e attività di qualsiasi ambiente, basti pensare che ci sono più microbi in un cucchiaino di terreno che stelle nella Via Lattea, o che negli oceani i microbi costituiscono il 90% della biomassa (CURTIS 2007; YONG 2016). Le origini della vita sulla Terra si devono ai microbi, gli unici suoi abitanti fino ad un tempo relativamente recente, se considerato in un'ottica geologica. Inoltre, tutti i processi biologici sono garantiti dai microbi, che si possono trovare fino a 50 chilometri sopra la crosta terrestre ma anche nelle profondità della Terra e negli oceani più bui (O'MALLEY 2014). I microbi possono sopravvivere ad altissime temperature, così come nel ghiaccio, vivendo anche per milioni di anni in uno stato dormiente. Per questo motivo, ma anche perché si riproducono a velocità altissime (e quindi possono mutare in base alle circostanze esterne), i microbi sono tra gli organismi più adattabili. E, nonostante la maggior visibilità di animali e piante, la biodiversità terrestre è garantita dai microbi, e molti di essi devono ancora essere scoperti.

Il così-chiamato "microbioma umano" è l'insieme dei microbi che vive dentro il corpo umano e sulla sua superficie. Se nel cielo sono visibili circa 100 milioni di stelle, solo nel nostro intestino ce ne sono 40mila miliardi. Un'enormità, persino difficile da immaginare, che può essere illustrata anche col fatto che tra il 50% e il 90% delle cellule di un corpo umano sono microbiche. La composizione e l'attività dei microbi sono aspetti centrali per lo svolgimento di processi che coinvolgono la salute come il metabolismo, la regolazione del peso, l'attività del sistema immunitario, le reazioni allergiche, le reazioni allo stress e il successo delle terapie, ed essi influenzano persino l'umore e la personalità. Le interazioni che stabiliamo con altri umani e con il nostro ambiente danno forma e cambiano i nostri microbi, allo stesso modo che questi contribuiscono a configurare chi siamo noi e la nostra salute.

Secondo il microbiologo Jeffrey Gordon (GORDON 2012: 1251), pioniere di questi studi, le ricerche sul microbioma sono «a refreshing and humbling departure from our anthropocentric worldview». Jeffrey Gordon e il suo allievo Peter Turnbaugh furono tra i primi ad evidenziare che «if we consider ourselves to be a composite of microbial and human species [...] the self-portrait that emerges is one of a 'human supraorganism'». (TURNBAUGH *et al.* 2007: 804). Questa prospettiva sta portando ad un cambio di paradigma nel modo in cui si concepisce e si rende operativo il concetto di salute e quello di identità (REES, BOSCH, DOUGLAS 2018). Ciò pone delle sfide circa come (ri)pensare le categorizzazioni tradizionali (di specie, razza, ecc...) (BENEZRA 2020) perché, nella cornice concettuale di questi studi, la salute non è la proprietà di un corpo, ma è una proprietà che emerge da un ecosistema di relazioni.

Sebbene da molti anni sia noto che gli esseri umani coabitano con i microbi, è solo da una ventina di anni che lo studio del microbioma ha preso avvio, attraverso la metagenomica. Questa disciplina si occupa dell'analisi delle sequenze genetiche delle comunità microbiche nel loro ambiente naturale (*in-vivo*). In Europa e negli Stati Uniti, prima che queste tecniche si rendessero disponibili (e quindi prima di questo secolo), lo studio dei microbi avveniva attraverso la loro coltivazione in laboratorio, su un vetrino che permetteva agli scienziati di osservare le fasi di crescita del microbo e le varie strutture fisiologiche. La maggior parte dei microbi (all'incirca il 99%) che popolano la Terra, però, non può essere coltivata in laboratorio. Si ipotizza che sulla Terra esistano circa 30 milioni di specie microbiche; di queste, solo un migliaio sono state coltivate (ROBINSON, BOHANNAN, YOUNG 2010). La metagenomica, invece, rende disponibile, pressoché istantaneamente, un fotogramma dell'insieme dei genomi che popolano un determinato campione ambientale. Gli scienziati che lavorano nel campo della metagenomica non vede direttamente i microbi – come chi li osserva sul vetrino attraverso il microscopio<sup>1</sup> – ma l'osservazione si basa sulla loro traccia genetica. Il lavoro di base di chi opera nel campo della metagenomica è quello di ricostruire la tassonomia (il loro posto in uno schema evolutivo) dei vari genomi che popolano il campione. Ciò avviene attraverso lo sviluppo e utilizzo di algoritmi e software specifici. L'identificazione di nuovi microbi può essere poi di supporto allo sviluppo di ipotesi di ricerca sullo sviluppo e cura di malattie o per la ricerca di soluzioni a problemi ambientali.

Vista la sua natura ecosistemica, i progetti portati avanti in metagenomica hanno, fin dagli esordi, oscillato tra un focus sull'umano e quello

sull'ambiente. Nel 2004, negli Stati Uniti, l'imprenditore e biologo Craig Venter finanziò uno dei primi progetti sul microbioma per l'esplorazione della biodiversità microbica negli oceani, un'impresa narrata nei suoi aspetti antropologici da Stefan Helmreich (HELMREICH 2009). A questo seguì, nel 2007, il progetto europeo *MetaHit* (Metagenomics of the Human Intestinal Tract) e l'anno dopo il *National Institute of Health* (NIH) statunitense finanziò lo *Human Microbiome Project* (HMP), seguito, nel 2010 dall'*Earth Microbiome Project* (EMP). Quest'ultimo, in particolare, mira a integrare la salute umana con quella ambientale ed ha ispirato il mio prossimo progetto. In questo articolo, illustrerò il percorso di ricerca, gli eventi, gli incontri etnografici, l'approccio teorico e le domande di ricerca che mi hanno portato a sviluppare una nuova ricerca. Questa mira a analizzare etnograficamente quale possono essere le potenzialità, ma anche le criticità, del ripensare la salute a cavallo tra salute umana e quella ambientale.

### *Incroci vertiginosi*

Nella primavera del 2018 mi trovavo a Los Angeles come *visiting scholar* presso l'Institute of Society and Genetics (ISG) dell'Università della California Los Angeles (UCLA), grazie a una borsa di studio *Fulbright*. Il mio obiettivo era approfondire lo studio del microbioma attraverso la guida di Hannah Landecker, direttrice di ISG, della quale apprezzavo molto gli studi a cavallo tra l'antropologia e la biologia. In quegli anni, Hannah si occupava in particolare di epigenetica (LANDECKER 2011, LANDECKER, PANOFSKY 2013) e, all'interno di questa cornice, anche del microbioma (LANDECKER 2016, KELTY, LANDECKER 2019). La sua guida fu molto utile per avere una visione più ampia dei dibattiti in metagenomica e le modalità di analisi antropologica. Scelsi ISG perché l'istituto è – uno dei pochi al mondo – genuinamente interdisciplinare. Un po' più della metà dei suoi membri ha una formazione all'interno delle scienze sociali, mentre l'altra parte è composta da ricercatori che operano nelle scienze naturali. Ogni settimana si tiene un *meeting* di ricerca in cui, a turno, vengono presentate le proprie ricerche. Queste vengono discusse da diverse prospettive disciplinari. Tale confronto è molto arricchente non solo perché permette di comprendere il punto di vista di altre discipline ma anche perché, in questo processo, si impara a dialogare oltre i limiti della propria disciplina, tenendo conto della complessità dei fenomeni, che non sono mai solo biologici o solo sociali. Sfruttai il mio soggiorno negli Stati Uniti anche

per fare delle interviste a un certo numero di personalità nel mondo della metagenomica di cui conoscevo e apprezzavo il lavoro.

Prima fra tutte, contattai Margaret McFall-Ngai, che avevo visto parlare, insieme a Donna Haraway, ad un evento antropologico. Il suo acume, la sua umanità e la voglia di andare oltre gli orizzonti convenzionali della sua disciplina (vd., per esempio, MCFALL-NGAI 2008) mi avevano molto colpito. Margaret rispose subito alla mia email e, con tono gentile, mi invitò ad incontrarci durante il convegno *Squid-Vibrio Meeting* che lei e suo marito Edward (Ned) Ruby avevano organizzato allo Scripps Institute of Oceanography dell'Università della California San Diego. Margaret e Ned erano a capo di un gruppo di ricercatori che da anni studia i processi di simbiosi. L'interesse di Margaret e Ned per i processi simbiotici nacque dalla loro stessa simbiosi sia scientifica che personale. Margaret, negli anni '80, era una giovane ricercatrice impegnata a studiare una specie marina, l'*Euprymna scolopes* (anche conosciuto come calamaro delle Hawaii). Notando che la vita del calamaro era interdipendente con quella di un microorganismo, il *Vibrio fischeri*, cominciò una collaborazione con un ricercatore, Ned, specializzato nello studio di tale microorganismo. Dalla loro collaborazione scientifica scaturì anche un legame sentimentale e la coppia, nel 1996, si trasferì da San Diego all'Università delle Hawaii - Manoa per approfondire i loro studi sui processi simbiotici tra il calamaro e il vibrione.

Quando arrivai nell'aula conferenze dello Scripps Institute, a picco sulla baia di La Jolla, mi resi conto che quello era molto di più di un convegno, era anche un'occasione di incontro tra amici di lunga data. Un «Pow wow», come Margaret e Ned l'avevano rinominato, con tanto di dono di collane hawaiane. Tra le varie presentazioni, ci fu anche quella di Everett Peter (Pete) Greenberg. Pete, negli anni '90, coniò il termine quorum sensing che identifica il sistema di intercomunicazione che avviene a livello della popolazione microbica, basato sullo scambio di segnali biochimici tra le cellule per condividere informazioni utili per la sopravvivenza e regolare l'espressione genetica di alcune capacità tipo il movimento, le trasformazioni cellulari, il trasferimento e l'acquisizione di DNA e le interazioni simbiotiche. La presentazione di Pete aveva come titolo *Vibrio fischeri - Squid - Pseudomonas aeruginosa-human lung - Pete - Ned - Margaret connection: 40 years of fun and adventure and fun in science* e sostanzialmente fu una carrellata di ricordi sia scientifici che personali (per es. le due coppie assieme a un safari in Kenya, descritto come cruciale per lo sviluppo delle loro teorie). Pete sottolineò come lo sviluppo sia dei concetti di simbiogenesi che di *quorum sensing* fossero il risultato di un insieme variegato di eventi

sia scientifici che personali che legavano Pete e sua moglie a Margaret e Ned, così come ad altre persone, in un'avventura scientifica e biografica lunga 40 anni. Pete mostrò alcuni "cimeli di famiglia", tra cui la foto del suo matrimonio con la microbiologa Caroline Harwood nella quale, oltre a Margaret e Ned, compariva anche una giovanissima Lynn Margulis vestita a festa. Lynn Margulis è stata una delle prime a parlare di simbiogenesi (MARGULIS, SAGAN 2002; MARGULIS 2010), proponendo i processi simbiotici come processo evolutivo alternativo alla convenzionale teoria della "sopravvivenza del più forte". Io, estranea tra biologi, ma amante di tutto ciò, ero semplicemente estasiata. Mi sentivo sommamente fortunata per l'occasione di ripercorrere e testimoniare un pezzo fondamentale, e ora così attuale, della storia della microbiologia, senza averlo veramente vissuto.

Pete proseguì la sua presentazione raccontando come i suoi studi su una specie microbica particolare che popola l'oceano – la *Pseudomonas aeruginosa* – avessero incrociato lo studio della fibrosi cistica nei polmoni umani. La *Pseudomonas aeruginosa* era infatti presente in entrambi gli ambienti – l'oceano e il muco polmonare – e Pete si era reso conto che poteva avere delle applicazioni utili nel trattamento della fibrosi cistica. L'occasione per identificare somiglianze funzionali in ambienti così diversi avvenne a causa dell'improvvisa comparsa della malattia nella figlia. Avvenimento tragico che, però, coinvolse Pete direttamente nelle sfide cliniche poste dalla fibrosi.

Il salto di ecosistema e di scala effettuato da Pete, incrociando gli studi sull'umano con quelli sull'oceano, mi colpì moltissimo. Sono incroci che nel titolo di questa sezione definisco "vertiginosi" perché scombinano le categorie ontologiche a cui siamo abituati e contribuiscono a scalzare un approccio antropocentrico che parte del presupposto dell'eccezionalità umana. Si potrebbe dire che gli studi sul microbioma si trovano in linea di continuità, e spingono all'estremo, il precetto darwiniano che ha svelato la comune radice biologica di umani e non-umani ma anche la profonda relazionalità di ogni essere vivente.

Nel pomeriggio, Margaret ed io trovammo il tempo per chiacchierare. Lei mi raccontò che un gruppo di giovani scienziati, da lei coordinato all'Università delle Hawaii - Manoa, stava cominciando uno studio in cui veniva ricostruita la composizione microbica di un particolare ecosistema hawaiano, collegando poi i dati anche a dati clinici sul microbioma. Il gruppo aveva l'obiettivo di mappare la composizione microbica di una cascata, seguire il suo corso, mappando anche la vegetazione e l'ambiente circo-



stante e utilizzando i dati anche per la comparazione con quelli clinici dell'ospedale più vicino, che forniva un certo numero di campioni umani. Secondo Margaret, gli scienziati dovevano cominciare a porsi domande più ambiziose, aprire il loro sguardo alla complessità ecosistemica e alle varie relazioni che ivi sussistono.

Qualche settimana dopo l'incontro con Margaret, tornai a San Diego. Questa volta volevo intervistare Rob Knight, uno degli architetti dell'Earth Microbiome Project (EMP) e un'importante personalità nel mondo della metagenomica. Nel 2010, Knight, assieme a due colleghi, lanciò il progetto EMP con l'obiettivo di integrare gli studi sul microbioma umano con quelli sul microbioma ambientale, integrando così diverse scale spaziali, temporali e le diverse specie. Lo scopo ultimo dell'EMP era quello di ridefinire la salute e le pratiche biomediche. Online avevo trovato la registrazione di un incontro pubblico di presentazione dei primi risultati e dei nuovi sviluppi dell'EMP. Jack Gilbert – uno dei fondatori del progetto – aprì l'incontro con queste parole:

Like Rob, I have no background in clinical science whatsoever, but somehow now Rob is professor of paediatrics, I am professor of surgery. None of us is allowed to touch people – legally at least. But what we found is that by zooming in on the global and galactic scale of our planet and on the human body we can now apply a lot of techniques that we've driven – in terms of the development of standards, protocols and data handling techniques – so that we can go from a very very high level 30.000 feet perspective of the microbiome, down to very targeted, new interventional strategies that are formulating a new view of medicine. This is ecologists taking over a little bit. This makes the clinicians very nervous but provides us with the framework to drive a new medical program that is going from our globe to our bodies in a very rapid way.

Ero molto curiosa di saperne di più. Arrivai al Knight Lab la mattina presto. Il laboratorio è parte del Center for Microbiome Innovation, una dei luoghi più importanti e dinamici per lo studio del microbioma, che ospita vari ricercatori da tutto il mondo.

Knight, nel suo stile asciutto ma estremamente lucido, mi spiegò che lo scopo del EMP era quello di permettere la comparazione e l'integrazione dei microbi «attraverso il tempo, attraverso lo spazio e attraverso le specie». Il grandissimo numero di dati che EMP sta raccogliendo – grazie anche ai protocolli di open science a cui aderiscono più di 500 ricercatori sparsi in 43 diverse nazioni – servirà a raggiungere quella che Knight chiamò «la prossima frontiera», ovvero lo sviluppo di simulazioni predittive come quelle che esistono in astronomia o in climatologia per intervenire «per il bene del pianeta e dell'umanità».

Knighr mi spiegò che, alla luce della complessità dell'ecosistema microbico, la suddivisione dei microbi e delle specie animali secondo categorie tassonomiche tradizionali è solo un ostacolo alla comprensione dei processi biologici. L'EMP mira a sviluppare categorizzazioni che partono dall'integrazione delle sequenze genomiche delle comunità microbiche con la caratterizzazione ambientale, invece che creare categorie tassonomiche a partire dalla sola identificazione genomica delle comunità microbiche. Ciò, in teoria, dovrebbe anche permettere di comprendere meglio non solo «chi siano» i microbi che popolano diversi ambienti, ma anche «cosa facciano», ovvero i processi e relazioni (sotto forma di tracce metaboliche e chimiche) che danno forma alla comunità microbica e ai suoi rapporti con l'ambiente circostante.

L'EMP prospetta una simmetria radicale tra umani e non-umani, come tra l'organico e l'inorganico, con lo scopo di migliorare la salute sia ambientale che umana. Ma, in questa ridefinizione ontologica, cosa e per chi sia la salute rimane indefinito ed implicito e quindi potenzialmente soggetto a varie interpretazioni. La salute dell'ecosistema, infatti, non sempre è la salute dei suoi componenti. Parlare di salute è già decidere quale esistenza si decide di sostenere, come avviene, per esempio, di fronte a un'infezione: per preservare la salute dell'essere umano si uccidono i microbi.

Con questa osservazione non intendo mettere in discussione l'appropriatezza (o meno) di tale intervento. Il punto che voglio sollevare, riprendendo e ampliando il concetto di «microbiopolitics» (PAXSON 2008), è che anche guardando alla scala del mondo microscopico ci sono delle questioni biopolitiche che sono degne di osservazione antropologica. In particolare, definire il concetto di salute a un livello ecosistemico ridefinisce la disciplina antropologica, il cui oggetto non è solo l'umano, ma le relazioni che legano l'umano al mondo, andando alla radice di quale sia e quanto sia esteso oltre l'*anthropos* il vero oggetto della disciplina antropologica, che non è l'*anthropos* in sé ma le relazioni che lo legano al mondo.

### *Tra un'agenda progressista e il rischio di nuovi riduzionismi*

Nel caso analizzato, il contesto socio-politico che fa da sfondo all'idea progettuale dell'EMP è quello statunitense. Il progetto ha collaborazioni multimilionarie con istituti di ricerca privati e con il mondo imprenditoriale per promuovere lo sviluppo e l'accelerazione di nuove terapie e servizi. L'EMP figura anche come partner di un progetto di sviluppo nazionale

– The National Microbiome Initiative – lanciato nel 2016 dall'ex presidente degli Stati Uniti Barack Obama con lo scopo di coordinare trasversalmente le attività di ricerca sul microbioma con il supporto di 21 agenzie governative. L'iniziativa si propone di connettere – per esempio – l'agenzia della Salute e quella della Giustizia con la Difesa e il Commercio (MICROBIOME INTERAGENCY WORKING GROUP 2018). Come i diversi interessi e prospettive rappresentate da queste varie agenzie si stanno combinando attraverso i dati microbici – e come ciò combina la salute umana con quella ambientale – rimane da essere esplorato, e io lo trovo un interessante quesito antropologico.

L'EMP si basa sulla possibilità di accumulare un grandissimo numero di dati (i così chiamati *big data*) e di aggregarli tra di loro. In questo processo, cosa succede quando il dato biologico è astratto dal suo contesto, sia materiale che socio-culturale e politico? Quali sono questi dati, come vengono raccolti e come arrivano a essere identificati e definiti in quanto “dati”? Come gli studi di STS (*science & technology studies*) hanno ampiamente mostrato (LEONELLI 2018), i dati – non solo in antropologia, ma anche nelle scienze naturali – non sono mai “grezzi” o “oggettivi”. Piuttosto, sono il risultato di un processo di selezione, processamento e analisi che si rifà a certi presupposti teorici, visioni e valori. La scienza, infatti, non è mai libera da interpretazione e valutazione, sia che si parli di scienze socio-antropologiche (MARCUS 1986; BOURDIEU, WACQUANT 1992), che di scienze “dure” (BARAD 2007; HACKING 1983; LATOUR 1999). Quali sono, nel caso dell'EMP, questi valori? Quali gli immaginari?

Nell'etnografia che ho condotto nel Segata Lab, un laboratorio di metagenomica dell'Università di Trento (RAFFAETÀ 2020), ho mostrato come esista una molteplicità di prospettive all'interno della metagenomica. Questa pluralità fa della metagenomica un ponte tra una «visione molecolare» (ancorata all'analisi della sequenza genetica della comunità microbica) e una «visione ecosistemica». La prima (visione molecolare) viene spesso criticata nelle scienze sociali per il suo riduzionismo. Esistono varie interpretazioni del concetto di “riduzionismo” (POWELL, DUPRÈ 2009); quello che ho imparato frequentando i laboratori di metagenomica è che gli scienziati stessi sono consapevoli di essere riduzionisti e lo considerano come un valore. Questa percezione dipende sostanzialmente dal fatto che essi interpretano il riduzionismo non in maniera epistemologica (ovvero, il loro riduzionismo non contiene una posizione di realismo, di esistenza ultima di verità) ma piuttosto in maniera funzionale, come lo strumento da utilizzare per svolgere un compito in maniera adeguata.

Per chi opera in metagenomica, essere riduzionisti è una metodologia necessaria al fine di sviluppare modelli e analisi. Includere troppe variabili nei loro modelli annullerebbe di fatto la possibilità stessa di studiare un fenomeno. In realtà, l'antropologia potrebbe non aumentare il numero di variabili da considerare ma aiutare a perfezionare le ipotesi di ricerca e il disegno di ricerca, fornendo una miglior comprensione di come le variabili siano in relazione tra loro e a quali dare priorità, considerando il complesso intreccio di variabili socio-culturali, politiche e biologiche (per un esempio, vd. RAFFAETÀ 2020: 245). Ma al di là di questa considerazione, è importante notare che il riduzionismo degli scienziati da me studiati contiene già la consapevolezza dell'approssimazione e dell'errore. La metagenomica è una disciplina che a livello operativo si basa sulla statistica e quindi contiene per sua stessa natura gradi di incertezza e speculazione (HACKING 2006).

La seconda visione (quella ecosistemica) è anch'essa una necessità in metagenomica. Questa volta, una necessità legata al fatto che studiare una comunità microbica significa automaticamente studiare il contesto in cui la comunità vive. Le due cose non sono scindibili: il microbioma non è la causa o la conseguenza del contesto ma la comunità microbica e il contesto emergono e si plasmano assieme. Parlare di contesto è riferirsi sia al contesto materiale (caratteristiche fisiche, geografiche, climatiche, biologiche ecc..) ma anche a quello socio-culturale e politico. Come tutti noi abbiamo avuto modo di verificare con l'esperienza pandemica, il virus non è un'entità biologica che si può scindere da come noi esseri umani organizziamo la nostra vita. E, neppure, le due cose possono aggiungersi una all'altra, essendo il risultato di una co-produzione (DE CHADAREVIAN, RAFFAETÀ 2021).

La visione ecosistemica viene, a diversi livelli, abbracciata da chi lavora nel campo del microbioma. Essa ha una parziale convergenza con i discorsi ambientalisti a livello popolare e con la svolta post-umana e ontologica ne dibattito contemporaneo delle scienze sociali. Da qualche decade, vengono sottolineati i limiti della distinzione tra natura e cultura, "matrice" di altri dualismi come interpretazione/realtà, mente/corpo, materia/informazione, ecc. Queste dicotomie sono rimpiazzate da ontologie simmetriche (tra umani e non-umani), fluide, emergenti, contingenti e multiple che spostano il centro di ogni analisi dall'umano al postumano<sup>2</sup>.

Questa direzione è stata intrapresa, a ragione e con dei meriti, per provare a superare le ingiustizie, le discriminazioni e le violenze causate della rei-

ficazione e difesa di identità pure e stabili (HOLBRAAD, PEDERSEN 2014). Si pensi alle critiche nate in seno al pensiero postcoloniale (VIVEIROS DE CASTRO 2009; MBEMBE 2019) e femminista (HARAWAY 1991, 1997; BRAIDOTTI 2006), per esempio. Lo smantellamento dei dualismi è motivato anche da considerazioni epistemiche, dato che ragionare per categorie e opposizioni astratte rende arduo, anche linguisticamente, dar conto della complessità del reale (BARAD 2007; BENNETT 2009).

Un'altra origine della svolta ontologica e post-umana si trova in seno agli studi antropologici della scienza e tecnologia. Si pensi al «cyborg» (HARAWAY 1991) e all'«oncomouse» (HARAWAY 1997) di Donna Haraway ma anche all'analisi di Marilyn Strathern (1992) del rapporto tra natura e cultura. Quest'ultima ha osservato che la congiuntura tra una serie di fattori «culturali» ha portato alla destabilizzazione di quella che si definisce «natura». Strathern osserva come l'introduzione di nuove biotecnologie, un'economia di mercato in sanità, una certa retorica politica e un assetto legislativo che pone al centro del sistema di cura il paziente e la libera scelta sono tutti fattori che hanno permesso di creare nuova vita anche là dove la natura falliva (per esempio, riproduzione assistita per coppie sterili). Il ragionamento di Strathern è che se la natura, per generare nuova vita, deve essere assistita dalla tecnologia e da tutto l'apparato socio-culturale che la sostiene, allora la natura non può più essere considerata come la base ontologica della cultura, e i rapporti fra queste due categorie devono essere ripensati.

Ma tra gli anni '80-'90, periodo in cui iniziano questi dibattiti, e i primi decenni del nuovo millennio, esistono delle differenze. Da una parte, gli esiti sempre più pervasivi della tecnoscienza e le sue capacità di manipolazione del reale stanno creando una nuova sensibilità e consapevolezza circa i limiti e gli effetti perversi delle nature-culture. Inoltre, l'instabilità socio-politica ed economica instaurata da un sistema neoliberale che fa della flessibilità e della contingenza la sua bandiera, ha portato alcuni autori a contestualizzare e vagliare criticamente tali concetti. Pellizzoni (2015), per esempio, mostra come la fluidità, la contingenza e la precarietà ontologica avanzata dai proponenti della svolta ontologica e del nuovo materialismo siano in linea con una narrativa neoliberale, non una sua alternativa capace di emancipare. Altri identificano la svolta ontologica come un nuovo discorso normativo (LAIDLAW, HEYWOOD 2013, GRAEBER 2015) intollerante verso altre prospettive (SCOTT 2013). Povinelli (2016) mette in luce che affermare l'interdipendenza ontologica di ogni fenomeno non costituisca – automaticamente – anche una posizione politica. Per diventare una posi-

zione propriamente politica, secondo Povinelli, si deve rendere esplicito da dove si parla e con quali fini. Anche Strathern, è tornata di recente (2014, 2020) sui suoi scritti, sottolineando quanto il concetto di «relazione», abusato e reso feticcio, debba essere anche considerato nella sua capacità di tagliare relazioni ed escludere. Nel momento stesso in cui si è in relazione con qualcuno/qualcosa, infatti, si esclude automaticamente la relazione con qualcuno o qualcos'altro. Quindi non è il concetto di relazione in sé che può avere effetti emancipatori, ma come questo viene utilizzato. Infatti, all'interno del dibattito sul post-umano e sulla svolta ontologica convergono agende politiche molto diverse.

L'etnografia multispecie (KIRKSEY, HELMREICH 2010) ha aperto il campo d'indagine antropologico allo studio delle relazioni tra umani ed altre specie. Esistono varie applicazioni di questa metodologia, dalle più sperimentali alle più moderate e critiche. Tutte hanno il merito di decentrare la prospettiva antropocentrica. Però, nell'entusiasmo della svolta post-umana mi sembra di registrare un certo abuso di alcuni concetti, prospettive e terminologie che, esaurito l'importante compito di dislocamento e relativizzazione dell'umano, si intrattengono in una posizione politicamente neutra e, a volte, epistemologicamente ingenua. Trovo invece che sia più proficuo coniugare una sensibilità post-umana con l'analisi di questioni umane, andando oltre il desiderio di comunione con i non-umani ma facendo anche emergere le gerarchie biopolitiche che ci separano da essi e aprirle a un dibattito pubblico.

Deborah Bird Rose affermava che al fine di instaurare un ciclo etico di vita/morte, sia necessario aggiungere il coraggio del guardare «into the eyes of the dying and not flinch» (BIRD ROSE 2011: 19), ovvero non nascondere, ma sottolineare e dare cittadinanza politica alla violenza connaturata alla condizione ontologica di interdipendenza che ci porta non solo a prenderci cura gli uni degli altri ma anche, e necessariamente, a violarci a vicenda (vd. anche MURPHY 2017). In termini concreti, ciò significa portare l'attenzione etnografica non solo al «living with» ma anche al «dying with» (ZIGON 2019). Ed è in questa attenzione che può emergere, a mio parere, un rinnovato senso di impegno etico, riappropriarci del nostro ruolo di «umani», senza necessariamente provare un certo senso di vergogna. Secondo Bird Rose, autrice che ha riflettuto su concetti quali genocidio e estinzione a partire dal suo campo di lunga durata tra gli Aborigeni australiani, il problema non è tanto la morte in sé, ma come questa avviene. Se questo ragionamento si trasla al problema dell'antropocentrismo, ritengo che il problema non consista nell'«essere umani», ma cosa facciamo in quanto

umani e quali sono le strategie compensative che rendiamo disponibili per riparare alla violenza che effettuiamo.

Come anni di antropologia e contatto con l'“altro” e i “subalterni” hanno insegnato (CIRESE 1973), dare voce ai marginali (qualsiasi essi siano) è problematico e a volte rischia di creare danni maggiori rispetto al silenzio. “Dare voce” è già sempre un tradurre. Il problema, però, non è tanto l'accuratezza della traduzione, che sappiamo bene essere sempre parziale dato che è in tale approssimazione che consiste il suo valore e significato. Il problema sorge quando si pensa di acquisire uno status morale superiore nel momento stesso in cui si dà voce all'“altro”. Le traduzioni migliori non puntano alla commensurabilità o alla completezza perché esiste la consapevolezza che gli “altri” eccedono sempre le nostre categorie (DE LA CADENA 2015). In questo contesto, rispettare l'altro significa «mind the gap» (LAW 2011), onorando lo scarto tra “noi” e “loro” e frequentando tale incommensurabilità. È, a mio parere, l'incompletezza – quando accompagnata dal desiderio di comunione ma anche da uno spirito critico sempre vigile verso le asimmetrie che costituiscono una relazione – che permette di creare una «zona di contatto» (HARAWAY 2007). Un atteggiamento quindi non ingenuamente riflessivo ma «diffrattivo» (HARAWAY 1997), non teso alla riproduzione di ciò che già esiste ma pronto a generare differenza dall'incontro.

Piuttosto che “dare voce” ai non-umani o celebrare acriticamente i non-umani, il progetto che intendo intraprendere nei prossimi anni mira a rifocalizzare l'attenzione etnografica su determinati interventi umani realizzati proprio al cuore dell'intricato groviglio di interconnessioni che ci legano ai non-umani. Il fine è quello di mettere in moto un processo di riflessione collettiva e interdisciplinare sulle implicazioni biopolitiche dell'interdipendenza, andando oltre l'antropocentrismo ma non oltre l'umano. Ovvero, è la proposta per un'antropologia che vada oltre una forma tossica di antropocentrismo – che pone l'umano al vertice di una scala valoriale – ma non oltre l'umano – la cui riappropriazione ontologica, epistemologica e discorsiva può portarci ad abbracciare in maniera etica le nostre responsabilità in un mondo ambiguo, interdipendente e, chiaramente, più che umano.

Il luogo etnografico dal quale ho osservato i dibattiti sulla svolta ontologica e post-umana in questi anni è quello dell'analisi della tecnoscienza, una scienza sempre più legata alla tecnologia, anche perché da questa prodotta. Gli studi sul microbioma ne sono un esempio lampante: la rivoluzione

innescata dalla metagenomica è prima di tutto una rivoluzione tecnologica. Gli scienziati da me studiati sono anche definiti “biologi computazionali”. Per queste persone, spesso la competenza informatica è prioritaria rispetto a quella biologica e sicuramente rispetto a quella sociale e politica. Ciò non significa che gli scienziati non abbiano un’agenda politica. Essi spesso hanno orientamenti politici, ideali forti e questi sono variegati all’interno di uno stesso laboratorio. Generalmente, però, gli scienziati hanno una competenza socio-culturale e politica parziale. Non sempre gli scienziati sono consapevoli appieno della complessità che lega processi socio-culturali e politici alla loro attività scientifica (e non potrebbe essere altrimenti, non essendo l’analisi di tali aspetti il loro lavoro). Il rischio che essi corrono è quindi quello di portare avanti anche un’agenda che altri hanno deciso per loro e che, a volte, è in contraddizione con i loro ideali e valori.

Per esempio, la visione ecosistemica e fluida (al di là delle specie, del tempo e dello spazio) che viene proposta in metagenomica è in sintonia con le cornici teoriche post-umane nelle scienze sociali. Ma è stata forgiata anche all’interno di un’altra cornice. Questa altra cornice è quella prodotta dalla convergenza di spinte eterogenee che sono accomunate dalla priorità della creazione di profitto. Ciò determina la necessità di dominare sia l’umano che il non-umano anche attraverso la manipolazione del vivente e dell’inorganico, legittimando la sua trasformazione e brevettabilità per fini economici e commerciali (REARDON 2017). Questo approccio è sostenuto da monopoli e da forme politiche, legali-amministrative ed economiche che portano verso «the post-industrial assetization of the whole planet» (PAPADOPOULOS 2018: 43). Il più delle volte, non sono gli scienziati in prima persona a portare avanti questi processi, semmai essi li riproducono indirettamente con il loro lavoro. Gli scienziati, anzi, spesso subiscono processi di neoliberalizzazione del lavoro cognitivo, tanto quanto li subisce chi lavora nelle scienze sociali. Entrambi, ci muoviamo all’interno di un’organizzazione sempre più aziendale dell’università e della ricerca (SLAUGHTER, RHOADES 2004).

La buona notizia è che, anche i processi capitalistici (come ogni altro processo sociale) non sono mai univoci o deterministici. Esiste, all’interno di essi (e, anzi, spesso grazie a essi<sup>3</sup>), la possibilità di spazi generativi, progressisti e di resistenza (BEAR *et al.* 2015). Esiste, quindi, la possibilità di alleanze inaspettate di tipo transdisciplinare basate su di una comune sensibilità politica che rigetta il concetto di monopolio, in economia come in biologia, e che potrebbero portare a esiti generativi.



Creare alleanze e sovrapposizioni è quello che mi propongo di fare grazie ad un nuovo progetto. Il progetto sarà collaborativo, con gli scienziati, in nome di una stessa curiosità scientifica, sensibilità ambientalista e in resistenza a quelle tendenze necropolitiche del sistema neoliberale sia del sapere che della costituzione della realtà. Per un'antropologia non solo "contro" ma anche "con", navigando gli inevitabili scarti etici, politici e scientifici che potranno sorgere, cercando di renderli generativi. Questo progetto mira a coniugare la ricerca "libera" con quella "applicata", o forse meglio, è teso a mostrare l'artificialità di tale divisione. Il progetto, che inizierà a settembre 2021, è stato finanziato da una borsa del Consiglio Europeo della Ricerca (ERC Starting grant) e terrà occupata me, e chi mi accompagnerà in questo percorso, per i prossimi cinque anni.

### *HealthXCross*

Il progetto, il cui acronimo è HealthXCross (ovvero *Remaking Health in a Microbial Planet by Crossing Space, Time, Species and Epistemic Cultures through Data*) si propone di analizzare come gli studi sul microbioma, che introducono una visione ecosistemica della salute, stiano riconfigurando il concetto di salute e le pratiche di sanità. In particolare, HealthXCross esplorerà etnograficamente alcune piattaforme di ricerca interdisciplinari e transnazionali che raccolgono e analizzano dati che coinvolgono comunità microbiche, aggregandoli oltre le convenzionali categorizzazioni di tempo, spazio e specie, al fine di produrre delle simulazioni relative alla salute sia umana che ambientale. Il progetto studierà le implicazioni che derivano dal considerare l'ambiente come un corpo (e viceversa). L'analisi verterà sulla tensione tra gli effetti emancipatori e quelli distopici della dissoluzione dei confini convenzionali tra i corpi umani e l'ambiente.

Il disegno della ricerca, allo stato attuale, prevede due casi studio che verranno analizzati attraverso tre filoni tematici principali. Il primo si occuperà di analizzare come queste piattaforme, attraverso tecnologia di *big data* e AI, riconfigurano le categorie convenzionali di diversità biologica. Il modo in cui si (ri)creano categorizzazioni ontologiche attraverso assi di somiglianza e differenza non è neutro ma è un atto biopolitico con importanti conseguenze sulla determinazione di collettivi, gerarchie e priorità. Il secondo filone di ricerca si occuperà di analizzare i rapporti tra il centro tecnologico e concettuale della piattaforma (nel Nord globale) e i loro partner che offrono dati alla piattaforma da vari luoghi, con un'attenzione particolare ai partner presenti nel Sud globale. Questo filone di ricerca analizzerà

la vita sociale dei dati, le pratiche locali di collezione, e in generale l'incontro tra contestualizzazioni spaziotemporali diverse (Nord e Sud globale, in particolare Asia, Africa e Sud-America) della ricerca scientifica. L'ultimo filone di ricerca analizzerà come i risultati di queste piattaforme diano forma a nuove soggettività, pratiche e policy in sanità, a cavallo tra salute pubblica e privata. Questo filone cercherà, in questa visione ecosistemica di salute, di rispondere alla domanda "quale salute e per chi"? Ovvero, chi è il soggetto di salute che emerge e come si configura? HealthXCross utilizzerà un design partecipativo con gli scienziati, offrendo un servizio di valutazione delle loro pratiche di ricerca ma anche coinvolgendoli nella definizione antropologica di ciò che significhi essere umani in un pianeta interdipendente e in tempi di profonda transizione ecologica, socio-tecnica e sanitaria.

Questo è il disegno della ricerca, ma come ogni etnografo/a esperto/a sa, il piano esiste per essere trasformato, è una struttura flessibile il cui scopo è proprio quello di consentire deviazioni ed aggiustamenti e così permettere di tracciare la logica e la storia di tali cambi di direzione, volte e giravolte. Le incognite che attendono all'orizzonte sono molte: i limiti imposti dalla pandemia, le contingenze strutturali, gli imprevisti, i fraintendimenti, le (im)possibilità politiche e le (in)comprensioni scientifiche, così come le nuove opportunità e piste etnografiche che potranno aprirsi. Per fortuna, la flessibilità è un'altra capacità importante nella faretra degli etnografi.

### *Conclusioni: oltre l'antropocentrismo ma non oltre l'umano*

Salute umana e salute ambientale sono chiaramente legate e per mettere in luce questo legame è necessario adottare una prospettiva che vada oltre l'umano. La salute, infatti, non è solo una proprietà che si riferisce a corpi umani, ma è una proprietà che emerge da una rete di interconnessioni tra umani e non-umani. Sottolineare queste interconnessioni oltre l'umano può essere il primo passo verso l'identificazione di atteggiamenti, ragionamenti e pratiche più adatte a promuovere una convivenza più equa tra esseri umani e i non-umani, ma soprattutto aprire al dibattito su cosa si possa considerare "equo" in un mondo post-umano e problematicamente interdipendente.

La prospettiva post-umana non si rivolge solo a chi si interessa di questioni ambientali: essa apre a riflessioni più ampie sul tema della giustizia. La convergenza attuale di una crisi ecologica e di una crisi socio-politica

attuale non è un caso ma il risultato di uno stesso modo (verso gli umani e i non-umani) di abitare e agire nel mondo. La convergenza di tali crisi rappresenta «the final stages of an equally colonial mode of instrumentalizing, dominating, and exploiting the natural world, as well as differentiating oneself from it» (HAGE 2016: 38).

Il dibattito femminista e postcoloniale, poi sviluppatosi nelle scorse decadi attraverso la “svolta ontologica” e il “nuovo materialismo” ha grandemente contribuito a operare una trasformazione di sensibilità, anche proponendo la modificazione di categorie concettuali che offrono vie di fuga dalle strettoie del pensiero dicotomico e dominativo. Ora, imparata questa importantissima e salutare lezione, i tempi sono maturi per dare maggiore profondità analitica e politica a queste cornici teoriche, andando a situare etnograficamente i tentativi di decentramento dell'umano (vd. anche BENADUSI, LUTRI, STURM 2016).

Il progetto che condurrò nei prossimi anni, e che ho qui brevemente delineato anche nella sua genealogia, si propone di fare esattamente ciò. E la prospettiva offerta dall'incrocio tra salute umana e salute ambientale è una prospettiva privilegiata per analizzare e comprendere gli esiti concreti di paradigmi concettuali dato che la salute è un ambito che, per sua natura, è altamente normativo, indicando non solo cosa sia normale o patologico ma anche cosa sia giusto o sbagliato, prioritario o meno. Nel campo della salute, gli studi sul microbioma e il paradigma “One Health” portano un'ulteriore conferma, e maggiore diffusione e popolarità, al concetto antropologico dell'interdipendenza. Ma, nel culmine della crisi ecologica, epidemiologica e sociale, mi sembra di identificare due tendenze, entrambe parziali. Una è quella di avanzare soluzioni che aggirino gli aspetti più disturbanti e gli esiti più radicali di questa interdipendenza, reiterando ancora una volta l'eccezionalismo umano, anzi l'eccezionalismo di determinati umani attraverso, i così chiamati “techno-fix”, soluzioni tecnologiche che lasciano intatte le disparità e i problemi di fondo. L'altra è quella di non considerare le problematicità politiche dell'interdipendenza. Questa deresponsabilizza l'umano, crogiolandosi nell'illusione della possibilità di un abbraccio pacificatorio con i non-umani. Entrambe le direzioni non permettono di rendere esplicita la violenza connaturata nella condizione di interdipendenza, e le biopolitiche associate, e quindi non permettono di immaginare e sviluppare azioni compensative, riparative, alternative o limitative.

Di fronte alle sfide che la mia generazione, e quelle successive, si trovano e si troveranno ad affrontare, non sarà solo la tecnologia a salvarci, ma – a mio parere – non sarà neppure sufficiente stare «with the trouble» (HARAWAY 2016). Mi auguro che potremmo spingerci un po' più in là, ragionando oltre una forma tossica di antropocentrismo ma non oltre l'umano. Questo approccio potrà forse portarci ad abbracciare in maniera etica le responsabilità relative alle forme di relazione a cui diamo forma, in quanto umani, con altre specie.

## Note

<sup>(1)</sup> In realtà, anche il microscopio è uno strumento di mediazione (vd. HACKING 1983), così come lo è l'occhio. Ma, nel sequenziamento genetico le mediazioni sono più numerose e complesse.

<sup>(2)</sup> Per il dibattito sulla svolta ontologica in antropologia vd. CARRITHERS et al. 2010.

<sup>(3)</sup> Per un ragionamento simile rispetto al concetto di 'Stato' vd. DEI F. (2017).

## Bibliografia

BARAD K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham & London.

BEAR L., HO K., TSING A., YANAGISAKO S. (2015), *Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism*, "Theorizing the Contemporary", Fieldsights, March 30<sup>th</sup>, <https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>.

BENADUSI M., LUTRI A., STURM C. (2016), *Composing a Common World? Reflections around the Ontological Turn in Anthropology*, "ANUAC", Vol. 59 (2): 79-98.

BENEZRA A. (2020), *Race in the Microbiome*, "Science, Technology, & Human Values", Vol. 45 (5): 877-902.

BIRD ROSE D. (2011), *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville.

BOURDIEU P., WACQUANT L. (1992), *Réponses. Pour Une Anthropologie Réflexive*, Seuil, Paris.

BRAIDOTTI R. (2006), *Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology*, "Theory, Culture & Society", Vol. 23 (7-8): 197-208.

CARRITHERS M. et al. (2010), *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*, "Critique of Anthropology", Vol. 30: 152-200.

CIRESE A.M. (1973), *Cultura Egemonica E Culture Subalterne*, Palumbo, Palermo.

CURTIS T. (2007), *Theory and the Microbial World*, "Environmental Microbiology", Vol. 9 (1): 1-11.

DE CHADAREVIAN S., RAFFAETÀ R. (2021), *Covid-19: Rethinking the Nature of Viruses*, "History and Philosophy of the Life Sciences", Vol. 43 (1): 2.

DE LA CADENA M. (2015), *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham.

- DEI F. (2017), *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, pp. 9-50, in DEI F., DI PASQUALE C. (a cura di), *Stato, Violenza, Libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, Donzelli editore, Roma.
- GORDON J.I. (2012), *Honor Thy Gut Symbionts Redux*, "Science", Vol. 336 (6086): 1251-1253.
- GRAEBER D. (2015), *Radical Alterity Is Just Another Way of Saying "Reality": A Reply to Eduardo Viveiros De Castro*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory", Vol. 5 (2): 1-41.
- HACKING I. (2006 [1975]), *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas About Probability Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- HACKING I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAGE G. (2016), *État De Siège: A Dying Domesticating Colonialism?*, "American Ethnologist", Vol. 43 (1): 38-49.
- HARAWAY D. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.
- HARAWAY D. (1997), *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman\_Meets\_Oncomouse*, Routledge, New York-London.
- HARAWAY D. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London.
- HARAWAY D. (2007), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- HELMREICH S. (2009), *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- HOLBRAAD M., PEDERSEN M.A. (2014), *The Politics of Ontology*, "Fieldsights – Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology", <http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>.
- KELTY C., LANDECKER H. (2019), *Outside In: Microbiomes, Epigenomes, Visceral Sensing, and Metabolic Ethics*, pp. 53-65, in *After Practice: Thinking through Matter(S) and Meaning Relationally*, Panama-Verlag, Berlin, vol. I.
- KIRKSEY S.E., HELMREICH S. (2010), *The Emergence of Multispecies Ethnography*, "Cultural Anthropology", Vol. 25 (4): 545-576.
- LEONARDI E. (2019), *Bringing Class Analysis Back In: Assessing the Transformation of the Value-Nature Nexus to Strengthen the Connection between Degrowth and Environmental Justice*, "Ecological Economics", Vol. 156: 83-90.
- LAIDLAW J., HEYWOOD P. (2013), *One More Turn and You're There*, "Anthropology of This Century", (7), <http://aotcpres.com/articles/turn/>.
- LANDECKER H. (2011), *Food as Exposure: Nutritional Epigenetics and the New Metabolism*, "BioSocieties", Vol. 6 (2): 167-194.
- LANDECKER H. (2016), *The Social as Signal in the Body of Chromatin*, "The Sociological Review", Vol. 64(1): 79-99.
- LANDECKER H., PANOFKY A. (2013), *From Social Structure to Gene Regulation, and Back: A Critical Introduction to Environmental Epigenetics for Sociology*, "Annual Review of Sociology", Vol. 39 (1): 333-357.
- LATOUR B. (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London.
- LATOUR B. (2013), *Cogitamus. Sei Lettere Sull'umanesimo Scientifico*, Il Mulino, Bologna.

- LAW J. (2011), *The Explanatory Burden: An Essay on Hugh Raffles's Insectopedia* by Hugh Raffles, "Cultural Anthropology", Vol. 26 (3): 485-510.
- LEONELLI S. (2018), *La ricerca scientifica nell'era dei big data. Cinque modi in cui i big data danneggiano la scienza, e come salvarla*, Meltemi, Roma.
- LORIMER J. (2020), *The Probiotic Planet: Using Life to Manage Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MARGULIS L. (2010), *Symbiogenesis. A New Principle of Evolution Rediscovery of Boris Mikhaylovich Kozo-Polyansky (1890–1957)*, "Paleontological Journal", Vol. 44 (12): 1525-1539.
- MARGULIS L., SAGAN D. (2002), *What Is Life?*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- MBEMBE A. (2019), *Necropolitics*, Duke, Durham.
- MCFALLA-NGAI M. (2008), *Are Biologists in 'Future Shock'? Symbiosis Integrates Biology across Domains*, "Nature Reviews Microbiology", Vol. 6: 789-792.
- MICROBIOME INTERAGENCY WORKING GROUP (2018), *Interagency Strategic Plan for Microbiome Research FY 2018-2022*, [https://commonfund.nih.gov/sites/default/files/Interagency\\_Microbiome%20Strategic\\_Plan\\_Final\\_041918\\_508.pdf](https://commonfund.nih.gov/sites/default/files/Interagency_Microbiome%20Strategic_Plan_Final_041918_508.pdf).
- MURPHY M. (2017), *Alterlife and Decolonial Chemical Relations*, "Cultural Anthropology", Vol. 32 (4): 494-503.
- O'MALLEY M. (2014), *Philosophy of Microbiology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PAPADOPOULOS D. (2018), *Experimental Practice: Technoscience, Alterontologies, and More-Than-Social Movements*, Duke University Press, Durham.
- PAXSON H. (2008), *Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States*, "Cultural Anthropology", Vol. 23 (1): 15-47.
- PELLIZZONI L. (2015), *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*, Ashgate, Farnham.
- POVINELLI E.A. (2016), *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham-London.
- RAFFAETÀ R. (2020), *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma.
- REARDON J. (2017), *The Postgenomic Condition. Ethics, Justice & Knowledge after the Genome*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- REES T., BOSCH T., DOUGLAS A.E. (2018), *How the Microbiome Challenges Our Concept of Self*, "PLoS Biol", Vol. 16 (2): e2005358.
- ROBINSON C.J., BOHANNA B.J.M., YOUNG V.B. (2010), *From Structure to Function: The Ecology of Host-Associated Microbial Communities*, "Microbiology and Molecular Biology Reviews: MMBR", Vol. 74 (3): 453-476.
- SCOTT M.W. (2013), *The Anthropology of Ontology (Religious Science?)*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 19 (4): 859-872.
- SLAUGHTER S., RHOADES G. (2004), *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- STENGERS I. (2017), *Autonomy and the Intrusion of Gaia*, "South Atlantic Quarterly", Vol. 116(2): 381-400.
- STRATHERN M. (1992), *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press.

STRATHERN M. (2014), *Reading Relations Backwards*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 20 (1): 3-19.

STRATHERN M. (2020), *Relations: An Anthropological Account*, Duke University Press, Durham.

TURNBAUGH P.J., RUTH E.L., HAMADY M., FRASER-LIGGETT C., KNIGHT R., GORDON J.I. (2007), *The Human Microbiome Project: Exploring the Microbial Part of Ourselves in a Changing World*, "Nature", Vol. 449 (7164): 804-810.

VIVEIORS DE CASTRO E. (2009), *Métaphysiques Cannibales*, PUF, Paris.

YONG E. (2016), *I Contain Multitudes: The Microbes within Us and a Grander View of Life*, Random House, New York.

ZIGON J. (2019), *A War on People: Drug User Politics and a New Ethics of Community*, University of California Press, Oakland.

## Scheda sull'Autrice

Roberta Raffaetà nasce a Milano nel 1977. È attualmente professoressa associata all'Università Cà Foscari Venezia, coordinatrice del progetto *HealthXCross*, ERC *Starting grant*. I suoi interessi di ricerca si situano all'intersezione tra l'antropologia medica, l'antropologia ambientale e l'antropologia della scienza. Ha conseguito un dottorato in Scienze Sociali nel 2008 presso l'Université de Lausanne come membro del *Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociales*. Tra il 2009 e il 2021 ha lavorato come docente e assegnista di ricerca in varie università (Milano-Bicocca, Bologna, Bolzano, Verona, Trento, Losanna, Monash). Nel 2010 ha ricevuto una borsa Marie Curie condotta tra l'Università di Trento e la Monash Melbourne University e nel 2018 una borsa Fulbright che ha svolto presso l'University of California Los Angeles.

## Riassunto

*Il microbioma tra l'umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica*

Questo articolo analizza, dalla prospettiva degli studi sul microbioma, come la salute degli esseri umani e dell'ambiente siano implicate. Il microbioma è l'insieme dei genomi dei microbi che popolano un dato ambiente naturale; il suo studio sta ridefinendo la salute come una proprietà che emerge da un ecosistema di relazioni. Attraverso l'illustrazione di una serie di incontri con rappresentanti della ricerca sul microbioma in California, l'articolo delinea la genealogia etnografica e concettuale di un nuovo progetto. Questo analizzerà l'integrazione tra salute umana e salute ambientale attraverso piattaforme di open-science, spingendo a considerazioni metodologiche e biopolitiche tra l'umano e il post-umano.

Parole chiave: microbioma, dati, multispecie, post-umano, etnografia.

## Résumen

*El microbioma entre lo humano y el posthumano: una propuesta de investigación antropológica*

El siguiente artículo analiza, desde la perspectiva de los estudios sobre el microbioma, las implicaciones recíprocas entre la salud de los seres humanos y el medio ambiente. El microbioma es el conjunto de genomas de los microbios que pueblan un entorno natural determinado; su estudio está redefiniendo la salud como una propiedad que surge de un ecosistema de relaciones. A través de la ilustración de una serie de reuniones con representantes de la investigación sobre microbiomas en California, el artículo describe la genealogía etnográfica y conceptual de un nuevo proyecto. Este proyecto apunta a analizar la integración entre la salud humana y la salud ambiental a través de plataformas de ciencia abierta, y a generar por ende consideraciones metodológicas y biopolíticas entre lo humano y lo posthumano.

*Palabras clave:* microbioma, datos, multiespecies, posthumano, etnografía

## Résumé

*Le microbiome entre l'humain et le post-humain: propositions de recherche anthropologique*

Cet article analyse, du point de vue des études sur le microbiome, comment la santé des humains et l'environnement sont impliqués. Le microbiome est l'ensemble des génomes des microbes habitant un environnement naturel donné; son étude redéfinit la santé comme une propriété qui émerge d'un écosystème de relations. À travers l'illustration d'une série de rencontres avec des représentants de la recherche sur le microbiome en Californie, l'article esquisse la généalogie ethnographique et conceptuelle d'un nouveau projet. Il s'agira d'explorer l'intégration entre la santé humaine et environnementale par le biais de plateformes de sciences ouvertes, donnant lieu à des considérations méthodologiques et biopolitiques entre l'humain et le post-humain.

*Mots clés:* microbiome, données, multi-espèces, post-humain, ethnographie.



## *Gilbert Lewis (1938-2020)*

### *Testament intellectuel d'un pionnier britannique de l'anthropologie médicale*

Gilles Bibeau

Université de Montréal

[gilles.bibeau2@sympatico.ca]

#### Abstract

*Gilbert Lewis (1938-2020). Intellectual Testament of a British Pioneer of Medical Anthropology*

The texts that Gilbert Lewis has included in *Pandora's Box. Ethnography and the Comparison of Medical Beliefs* (University of Chicago Press, Chicago, 2021, 322 pp.) bear witness to the work of a remarkable ethnographer and an original thinker who practiced a specific form of medical anthropology integrating psychological approaches to the social dimension which crosses British anthropology right through. His work on the study of medical systems, healing rituals and magical practices has already marked the fields of health anthropology and religion; it should continue to influence medical anthropologists of tomorrow.

*Keywords:* Gilbert Lewis, intellectual heritage, medical anthropology, Papua New Guinea, Great-Britain

Gilbert Lewis n'a jamais cessé de retravailler, notamment au cours des années 1980, les textes des conférences qu'il a prononcées à l'Université de Rochester dans le cadre des *Henry Morgan Lectures* de 1979. Ce n'est cependant qu'en 2019 que Gilbert Lewis a accepté, suite à l'insistance des éditeurs, de mettre la main finale à l'ouvrage qui était resté jusque-là non publié. Finalement parues sous la forme d'un livre en 2021 – *Pandora's Box. Ethnography and the Comparison of Medical Beliefs* –, les paroles de Gilbert Lewis proposées à notre lecture demeurent aujourd'hui aussi vives, stimulantes et originales, qu'elles l'étaient en 1979. Ce livre paru plus d'un an après la mort de Gilbert Lewis survenue en janvier 2020 nous permet de contempler les horizons d'une existence, celle d'un médecin devenu anthropologue, qui a fondé toute une vie de recherche, d'enseignement et de réflexion sur les découvertes qu'il a pu faire au cours de ses trois séjours

(1968-1969, 1975 et 1985) auprès des Gnau du village de Raut. Ces Gnau faisaient alors partie d'une toute petite ethnie d'environ 2300 personnes vivant de la chasse et d'un peu d'horticulture dans la région forestière des montagnes du Lumi, dans la Province du Sépik occidental en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Les recherches de terrain de Gilbert Lewis qui se sont étendues sur une période couvrant près de deux décennies lui ont permis d'être le témoin d'importants changements vécus par les villageois de Raut, suite à l'intensification des activités missionnaires et à l'installation d'un dispensaire dans le village. Ces nouveaux contacts avec l'Occident chrétien et avec la médecine moderne provoquèrent, comme Gilbert Lewis l'a montré, des transformations majeures dans les représentations et dans les comportements des Gnau, notamment pour ce qui touche à leurs systèmes d'explication des causes des maladies et à leurs traditions de guérison traditionnellement organisées autour de rituels thérapeutiques. À la fois remarquable ethnographe d'une petite société de la Papouasie-Nouvelle-Guinée et penseur original qui a élaboré de nouvelles approches théoriques dans l'étude des systèmes médicaux, des rituels de guérison et des pratiques de magie, Gilbert Lewis a été un pionnier dans le développement, en Grande-Bretagne, d'une forme spécifique d'anthropologie médicale intégrant des approches psychologiques à la dimension sociale qui traverse de part en part l'anthropologie britannique.

À travers toute son œuvre d'anthropologue médical, Gilbert Lewis affirme la place du sujet souffrant qui raconte son expérience de la maladie; bien qu'il refuse de se limiter à une lecture exclusivement sociale des situations de morbidité, Gilbert Lewis ne prend pas à son compte le puissant courant culturaliste qui s'est infiltré jusqu'au cœur de l'anthropologie médicale américaine. Au départ et au final de la pensée de Gilbert Lewis, on trouve quatre grandes questions qui orientent, à la jonction de la médecine et de l'anthropologie, sa vision et sa pratique de l'anthropologie médicale:

1. Quels sont les processus qui conduisent les systèmes médicaux – que ce soit en Occident ou ailleurs dans le monde – à se détacher de la religion et de la magie? À partir des intuitions formulées par le médecin-anthropologue W.H.R. Rivers dans *Medicine, magic and religion* (1924), Gilbert Lewis s'est appuyé sur la philosophie et l'histoire des sciences pour décrire, plus particulièrement dans la ligne de Thomas Kuhn (1970), les conditions provoquant des changements de paradigmes – selon le langage de Kuhn – dans les systèmes de sens des sociétés. Contre Lucien

Lévy-Bruhl (1922) qui évoquait la présence d'une pensée prélogique chez certains peuples, Gilbert Lewis a repris l'idée d'Edward E. Evans-Pritchard (1937) selon laquelle les Azandé démontrent, au sein même d'un système de pensée faisant une place à la magie, à la sorcellerie et aux esprits, une solide logique dans leurs décisions et comportements. Tout au long de sa vie, Gilbert Lewis s'est engagé dans de nombreux débats autour des questions que posent les relations entre science, religion et magie, et spécifiquement autour du caractère éminemment relatif des notions de rationalité, de logique et de vérité;

2. Impressionné par l'argument de Thomas McKeown soutenant, dans *Medicine in Modern Society* (1965), que les avancées scientifiques de la médecine ont peu contribué, avant la découverte des antibiotiques autour de 1935, au déclin de la mortalité en Angleterre, Gilbert Lewis n'a jamais cessé de se demander s'il en allait de même dans le cas des systèmes thérapeutiques inventés par les sociétés non-occidentales. Refusant de reconnaître toute discontinuité entre les systèmes traditionnels et modernes de guérison, Gilbert Lewis a placé l'étude comparée des différentes traditions thérapeutiques au cœur de son travail. Tout en étant conscient du fait que toutes les traditions thérapeutiques ne se valent pas du strict point de vue de la science, Gilbert Lewis a considéré qu'aucun système de guérison ne peut expliquer, à lui seul, le recul des problèmes de santé dans une société. Même s'ils n'apportent pas toujours la guérison, les systèmes thérapeutiques fournissent dans toutes les sociétés des lieux – y compris dans le cas des hôpitaux modernes – où la personne malade trouve aide, espoir et refuge. C'est en référence à cette mission fondamentale qu'il envisage la question des progrès qui peuvent se réaliser en médecine, qu'il s'agisse de la médecine moderne occidentale ou des systèmes thérapeutiques non-occidentaux;
3. Comment se vit l'expérience de la maladie dans une société où il n'y a pas de médecine occidentale? Cette question qu'il a placée au cœur de son ethnographie du système Gnau de guérison et plus largement de sa pratique de l'anthropologie médicale l'a conduit à explorer le domaine des rituels thérapeutiques en insistant sur l'environnement qui permet, surtout dans le cadre des rituels de guérison, à la personne souffrante d'exprimer ses émotions et d'externaliser ses blessures intérieures. Les réflexions proposées par Gilbert Lewis relativement à la définition du complexe santé-maladie s'appuient sur des données ethnographiques portant sur les récits de souffrance des personnes malades, sur ce qu'elles disent au sujet des causes de leurs problèmes et sur

l'organisation de leur quête de guérison. Ces réflexions de Gilbert Lewis prennent en compte un double contexte: (a) le fait que la personne malade se situe souvent à l'intersection de deux systèmes thérapeutiques et que son expérience subjective de la maladie est alors modelée, au moins en partie, par l'un et l'autre système; (b) le fait que les systèmes de thérapie peuvent s'occuper aussi bien des individus malades que de tout un groupe familial. Sur ce point, Gilbert Lewis fait écho à l'ethnographie de Victor Turner (1968) qui montre que le guérisseur Ndembu essaie moins de guérir le patient individuel que de soigner les maux de tout un groupe;

4. La question de la relativité des systèmes moraux est aussi constamment posée par Gilbert Lewis. Il reconnaît que les systèmes moraux prévalant dans une société varient en fonction des valeurs que cette société privilégie et de la manière dont les rôles sociaux sont distribués au sein de cette société. Dans le cas des Gnau, il a montré que les femmes – grand-mère, mère et épouse – sont les principales intervenantes en matière de soins de base lorsque la maladie surgit au sein du groupe domestique. Quant aux hommes Gnau, ils manifestent une totale indifférence face aux membres de la famille souffrant de maux bénins ; par contre, ils interviennent si les causes d'une maladie grave impliquent, par exemple, l'action d'esprits malfaisants. Gilbert Lewis reconnaît avoir été impressionné par l'apparente "inhumanité", voire la "cruauté", que les Iks de l'Ouganda manifestent, selon ce qu'a écrit l'anthropologue Colin Trunbull (1972), à l'égard des autres. Comment peut-on expliquer, se demande Lewis, l'engagement des uns et l'indifférence des autres? Se peut-il que l'intervention des hommes s'explique par le fait qu'ils considèrent que toutes les maladies graves ont à voir, d'une certaine façon, avec des ruptures à l'égard de la loi, de la religion et de la morale? Les maladies graves seraient à leurs yeux des punitions ou des sanctions contre ceux et celles qui brisent les règles sociales et rituelles.

Le voyage à travers lequel Gilbert Lewis nous conduit au cœur de son expérience d'anthropologue nous invite à traverser avec lui les étapes successives d'un parcours – sa formation en médecine; son expérience clinique en milieu hospitalier; son immersion dans le monde traditionnel des Gnau de la Papouasie-Nouvelle-Guinée; ses années d'enseignement de l'anthropologie sociale à l'Université de Cambridge; son travail de consultation auprès d'équipes cliniques – qui lui a permis de déployer les multiples dimensions de sa pensée. Arrivé à l'étape d'une vie académique où les intellectuels rassemblent souvent leurs écrits les plus significatifs, Gilbert Lewis

avait certainement en tête les questions que s'étaient posés ses prédécesseurs – Henry Morgan; W.H.R. Rivers; Thomas McKeown; Thomas Kuhn; Evans-Pritchard, Victor Turner et d'autres – quand il s'est lancé dans la révision finale du texte de ses conférences faites à Rochester quarante ans plus tôt. Le *Pandora's Box* peut être lu comme un ouvrage qui répond aux grandes questions qui ont harcelé Gilbert Lewis durant toute sa vie. Les réponses de l'anthropologue-médecin sont d'autant plus riches et originales qu'elles ont été formulées par un penseur dont l'œuvre s'est nourrie d'une solide connaissance des auteurs de la culture classique et des littératures, notamment anglaise.

### *Que veut dire être malade?*

Dans les quatre premiers chapitres de *Pandora's Box*, Gilbert Lewis livre les résultats des recherches qu'il a réalisées dans un village Gnau de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Après avoir décrit l'environnement physique dans lequel vivent les Gnau et l'organisation de leur société, Lewis s'interroge sur ce que veut dire être malade dans une telle société. Il le fait en se référant à des cas de malades, les uns bénins et les autres graves, dont il a pu observer les différents épisodes durant ses séjours à Raut. Les études de cas faites par Lewis lui ont permis de décrire, à partir du discours des villageois eux-mêmes, les expériences de souffrance de personnes malades, les systèmes de causalité – naturelle et non-naturelle – auxquels elles recourent pour expliquer l'apparition de leur maladie et les itinéraires suivis dans leur quête de guérison. Pendant son séjour sur le terrain, Gilbert Lewis a jugé qu'il était de son devoir moral – en tant que médecin – d'offrir quelques services médicaux à la population qui le désirait; par contre, il l'a toujours fait de manière à ne pas nuire à son travail d'anthropologue soucieux avant tout de ne pas changer les représentations collectives, surtout pour ce qui touche au sens que les malades attribuent à leurs maladies.

Dans ses recherches portant spécifiquement sur la lèpre et sur les maladies fongiques, Gilbert Lewis montre que les villageois prennent des décisions logiques même dans le cas d'une maladie comme la lèpre qui est pourtant d'introduction récente et dont l'évolution lente des symptômes peut laisser penser qu'il ne s'agit pas d'une maladie grave. Dans le cas des maladies fongiques, les comportements en matière de prévention s'inspirent aussi, selon Lewis, d'une grande logique chez ces villageois qui marchent pieds nus et qui se blessent souvent aux pieds. Gilbert Lewis conclut que toute intervention – préventive ou curative – qui ne prend pas en considération

les conditions quotidiennes de vie et les représentations culturelles des personnes malades ne peut que provoquer des résistances. Le fait que les Gnau soient habitués à un certain niveau de souffrance rendait difficile, signale Gilbert Lewis, d'arriver à identifier la présence de certaines maladies dans une population qui considère la souffrance comme une partie inévitable de leur manière de vivre.

À travers ses observations, Gilbert Lewis a pu découvrir les savoirs empiriques, religieux et magiques que les Gnau mettent en œuvre lorsqu'ils sont confrontés à des situations d'infortune, de détresse et de maladie. Ses études portant les diagnostics des maladies et sur leurs causes lui ont appris que les Gnau ne pensent pas les maladies à partir des symptômes et des signes cliniques qui les accompagnent mais plutôt en référence à la présence ou à l'absence de l'intervention d'entités non-empiriques dans les maladies. Cette ethnographie centrée sur les maladies a permis à Gilbert Lewis de mettre en évidence les systèmes de représentations que la société Gnau se fait de la vie, de la mort et du monde. Elle l'a aussi conduit à rejeter les fausses dichotomies qui séparent le corps de l'esprit, les personnes de leur groupe d'appartenance, et l'humain du non-humain.

### *Comment définir la maladie?*

L'approche proposée par Gilbert Lewis commence par jeter un doute sur la validité transculturelle – universelle – des catégories médicales occidentales. S'inscrivant dans la tradition de Bronislaw Malinowski qui exige de l'anthropologue une maîtrise de la langue locale prévalant dans la société où il travaille, Gilbert Lewis adhère à une forme plutôt forte de relativisme qui affirme l'existence d'une pluralité de formes de pensée auxquelles les sociétés recourent dans la construction de leurs représentations du monde, de la vie, de la maladie et de la mort. Le refus de proposer une définition universelle de la maladie est au point de départ du travail de comparaison entre les systèmes thérapeutiques que Gilbert Lewis a réalisés.

Tout en reconnaissant que la définition occidentale de la santé-maladie – le normal et le pathologique – s'impose de plus en plus sur l'ensemble de la planète, Gilbert Lewis prend au sérieux la persistance de nombreuses autres définitions de la santé-maladie qui s'enracinent dans des systèmes de représentations construits sur des valeurs autres que celles prévalant dans les sociétés occidentales. Seule l'écoute des récits de souffrance racontés par les personnes malades permet d'accéder, selon Lewis, à la spécificité

de la définition de la maladie dans une société particulière. De plus, seule la réalité vécue de la maladie lui est apparue pouvoir fournir un point de référence à partir duquel il devient possible de comparer les univers symboliques différents – même s’il n’est pas toujours facile de délimiter les frontières entre ces mondes – dans lesquels vivent les malades et à partir desquels ils construisent leur expérience subjective de la maladie. Le défi qui se pose à l’anthropologue médical est particulièrement complexe lorsqu’une société explique les maladies – c’est le cas des Gnau – dans un langage religieux et magique qui fait appel à des réalités méta-empiriques qui ne sont pas aisément objectivables.

Tout en faisant sienne l’approche sociale classiquement mise en avant dans l’anthropologie britannique, Gilbert Lewis a complété cette approche par la prise en compte à la fois des représentations culturelles et de la part psychologique présente dans l’expérience de toute maladie. Dans son ouvrage *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual* (1980), Lewis montre que les anthropologues sont souvent tentés d’offrir leurs propres interprétations face aux pratiques thérapeutiques dans lesquelles interviennent la possession par les esprits, les attaques de sorcellerie et le recours à la magie. La question du comment l’anthropologue peut justifier ses interprétations personnelles face à ces références surnaturelles est au cœur du livre *Day of Shining Red* que Gilbert Lewis a consacré à l’étude des rituels de puberté existant dans les villages Sepik de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Dans son étude de ces rituels, Gilbert Lewis s’est centré, sans oublier la dimension sociale de ces rituels, sur l’analyse de leurs éléments symboliques et sur leurs composantes émotionnelles. Lewis conclut son étude en proposant de recourir à une perspective psychologique qui accorde une attention particulière aux expériences émotionnelles des personnes participant à des rituels.

La conjonction du social, du culturel et du psychologique dans l’interprétation des rituels de puberté est appliquée par Gilbert Lewis à l’ensemble des rituels traditionnels de guérison. Selon lui, l’efficacité de ces rituels ne peut être comprise que si on les envisage du point de vue des mécanismes psychologiques et sociologiques qu’ils mettent en jeu. Pour Lewis, les traditions thérapeutiques non-occidentales tendent à promouvoir des processus de guérison qui permettent de rejoindre la personne malade dans ses dimensions sociales, psychologiques et spirituelles. Ces traditions se révèlent par contre assez peu efficaces sur le plan strictement biologique.

### *Comment les changements socioculturels reconfigurent-ils les systèmes traditionnels de guérison?*

Les chapitres composant la troisième partie de *The Pandora's Box* sont fondés sur des comparaisons entre les systèmes traditionnels étudiés par Gilbert Lewis en Papouasie-Nouvelle-Guinée et des systèmes africains de guérison qui se sont transformés sous l'impact de la colonisation occidentale. Lewis se demande si un centre de guérison comme celui qui a été créé par le prophète-guérisseur Albert Atcho à Bregbo, en Côte-d'Ivoire, pourrait éventuellement voir le jour chez les Gnau. Pour qu'une telle chose puisse se produire, il faudrait d'abord, note Lewis, que le système d'interprétation du malheur prévalant chez les Gnau subisse une importante mutation. Au centre de guérison de Bregbo, les personnes soignées présentent principalement des problèmes d'infertilité, d'échecs matrimoniaux et de rejet social que le prophète explique en mettant en évidence leur mauvaise adaptation aux nouvelles exigences morales imposées par la modernisation de la société. Plutôt qu'à des attaques de sorcellerie ou qu'à la possession par les esprits – ce sur quoi les devins insistaient autrefois dans les diagnostics de ces problèmes –, le prophète Atcho attribue les échecs des personnes souffrantes à leur responsabilité personnelle.

À Bregbo, la confession publique des fautes constitue une étape essentielle du processus de guérison. Pour qu'il y ait guérison, la reconnaissance d'une culpabilité doit être suivie d'une sorte de conversion qui s'exprime à travers l'adoption de nouveaux principes moraux ajustés aux exigences d'une société en voie de modernisation. Les malades sont ainsi invités à passer d'une société dans laquelle prévaut la croyance en l'action d'instances persécutrices – esprits, sorciers, magiciens – à un monde structuré sur la responsabilité personnelle. Selon Gilbert Lewis, les modalités traditionnelles de penser qui se recomposent, sans disparaître entièrement, sous l'impact de la transformation globale de la société entraînent des modifications dans l'ensemble du système thérapeutique traditionnel – nosologie, étiologie, thérapie. Le processus de transformation qui s'enclenche ne peut que créer ambiguïté, incertitude et ambivalence chez les personnes malades.

### *La suggestion explique-t-elle l'efficacité des traitements rituels?*

Dans les trois chapitres qui forment la quatrième partie de *Pandora's Box*, Gilbert Lewis fait écho à deux de ses textes – *Double Standards of Treatment Evaluation* (1993) et *A Failure of Treatment* (2000) – dans lesquels il



a examiné ce qui touche à la dynamique de la rencontre clinique entre le thérapeute et la personne malade. Dans ces textes, Lewis attache une grande importance à l'élucidation du mécanisme central à l'œuvre dans les rituels de guérison et pouvant expliquer leur efficacité. Ses réflexions sur les "techniques de persuasion" s'appuient ici sur les intuitions de deux auteurs: d'une part sur les études menées par le psychiatre Pierre Janet (1919) au sujet de la place de la suggestion dans les psychothérapies et dans les rituels religieux et d'autre part sur la thèse audacieuse développée par Claude Lévi-Strauss (1949) qui propose la notion d'"efficacité symbolique" pour expliquer l'efficacité réelle de certains rites magiques de guérison et plus largement les phénomènes d'adhésion des croyants aux discours et pratiques religieuses.

Lewis insiste pour rappeler que les qualités personnelles du thérapeute et le contexte dans lequel se réalise la rencontre clinique contribuent, parfois d'une manière capitale, à initier un processus de guérison dans la personne malade. Le chant d'un mythe par un chamane cuna qui aurait contribué, selon Lévi-Strauss, à déclencher un accouchement chez une femme entravée constitue un illustre exemple du potentiel de guérison d'un rituel. L'efficacité du rituel s'explique par le fait que la parturiente est amenée à se reconstruire comme future mère en s'appropriant en quelque sorte le contenu du mythe des Cuna. Pour expliquer le succès ou l'échec d'une thérapie rituelle, l'anthropologue se doit d'entrer dans l'univers de représentations et de symboles qui est mis en acte dans la rencontre entre le guérisseur rituel et la personne malade. Quiconque adopte la position de l'observateur extérieur ne peut rien comprendre à ce qui se passe sur la scène clinique.

Revenant aux situations cliniques qu'il a observées chez les Gnau de Papouasie-Nouvelle-Guinée, Gilbert Lewis soutient qu'un mécanisme ayant à voir avec la théorie de l'influence est mis au travail par le guérisseur dans les rituels. L'efficacité des rituels thérapeutiques s'expliquerait, selon Gilbert Lewis, par la conjonction de deux facteurs, celui des attentes de guérison de la part de la personne malade – Lewis parle d'espoir formulé au subjonctif – et celui de l'impact que les croyances culturelles peuvent produire lorsqu'elles sont confirmées collectivement dans le cadre d'un théâtre rituel qui regroupent plusieurs personnes. En s'additionnant, ces deux facteurs créent un environnement chargé sur le plan émotionnel qui favorise le déclenchement de l'efficacité symbolique du rituel. En appelant un esprit à venir guérir une personne malade et en le faisant dans un cadre communautaire, il se peut que la parole du guérisseur vienne dy-

namiser le potentiel d'auto-guérison du malade. Dans le chapitre final de son livre qu'il a intitulé *Foi et regard sceptique*, Gilbert Lewis insiste une dernière fois sur la place éminente que les croyances collectivement partagées jouent dans la réalisation de rituels qui présentent une certaine efficacité thérapeutique.

Se pourrait-il que Gilbert Lewis ait longtemps tardé à faire paraître *Pandora's Box* parce qu'il sentait que ce livre allait sans doute se transformer en une sorte de testament intellectuel? Dans les faits, *Pandora's Box* qui résume toute sa pensée constitue bel et bien l'héritage que Gilbert Lewis laisse à l'anthropologie médicale. Il transmet aussi à travers ce livre un part de sa grande sensibilité, celle-là qu'il exprime à travers les nombreuses photos de ses amis Gnau qui l'ont accueilli dans leur village. Les malades Gnau sont aussi présents dans le livre à travers leurs récits de souffrance. Toute la finesse d'une pensée créative se donne à lire dans ce grand livre.

## Références

- EVANS-PRITCHARD E.E. (1972 [1937]), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris.
- KUHN T. S. (1970), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- LÉVI-STRAUSS C. (1949), *L'efficacité symbolique*, "Revue de l'histoire des religions", Vol. 135 (1):5-27.
- LEWIS G. (1975), *Knowledge of Illness in a Sepik Society: A Study of the Gnau*, Athlone Press [New Guinea], London.
- LEWIS G. (1980), *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LEWIS G. (2000), *Double Standards of Treatment Evaluation*, pp. 189-218, in LINDENBAUM S., LOCK M. (Eds), *Knowledge, Power and Practice*, University of California Press, Berkeley.
- LEWIS G. (2002), *A Failure of Treatment*, Oxford University Press, Oxford.
- LÉVY-BRUHL L. (1922), *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris.
- MORGAN L. H. (1877), *Ancient Society*, Henry Holt & Company, New York.
- JANET P. (1919), *Les Médications psychologiques*, Félix Alcan, Paris.
- MCKEOWN T. (1965), *Medicine in Modern Society: Medical Planning Based on Evaluation of Medical Achievement*, George Allen & Unwin Ltd, London.
- TURNBULL C. (1987 [1972]), *Les Iks. Survivre par la cruauté au Nord-Ouganda*, Plon, Paris.
- TURNER V. (1971 [1968]), *Les Tambours d'affliction: Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris.
- RIVERS W.H.R. (2003 [1924]), *Medicine, magic and religion: The Fitzpatrick Lectures Delivered Before the Royal College of Physicians of London*, Kessinger Publishing, London.

## Scheda sull'Autore

Nato a Sorel-Tracy (Canada) nel 1940, Gilles Bibeau è professore emerito nell'Università di Montréal, in Québec (Canada) presso il Dipartimento di Antropologia, nel quale ha insegnato fino al 2015. La sua ricerca si è concentrata su temi diversi quali: la medicina tradizionale africana, i saperi popolari, i problemi di salute mentale, la violenza umana, le bande di strada, la biotecnologia, le nuove patologie, la pediatria multiculturale. Nel corso delle sue ricerche etnografiche – condotte in Africa, India, Sud America e Québec –, ha sottolineato la ricchezza delle differenze e si è impegnato nel denunciare i tentativi distruttivi di standardizzazione del potenziale creativo delle società esplorate. Ha istituito una rete internazionale sui determinanti sociali della salute, riunendo gruppi di ricerca interdisciplinari provenienti da una dozzina di paesi in tutto il mondo. Autore di venti libri – tra i quali *Un Québec sans l'autre* (2019); *Andalucía. L'histoire à rebours* (2017); *Généalogie de la violence* (2015) –, novanta capitoli di libri e più di duecentocinquanta articoli su riviste di avanguardia, è stato visiting professor in Brasile, Spagna, Francia, Costa Rica, Colombia, Perù, Burkina Faso, Nicaragua e Stati Uniti. Gli scritti in cui Gilles Bibeau si è impegnato a decifrare i principali problemi che attraversano le società contemporanee, sono guidati da una profonda riflessione sull'umano interpretato alla congiunzione delle sue tre dimensioni: biologico, sociale e culturale.

## Riassunto

*Gilbert Lewis (1938-2020). Testamento intellettuale di un pioniere britannico dell'antropologia medica*

I testi raccolti da Gilbert Lewis nel *Pandora's Box. Ethnography and the Comparison of Medical Beliefs* testimoniano il lavoro di un notevole etnografo e un pensatore originale che ha praticato una forma specifica di antropologia medica integrando approcci psicologici alla dimensione sociale che attraversa l'antropologia britannica. Il suo lavoro sullo studio dei sistemi medici, dei rituali di guarigione e delle pratiche magiche che ha già segnato i campi dell'antropologia medica e della religione dovrebbe continuare a influenzare gli antropologi di domani.

*Parole chiave:* Gilbert Lewis, patrimonio intellettuale, antropologia medica, Papua Nuova Guinea, Gran Bretagna

## Resumen

*Gilbert Lewis (1938-2020). Testimonio intelectual de un pionero británico de la antropología médica*

Los textos recopilados por Gilbert Lewis en *Pandora's Box. Ethnography and the Comparison of Medical Beliefs* dan testimonio del trabajo de un notable etnógrafo y pensador original que practicó una forma específica de antropología médica integrando enfoques psicológicos a la dimensión social que atraviesa la antropología británica. Su trabajo

sobre el estudio de los sistemas médicos, los rituales curativos y las prácticas mágicas que ya ha marcado los campos de la antropología de la salud y la religión debe seguir influyendo en los antropólogos del mañana.

*Palabras clave:* Gilbert Lewis, herencia intelectual, antropología médica, Papua Nueva Guinea, Gran Bretaña

## Résumé

*Gilbert Lewis (1938-2020). Testament intellectuel d'un pionnier britannique de l'anthropologie médicale*

Les textes regroupés par Gilbert Lewis dans *Pandora's Box. Ethnography and the Comparison of Medical Beliefs* témoignent de l'œuvre d'un remarquable ethnographe et d'un penseur original qui a pratiqué une forme spécifique d'anthropologie médicale intégrant des approches psychologiques à la dimension sociale qui traverse de part en part l'anthropologie britannique. Son œuvre portant sur l'étude des systèmes médicaux, des rituels de guérison et des pratiques de magie qui a déjà marqué les domaines de l'anthropologie de la santé et de la religion devrait continuer à influencer les anthropologues de demain.

*Mots-clés:* Gilbert Lewis, héritage intellectuel, anthropologie médicale, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Grande-Bretagne

## *Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista*

Raffaele Rauty<sup>1</sup>

Università di Salerno  
[raffaclerauty@gmail.com]

### Abstract

*Tullio Seppilli, Social Scientist and Marxist*

In this speech Raffaele Rauty rereads the anthropological path of Tullio Seppilli (1928-2017) from the point of view of a sociologist. The title of this conversation arises in the days immediately following the death of the Master, when many have remembered and celebrated, always with sincere affection, the committed anthropologist, the “prince of anthropologists”, his civil presence, his contribution to social development, including studies and research on multiple topics, in a path culminating, in years and years of study, in the assiduous study of health issues in the Angelo Celli Foundation for a health culture, today chaired by Cristina Papa. Nevertheless. The Author intends to make his contribution here by recalling how Seppilli has always reaffirmed his being a communist and his direct link with Marxism, a relationship that has never failed in his analysis as in his proposals as he has reaffirmed the Marxian principle. Even if we can agree or not, we must take note that this was his thought, a constant and substantial part of his tradition of life, of his way of being as well as of his teaching and research activity, in a passion that soon became his daily sense.

*Keywords:* Seppilli, socio-anthropology, Marx, commitment, teaching

Obiettivo specifico delle scienze sociali è per definizione la conoscenza scientifica della società. Ma lo scienziato sociale può inserirsi in quanto tale nella dinamica della società utilizzando le sue conoscenze specifiche per favorire lo sviluppo determinati processi... (SEPPILLI *et al.* 1958)

A premessa non formale vorrei ringraziare il professor Giovanni Pizza, per l'occasione che questo invito mi offre per un ulteriore rapporto con Tullio, ma più in generale per l'organizzazione di queste lezioni-conversazione, che, più che memoria o celebrazione hanno il carattere di un discorso ininterrotto, personale, con alcuni specifici ricordi, certo e nello stesso tempo con la percezione del senso collettivo, che un individuo, Tullio nel nostro caso, ha saputo dare alle proprie azioni. Un legame quindi ancora aperto,

in una evidente riproduzione di affetto, legami, contatti, memoria, restituzione simbolica organizzata da un suo allievo che quasi continua un colloquio anche a nome di e con altri, in una estrinsecazione certo presente in modo continuo nella vita di Tullio.

Vorrei premettere brevemente due cose. La prima è che c'è sempre una emozione in un discorso su o con un maestro, a un certo punto della vita, e se qualcuno pensa che l'età possa ridurre l'emozione non ha ben chiari le ricchezze e i drammi che ogni generazione vive lungo il corso della vita. E questo anzitutto perché si pensa e si spera, come nel caso dei genitori, che quel rapporto non abbia mai fine, continui nel tempo, in uno scambio divenuto continuità, consuetudine intrisa di novità, e poi perché quando tanti sentimenti accompagnano un rapporto compare spesso, non detto, ribadisco indipendentemente dall'età e dall'esperienza, un senso di inadeguatezza per quello che ogni volta richiede<sup>2</sup>. La seconda considerazione è legata alla figura di Tullio Seppilli, uomo bello e affascinante quanto colto e comunicativo, amante della vita, dei suoi aspetti e delle sue contraddizioni, che sarebbe sciocco 'imbalsamare' in un ricordo che lo privasse di tutti i fattori umani: in questo la sua terra gli è stata a volte ingrata, in un comportamento teso magari a rimproverare a qualcuno azioni ampiamente lecite per altri come forse è stato anche all'interno di quella sinistra che gli è stata cara fino all'ultimo, ma che non è riuscita a essere immune dal quel moralismo asimmetrico che troppo spesso ne ha accompagnato la storia.

Il titolo di questa conversazione, che non è di un antropologo ma di un sociologo, comunque nel tempo vicino a Tullio, anche se in modo discontinuo e isolato, sorge nei giorni immediatamente successivi alla sua morte, quando in tanti hanno ricordato e celebrato, spesso con affetto sincero, l'antropologo impegnato, il 'principe degli antropologi', la sua presenza civile, il suo contributo allo sviluppo sociale, tra studi e ricerche, su temi molteplici, in un percorso culminato, in anni e anni di approfondimento, nello studio assiduo dei temi della salute nella Fondazione Celli (SEPPILLI 2003: 11-32; PIZZA 2005). La mia sensazione è stata che tutto quanto detto era giusto, ma... Tullio da quando l'ho conosciuto, a metà anni '60, alla lezione tenuta nel 2013, nell'università di Lecce<sup>3</sup>, quasi a conclusione di un percorso, ha sempre ribadito il suo essere comunista e il suo legame diretto con il marxismo, rapporto mai venuto meno nelle sue analisi come nelle sue proposte. Dunque quel principio va riaffermato: si può essere più o meno d'accordo, ma questo era il suo pensiero, parte costante e sostanziale della sua tradizione di vita, del suo modo di essere come dell'attività di insegnamento e ricerca, in una passione che si è presto fatta senso quotidiano.

Spesso ciascuno nella sua attività rimanda a un principio ispiratore, che, 'grosso modo', come avrebbe detto Tullio, esprime un orientamento generale e fondamentale: diversi allievi di Tullio hanno rintracciato questo in un quadro che lui teneva nella sua stanza, alle spalle della sua scrivania, nell'istituto di Etnologia e Antropologia culturale in via dell'Aquilone; impressa in quello una frase abbastanza celebre di Bertolt Brecht:

Osservatene bene il contegno. Trovatelo strano, anche se consueto, inspiegabile, pur se quotidiano, indecifrabile, pure se è regola. Avete ascoltato e avete veduto ciò ch'è abituale, ciò che succede ogni giorno. Anche il minimo atto, in apparenza semplice, osservatelo con diffidenza! Investigate se specialmente l'usuale sia necessario. E, vi preghiamo, quello che succede ogni giorno non trovatelo naturale. Di nulla sia detto: è naturale in questo tempo di anarchia e di sangue, di ordinato disordine, di meditato arbitrio, di umanità disumanata, così che nulla valga come cosa immutabile. Nella regola riconoscete l'abuso e dove l'avete riconosciuto procurate rimedio (BRECHT 1963).

Il testo è molto importante, anzitutto perché anticipa una attenzione alla vita quotidiana e al 'vissuto sociale' dei soggetti (come Tullio amava chiamarlo, riferimento sostanziale a Marx, ma Tullio non 'procedeva' nel ragionamento tramite citazioni dei classici)<sup>4</sup> di un bel pò rispetto a quando antropologia e sociologia della vita quotidiana si sarebbero diffuse, dagli anni ottanta in avanti, in Italia<sup>5</sup>, in una tradizione antropologica che aveva già trovato espressione complessa e ravvicinata in un passaggio molto bello di Franz Boas:

For this reason it is our duty to be on guard. We deem intellectual and spiritual freedom the inalienable right of every individual. Democracy ... is a treasure that we are determined to guard under all circumstances. We are not attained the fullest measure of such freedom, but where is not realized we struggle to develop it. We consecrate ourselves to its perfection, to fight every form of censorship, exerted by government, church, vested interests, irresponsible control by governing, individuals and bodies or all other forms of suppressing freedom of expression. Our democracy gives us the right and imposes on us the duty to devote ourselves to the development of intellectual freedom», che aggiunge qualche rigo più avanti: «The Behavior of an individual is determined not by his racial affiliation, but by the character of his ancestry and his cultural environment (BOAS 1939)<sup>6</sup>.

Ma si può pensare che quella stessa valutazione potrebbe e dovrebbe essere adottata anche per il tema centrale della nostra riflessione e per alcuni suoi percorsi, ulteriore invito dunque a non soffermarsi alla superficie della realtà. E un dato correlato a questo è che probabilmente la categoria analitica più cara a Tullio, per la sua tradizione come per la sua qualità aggregativa,

è quella di egemonia nella sua capacità, a distanza dal potere, di aprire percezioni, evocare aggregazioni, nel fascino dell'interpretazione e della relazione che uniscono nella distanza dal potere, di sovvertire i rapporti, di aprire "letture", di affascinare i soggetti, nella consapevolezza di come la lezione gramsciana poteva quasi inavvertitamente penetrare nella società<sup>7</sup>.

Di Tullio si è detto tanto; così tutte le sue biografie hanno riportato, ovviamente, della sua famiglia ebrea, che lascia l'Italia per sfuggire alle leggi razziali, emigra in sud America dove Tullio svolge degli studi, con Gurvitch, Bastide, e poi torna in Italia. È solo questo? Pure non è poco; ma forse la vicenda dovrebbe spingere a una considerazione ulteriore. La famiglia Seppilli, per quanto mi risulta, non è mai stata direttamente 'osservante', ma penso comunque una famiglia ebrea come una nella quale non è scontato e facile, come in tante altre famiglie, che i giovani sopravanzino le generazioni che li hanno preceduti, che diversifichino sostanzialmente la propria educazione da quella familiare, 'curvando' rispetto alla tradizione, che le loro scelte siano 'seguite' solo marginalmente, che le transizioni segnino distacchi. Non si tratta certo specie nella modernità, di un dominio delle generazioni precedenti, ma certo di una relazione continua che responsabilizza ininterrottamente tutti i partecipanti. Voglio dire che probabilmente è una famiglia nella quale il rapporto genitori figli ha una complessità, una continuità e una durata alle quali spesso non si pensa e non si è abituati. Questo è stato certo presente nella famiglia Seppilli, in termini che non ho elementi sufficienti per approfondire in modo dettagliato, ma che da sprazzi di conversazione di Tullio si può ipotizzare abbiano accompagnato la sua esistenza (come il rapporto con i genitori, con il padre come con la madre, scandito dal genere del figlio o della figlia, accompagna in un frequente non detto ciascuno di noi, durante la propria vita), come le sue scelte, fino al rapporto con la propria casa (nel caso specifico quel punto di ritorno che era l'edificio di Via degli Olivi). Questo ha certo segnato alcuni caratteri, umori, comportamenti, reticenze, scelte, reazioni, a volte in modo evidente (si pensi alla nota resistenza per lo scrivere di Tullio, in rapporto a una parallela attività consistente dei genitori); altri sono divenuti parte implicita della persona, o segnati invece in modo implicito, addensandosi più o meno spesso, e in modo più o meno significativo, su sentimenti, attività, relazioni, passioni, scelte di vita anche fondamentali. E qualcuno ha sentito il bisogno di trasformare l'implicito in ambiguità, dimentico che la dimensione interiore, anche nelle sue angosce, sconfitte, incompiutezze è qualcosa alla quale ogni soggetto ama, anche amaramente, restare legato nel tempo.



Se questo non bastasse, in un percorso esistenziale che è certo parte per ciascuno delle proprie specifiche contraddizioni esistenziali, si aggiunga il fatto, sarebbe sciocco negarlo, che tanti hanno rimproverato nel tempo, in modo implicito, più di frequente, o esplicito, a Tullio, di essere Tullio, figlio di quei genitori. A Tullio, come detto, spesso non si è perdonato, anche nella sua città, quello che veniva ritenuto scontato nel comportamento di molti altri: e forse quella sua stessa città in vari momenti, gli ha preferito persone diverse, magari meno significative ma certo meno 'ingombranti', con uno spirito culturale certo inferiore a quello irradiato da Tullio, ma forse, almeno apparentemente, più continuamente coerenti con alcune strategie. Non credo che questo non abbia provocato, più volte, amarezza in Tullio, ma amarezza, non rancore, perché poche volte ho visto come in questo caso un intellettuale sempre pronto a riprendere il discorso interrotto. In questo senso, per esempio, il suo ruolo sostanziale nella politica antipsichiatrica perugina, ritraduzione di teorie, relazioni, progetti, anticipazioni è stato nello stesso un contributo visto come enorme e pure parziale, che certo ha avuto dalla sua la fortuna di incontrare alcuni percorsi della politica umbra più generale. Credo comunque ci vorrà ancora tempo, e sensi, se possibile 'ancora più placati', forse in una generazione successiva, per poter considerare meglio, in modo certo la figura di Tullio, e la sua collocazione nella vicenda dell'Umbria e di Perugia, e della loro intellettualità.

Aggiungerei nel frattempo che è bene, per ragionare su Tullio non dimenticare il suo rapporto con momenti decisamente parziali e apparentemente secondari, della vita, così la musica, per esempio, sudamericana soprattutto, Toquinho e Vinicius de Moraes magari, spesso ritmata sui tavoli con le dita in attesa dell'inizio delle riunioni, o i gatti, compagni, non sempre silenziosi, di una vita<sup>8</sup>, o i gialli Mondadori e i romanzi di fantascienza, dei quali era per lui importante l'architrave del racconto più che la narrazione stessa, o la tristezza, e il senso del passato, quelli in genere celati da tutti, perché 'poco virili'. Sono percorsi che, a mio parere, nel tempo hanno un significato diverso, caleidoscopio di immagini e sentimenti, a riflettere, antropologicamente si potrebbe dire, come in documentario immaginario, dagli anni Cinquanta ai giorni nostri, ripassando ogni volta il carattere di relazioni, sentimenti, valori, scelte, ricordi, forse anche rimpianti. E qui ancora una considerazione. Se si è assistito all'emergere delle emozioni e del loro studio all'interno delle relazioni sociali in contesto sostanzialmente 'post-marxista' si deve comunque avere consapevolezza anche dell'emergere di alcune ancora vaghe percezioni sociali in questa direzione in un'epoca storica precedente. Elementi non documentabili ma certo presenti e in

alcuni casi rimproverati da alcune 'defezioni' vissute da una sinistra ancora certo troppo maschile per poter riuscire nell'inizio di modifica del proprio lessico. Ma forse se si pensa a come di fatto tutta la riflessione critica sulla psichiatria entri, magari senza citarlo, in questo campo, si può intuire come spesso nelle categorie più volte utilizzate di 'umanità' e 'dignità' covassero percezioni diverse.

Un gruppo di allieve di Seppilli, che mi pare lo hanno accompagnato nel lavoro nella Fondazione Celli, ha posto in rete un ricordo appassionato del loro 'maestro': vorrei appropriarmi, se lecito, di un punto di quel testo, relativo al rapporto con l'altro, gli altri, alla totale, continua disponibilità di Tullio. Vi ho accennato prima, e vorrei ribadirlo perché evidenzia un tratto di generosità, colto anche da altri, poco comune, esemplificato dalla sua continua volontà/necessità/desiderio di lavorare 'insieme', insieme a un progetto come insieme nella stessa stanza, magari a cose diverse, ma insieme. L'idea di una comunità scientifica, divisa magari ma nella condivisione di valori, magari non affermata direttamente, tentava con Tullio di essere radicata e praticata concretamente. Con Tullio si lavorava 'insieme, in istituto, e la domenica, si potrebbe dire... era un giorno come un altro: se si mancava bisognava spiegare perché.

Ora, per capirsi, ricordare una persona, parlare di un amico, di un maestro, non può far cadere nella celebrazione unidirezionale: ritengo Tullio uomo, umano come ognuno di noi, con contraddizioni e limiti, occasionali e forse in alcuni casi duraturi, simpatie e antipatie, amori, passioni e indifferenze, scelte più o meno corrette, in un bagaglio personale che lo ha accompagnato nel suo percorso. L'ho visto poche volte adirato, 'perdere la pazienza', in un'azione/reazione legata comunque anzitutto a mettere in ridicolo il comportamento dell'altro.

I ricordi e i commenti sono ovviamente selettivi, scelgono rispetto al tempo, ripresentano momenti, immagini, condizioni, e se, oltre alla commozione, naturale, affiora rimpianto è spesso, credo, perché si ritiene che si sarebbe potuto vivere meglio quel contesto. Nel pensare al lavoro di Tullio, e dovendo scegliere, certo è sostanziale il suo frequente riferimento al ruolo dell'antropologia culturale, al suo rapporto con le aree arretrate e la trasformazione (SEPPILLI *et al.* 1958), testo fornito in estratto ai giovani allievi, quasi a sollecitazione formativa generale, ma anche premessa di una discussione più volte riproposta su antropologia e deruralizzazione, testimonianza di un'epoca, come facilmente comprensibile, ritenuta irripetibile e di uno studio che forse attende ancora un ulteriore commento (SEPPILLI 1964).

In effetti tutto era iniziato nell'università di Firenze, a piazza Brunelleschi, e qui mi si consenta una riflessione direttamente personale, certo collegata anche alla persona di Tullio. Vivo nella consapevolezza di essere stato incredibilmente fortunato, dal ginnasio in avanti, con un culmine a livello universitario. Non solo ho avuto dei grandi maestri, ma ho avuto l'onore di avere il loro affetto e la loro stima e questa, in Italia come con i miei amici americani, è stato il gusto e la sostanza della mia esistenza, quello che mi fa compagnia ancora adesso, finita la quotidianità degli impegni, non del lavoro. L'unico 'rimpianto', forse naturale: il non avere 'approfittato' di più del loro contatto.

E questa cultura non casualmente si è raccolta, accumulata, estrinsecata in un ambiente ricco culturalmente e politicamente, aperto alle riflessioni e influenze internazionali. In effetti a metà degli anni Sessanta, la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze fu crogiolo di una delle più variate, significative, qualificate aggregazioni di docenti del settore<sup>9</sup>, dove sinistra e tradizione cattolica democratica coesistono senza dichiararlo, e insegna a un gruppo di allievi, anche loro culturalmente eterogenei, che in parte consistente proverà a seguirne, in vario modo, le tracce<sup>10</sup>.

L'insegnamento di Tullio Seppilli a Firenze rappresentò una ulteriore immissione di incredibile innovazione, superiore. In effetti non si trattò, come semplificano alcune cronache, di un semplice invito da parte di Cesare Luporini<sup>11</sup>, fattore di una tradizione culturale rinvigorita dal dibattito con Ernesto de Martino<sup>12</sup>, o di Luporini e Eugenio Garin che insieme percepirono quell'esigenza culturale: gli inviti sono in genere accolti di buon grado da tutti i commensali. Non fu così: per alcuni quella disciplina antropologica era 'poco consistente'; la ricerca storica era stata fatta soprattutto da lunghi lavori negli archivi, su fonti direttamente rintracciabili, la storia orale in Italia era ai suoi albori e le innovazioni metodologiche legate alla oralità ancora lontane. Il conflitto non fu lieve, coinvolgendo, 'signorilmente' (avrebbe detto anche in questo caso Tullio), maestri e allievi. Non c'è da meravigliarsi: sì, Tullio era allievo di Ernesto de Martino, ma de Martino non fu mai ben visto dai comunisti; per esempio, le sue interviste, le sue immagini, le sue musiche stentavano a essere ricomprese dalla tradizione in un discorso scientifico: il riconoscimento pieno ci fu, lento, solo dopo la sua morte, a trasformazioni significative intervenute nel marxismo, anche italiano. E come nei suoi confronti, era presente un notevole disinteresse per tutta la produzione culturale subalterna, sottratta a ogni attenzione, nei suoi confronti e di chi se ne occupava. Non fu solo l'area filosofica a stabilire un rapporto positivo con l'antropologia, ci fu qualche

affinità con l'area linguistica e quella letteraria non si schierò. In mezzo a questo, in una università che prediligeva (o prescriveva silenziosamente) la cravatta, Tullio, con il suo giaccone di montone marrone e i maglioni a collo alto aggiungeva informalità a chi voleva formalità. Certo l'atmosfera di quegli anni, la personalità di Tullio il successo riscosso tra gli studenti<sup>13</sup>, il clima da statu nascenti che accompagnava quella fase, contribuirono a tutto questo, ma in effetti, come avrebbe notato con il suo rigore spesso rotto dal suo sorriso ironico e autoironico, Giovanni Berlinguer, compagno e amico continuo di Tullio dai tempi della sezione universitaria a Roma<sup>14</sup>, anche all'interno dell'organizzazione della scienza i rapporti stavano cambiando:

Convieni quindi considerare l'unione fra scienza e politica non come un'esigenza di "incontro al vertice", ma come un processo che deve coinvolgere, insieme a tutti i lavoratori della ricerca, stimolati nella loro attività creatrice, milioni di uomini, interessati sempre più direttamente ad assicurare alle forze progressive la guida delle immense potenzialità positive della scienza e della tecnica (BERLINGUER 1970).

Qui mi pare si debba evidenziare che il rapporto di Tullio verso l'antropologia non si limitò a un'attività direi instancabile nelle università di Perugia e Firenze, tra lezioni e tesi di laurea, anzi credo di poter segnalare a chi ha organizzato queste lezioni che potrebbe essere molto interessante un censimento delle tesi assegnate e fatte svolgere da Tullio, possibile testimonianza di molteplici anticipazioni analitiche (come anche di coinvolgimenti familiari su temi sociali sostanzialmente nuovi) emerse lungo riflessioni che molto spesso non hanno trovato consolidamento scritto ma che certo hanno spostato in avanti il senso comune scientifico di tanti. L'iniziativa potrebbe essere svolta nelle università di Perugia e di Firenze, nella consapevolezza che, adeguatamente sollecitate, probabilmente le strutture accademiche potrebbero facilitare il lavoro.

Ma nella lunga reticenza complessiva che le scienze sociali hanno nel ricostruire la propria tradizione, credo si debba riconoscere di pari passo a quello di Tullio il grande lavoro svolto all'epoca da Alberto Cirese e dai suoi allievi in altre sedi universitarie, toscane e non, in un processo di interlocuzione spesso silenziosa con Tullio, nell'obiettivo comune di una istituzionalizzazione dell'antropologia e più in generale degli studi sulla cultura popolare all'interno dell'università<sup>15</sup>. Il lavoro del gruppo di Cirese ha indubbiamente contribuito, in quegli anni stessi anni sessanta, in modo unico e sostanziale a quella istituzionalizzazione dell'antropologia e delle scienze demologiche in un periodo non facile, quando il 'primato

della politica' rischiava di far eclissare la sostanza scientifica del lavoro di ricerca a favore di una presenza immediata della disciplina, certo all'interno dell'evidente rinnovamento della tradizione, del canone come di paradigmi analitici che il suo dispiegarsi evidenziava.

Per converso credo vada riconosciuto il lavoro continuo di Tullio, in un processo apparentemente silenzioso, comunque instancabile, di professionalizzazione della disciplina, attraverso decine e decine, nel tempo centinaia, di incontri, discussioni, approfondimenti, dibattiti, ricerche, svolti in Umbria e in Toscana, come in tutta Italia<sup>16</sup>. Quegli incontri realizzavano, presenza dopo presenza, al contrario di quanto rischiava di accadere in contesti immediatamente "di movimento", un arricchimento della politica, la sensibilizzazione a temi nuovi, paradigmi analitici che estendevano la possibilità per il movimento operaio di "porsi come polo di attrazione per una nuova e più organica intellettualità, e questo può assumere una funzione determinante in una battaglia culturale che diverrà sempre più, e a livello di massa, un momento decisivo di un nuovo modello di sviluppo in direzione del socialismo" (SEPPILLI 1975a: 36)<sup>17</sup>. Era la premessa, in particolare in quel tratto di tempo tra gli anni '60 e '70, non facile nonostante la apparente stagione politica favorevole, per un rilancio, una diffusione di una affermazione irreversibile degli studi antropologici, in realtà anche istituzionali, che avevano progressivamente sostituito a interpretazioni fondate sul senso comune un rigore analitico documentario ed esplicativo. E qui c'è probabilmente un altro dato da sottolineare, in rapporto al 'Seppilli che non scrive': in quegli anni '70, di pari passo al processo di professionalizzazione ora accennato, Tullio conquista un posto, non per sé ma per molti suoi collaboratori e suoi allievi in una collana interdisciplinare di saggi-monografie, *Strumenti*, promossa da La Nuova Italia, tesa a cogliere la novità di una serie di studi<sup>18</sup>.

Non è mio compito ricordare o celebrare i vari settori (basterebbe una lezione?) degli interventi di Tullio, dalle contraddizioni e crisi individuali alla riflessione di 'apertura' delle strutture psichiatriche, dal contrasto a ogni stereotipizzazione di senso comune alla decostruzione delle immagini di devianza. Ritengo però essenziale citare la continuità del suo approccio nei confronti della cultura popolare, nelle sue manifestazioni eterogenee e storicamente determinate, articolata in più percorsi, da quello della deruralizzazione ai rituali magico-religiosi presenti nelle campagne, da quelle meridionali a quelle umbre, dalle coscienze dei contadini alla negazione di ogni mitica 'civiltà contadina', dalla sua transizione nella dimensione urbana ai retaggi culturali impiantati nelle trasformazioni di classe. Era

un approccio che si dava ragione dei caratteri contraddittori e differenti incontrati, intravedendo trasformazioni, pur in una chiusura all'universo femminile, ed evitando contraddittorie omologazioni:

In sostanza quella che chiamavamo 'cultura popolare' era in larga misura l'assetto culturale dei nostri strati contadini – le loro concezioni del mondo, i loro valori di riferimento, le loro pratiche di vita e di lavoro, le loro 'usanze': certo, molto eterogeneo nelle varie regioni e tra i vari ceti legati al lavoro della terra, ma comunque un assetto fortemente impregnato di complesse, numerose e talvolta contraddittorie sedimentazioni di molti secoli e di molte provenienze, esito di successivi processi di egemonie e radicamenti, di rielaborazioni e circolazioni culturali (SEPPILLI 2015: 294; ma cfr. anche SEPPILLI 1962 e 1964)<sup>19</sup>.

Non è una definizione a posteriori che riconosce differenziazioni e articolazioni, in controtendenza rispetto a chi ha guardato a questo mondo, e ha ripetuto in gran parte lo stesso errore con l'universo operaio, considerandolo omologato, non riuscendo a cogliere differenze e differenziazioni, anche consistenti, presenti. È la percezione che ogni mondo è mondo perché anche eterogeneo, unito e diverso, discontinuo, eterogeneo rispetto a quanto in genere pensato dal folclorismo tradizionale.

Mi sembra che nella riflessione di Tullio vi sia insomma come dato certo l'incertezza, la continuità della trasformazione, e dunque la dimensione solo apparente dei suoi esiti:

Prendi ad esempio la conflittualità di valori che si determina inevitabilmente in tutti i processi di inurbamento o tra gli immigrati meridionali nelle grandi città del nord, come conseguenza dello scontro tra la formazione culturale originaria e la interiorizzazione e i nuovi modelli industriali. O, per fare un altro esempio la crescente instabilità di certe norme, un tempo ovvie e incontrastate (pensa agli scontri generazionali), come conseguenza a un tempo, della rapidità delle trasformazioni e della contraddizione delle proposte innovative. O ancora la incoerenza ideologico-culturale che si verifica in tante zone ancora arretrate come conseguenza del contrasto tra le esperienze costituite dal quadro materiale di vita e quelle prodotte dai messaggi dei grandi mezzi di massa (SEPPILLI 1975: 735).

Il punto è interessante perché la classe operaia, presente in modo costante nelle analisi di Tullio, non sarà mai mitizzata: essa sarà, deve essere 'polo di attrazione ma "spesso le nuove proposte finiscono per emergere ai margini e fuori del partito e perciò stesso distaccate dai livelli reali del movimento e della sua strategia generale" (SEPPILLI 1975: 739). In effetti le manifestazioni operaie, il folclore e i tratti culturali di alcune manifestazioni non hanno mai acquisito un ruolo centrale, per esempio da rendere oggetto di

ricerca. Da questo punto di vista è il mondo contadino che resta oggetto di ispirazione. Non si fraintenda quanto provo a sottolineare: non si tratta di un immobilismo culturale e interpretativo ma solo dell'amore nostalgico e contraddittorio di un mondo del qual percepisce prima di altri drammi e insicurezza nel suo trasferirsi nella realtà urbana da una della quale la conoscenza era comunque compagna di vita e premessa di socializzazione delle generazioni successive.

Ancora una cosa vorrei dire a proposito degli studi sulla salute, con una doppia valenza, in quel percorso silenzioso Berlinguer-Seppilli: emergeva fin dagli anni '50 in Italia l'idea che la salute poteva avere un ruolo nel conflitto di classe. È un ruolo a lungo non considerato da tanti nella sua sostanzialità almeno fino allo svilupparsi di una serie di conflitti in fabbrica a tutela della salute operaia e nella stessa professione medica (MACCAGARO 1972), ma che aveva già avuto centralità nei percorsi del movimento operaio almeno da una serie di pagine, drammaticamente belle, di Engels nel suo volume sulla classe operaia in Inghilterra (ENGELS 1845), o in alcuni passaggi de *Il Capitale* (MARX 1886).

È qualcosa che è stata parte sostanziale della vita di Tullio, accompagnando vicende, sentimenti, contraddizioni che faranno parte della sua persona, guidandola, condizionandola, articolandone spesso percezioni e manifestazioni.

Tullio ha indubbiamente contribuito in più modi, nel suo confronto e impegno culturale in un lavoro, a più voci e presente nel tempo in più ambiti sociali teso a oggettivamente a contrastare quello che Marx aveva chiamato 'il genocidio pacifico'<sup>20</sup> o ogni forma di organizzazione dall'alto delle masse tesa a strappare loro coscienza e consapevolezza di carattere, condizioni, diritti legati alla salute. Interpreto in questo modo le radici e lo sviluppo dell'antipsichiatria, o della critica all'assetto psichiatrico, come la radice welfarista, più o meno oggettiva, dell'impegno per la salute, critica comunque dell'intervento statale in questa direzione. Anche in questo caso, nota a margine, una lezione metodologica, una lezione sulle metodologie, eterogenee, spesso estranee a una tradizione, che son state strumento di conoscenza, elaborazione, trasformazione.

E intorno a questo, con valenze specifiche individuali, mi pare cresciuta intorno a Tullio, una nuova generazione di alta qualità di allievi, autrice, insieme a lui, nella Fondazione Celli come al suo esterno, a livello universitario di un approfondimento senza precedenti degli studi. È un risvolto che testimonia ancora una volta generosità ma anche capacità didattica e

scientificamente questa capacità di formare, di far crescere 'la voglia di studiare' sempre più strana in una università che sembra invece essere strutturata per l'obiettivo opposto. Spesso rischiamo di dare per scontato quanto accade intorno a noi e finiamo per restare indifferenti a controtendenze, aggregazioni, estrinsecazioni che pure manifestano 'dissonanze' rispetto alla realtà.

Così la vita quotidiana fa correre gli anni, ma la sua grandezza, spesso non compresa, è nella nitidezza delle immagini dei ricordi, quelli che 'ci sono dovuti' perché più 'nostri: in tanti abbiamo amato e ricordiamo Tullio perché era Tullio, altri hanno bistrattato e sottovalutato Tullio perché non gli hanno perdonato di essere Tullio Seppilli.

## Note

<sup>(1)</sup> Pubblichiamo qui la conferenza tenuta da Raffaele Rauty, già ordinario di sociologia, il 7 novembre 2019 presso la Fondazione Orintia Carletti Bonucci di Perugia (<http://www.fondazione-carlettibonucci.it/>), nel quadro del ciclo 2019 di Seppilli lectures ideato e introdotto da Giovanni Pizza.

<sup>(2)</sup> George Simenon scrive nell'aprile del 1939 al suo maestro e amico, André Gide: «Caro Maestro e caro amico, non credo di stupirla dicendole che non sono mai stato così preso dal panico in vita mia [...] sento verso di lei l'obbligo di render conto di me stesso, cosa molto più difficile che dar ragione di un personaggio, quasi impossibile. Non è forse vero che tutto si può conoscere, tranne se stessi?» (SIMENON, 1939). Parlare dell'altro e/o con l'altro costringe comunque la narrazione a parlare anche di sé e con sé, coinvolgendo memoria e percorsi di vita, in un rapporto nel quale sensi e ricordi si fanno determinanti, disvelando il percorso, spesso latente, che, con la parola e il silenzio, o il loro plurale, è stato costruito.

<sup>(3)</sup> Lezione Il Contributo dell'Antropologia Culturale oggi, tenuta il 15 novembre 2013 nell'Università di Lecce ospite della Cattedra di Antropologia Culturale del prof. Eugenio Imbriani; parteciparono, oltre ovviamente a Imbriani, Andrea Carlino, Piero Fumarola, Raffaele Rauty. In quell'occasione Tullio, ottantacinquenne, tenne la sua lezione parlando per circa 75 minuti, al solito, senza neanche un foglio davanti.

<sup>(4)</sup> «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza», Marx, 1972, p. 13. Nel merito Seppilli aveva ricordato: «La proposta di identificazione del concetto antropologico di cultura con quello marxiano di coscienza sociale è stata elaborata da me e da Grazietta Guaitini Abbozzo nel capitolo La cultura come coscienza sociale: funzione socialità e storicità della cultura» (pp. 51-67) del nostro lavoro Schema concettuale di una teoria della cultura, Perugia, Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli Studi, 1975, 89 pp. (prima edizione 1972), e ripresa in modo più preciso nella mia relazione introduttiva Antropologia culturale, marxismo e movimento operaio, al ciclo di conferenze su "Antropologia culturale e marxismo", organizzato dalla sezione di Firenze dell'Istituto Gramsci (5 marzo-28 maggio 1974) (SEPPILLI 1975b: 167, 170).

<sup>(5)</sup> Certo nel tempo con progressivi approfondimenti significativi, anche sul versante del consumo; cfr. BERGER, BERGER 1977; e tra gli altri, decisamente significativi ed essenziali, DOUGLASS ISHERWOOD 1979; PASQUINELLI 2004; BERNARDI, DEI, MELONI 2011. Si ricordi che l'attività di raccolta di diari e biografie a Pieve Santo Stefano ha inizio, promossa da Saverio TUTINO nel 1984



(SILVESTRI 1986; TUTINO 1995; CANGI 2017).

<sup>(6)</sup> Intervento tenuto il 12 febbraio 1939 a una riunione nel Waldorf Astoria Hotel di New York organizzata dal Lincoln's Birthday Committee for Democracy and Intellectual Freedom. Tullio non dedica nel tempo molta attenzione alla antropologia classica, ma già in conversazioni fiorentine, alla fine degli anni '60, emerge la riflessione su Boas; all'epoca si propose alla Sansoni una mia traduzione di *The Primitive Mind*, proposta venuta meno, nonostante la disponibilità dell'editrice, per limiti, ahimè presenti, ed impegni diversi del proponente (poi BOAS 1979).

<sup>(7)</sup> Qui c'è anche forse la trasparenza dell'evidente esaurirsi di quel ruolo della borghesia nella sua incredibile capacità dissacratrice di fatto emergente nel processo di secolarizzazione.

<sup>(8)</sup> Ancora una volta una cosa comune, in Italia sono registrati circa 12,9 milioni di uccelli, 7,5 milioni di gatti, 7 milioni di cani, 1,8 milioni di piccoli mammiferi, cosa che acquisisce un significato specifico, probabilmente come in ogni vita, si arricchisce di episodi, immagini, che restituiscono una interazione specificamente ricca (Censis, 2019). Si tratta di un rapporto umano-animale che spesso rappresenta l'unico elemento di compagnia continua in una vita altrimenti solitaria. E' peraltro emblematico che negli anni della crisi gli unici due consumi che non sono calati, sono quelli di materiali informatici e degli alimenti per gli animali. Nel merito, alcuni anni fa telefonicamente Tullio, mentre parlavamo di cani, gatti, affetti, mi aveva confidato di avere insegnato circa otto parole-indicazioni alla sua gatta, che rispondeva costantemente a queste sue interazioni.

<sup>(9)</sup> Certo di dimenticare qualcuno, provo a ricordare gli allora presenti: Sergio Baldi, Lanfranco Caretti, Ettore Casari, Elio Conti, Furio Cerutti, Gianfranco Folea, Eugenio Garin, Giuliano Innamorati, Giorgio Luti, Giovanni Nencioni, Cesare Luporini, Carlo Alberto Mastrelli, Bruno Migliorini, Ernesto Ragionieri, Alessandro Ronconi, Paolo Rossi Monti, Antonio Santoni Rugiu, Roberto Salvini (era appena andato in pensione Roberto Longhi), Ernesto Sestan, Giovanni Setti Renato Treves, Ettore Vasa, Cesare Vasoli. Di tutti questi l'ultimo ad andarsene, il 19 maggio del 2019, è stato il logico e filosofo della scienza Ettore Casari.

<sup>(10)</sup> Giuseppe Bertolucci, Sandra Puccini, Giacomo Marramao, Omar Calabrese, Cristiano Camporesi, Siro Ferrone, Giuseppe Bertolucci (l'italianista), Lucilla Albano, Leonardo Paggi, Tamar Pitch, Simonetta Soldani, Mila Busoni, Tommaso Detti, Paola Falteri, Maurizio Torrini, Elvira Pajetta, Emanuela Cresti, Massimo Mugnai: qualche nome a caso, chiedendo scusa alle tante e ai tanti non citati.

<sup>(11)</sup> Referente nazionale della teoria marxista: era stata appena pubblicata una nuova edizione dell'*Ideologia Tedesca*, (MARX 1967), e il recente testo di Athusser su Marx (1965) ancora non tradotto in italiano, oggetto, insieme ad altri classici delle sue discussioni come delle sue lezioni.

<sup>(12)</sup> Luporini 1950. Forse sarebbe interessante analizzare il percorso di Società, la rivista nella quale ebbe luogo il dibattito, per verificare il rapporto tra assetto della Redazione e 'controllo' del suo percorso negli anni della sua edizione.

<sup>(13)</sup> Mi piace ricordare che tra il 1967 e il 1968 la cattedra di Tullio organizzò, con il coordinamento del dott. Andrea Binazzi, il primo seminario sulla condizione del Mezzogiorno, facendo proprie non solo le riflessioni interne alla tradizione popolare, ma anche all'attività di altri presenti nel Mezzogiorno, primo tra i quali Danilo Dolci. Nel merito va ricordato che una ripresa di discussione attenta dei comunisti sul Mezzogiorno dovrebbe essere datata a metà anni '70, con gli articoli su *Rinascita* almeno di Alfredo Reichlin e Giuseppe Vacca.

<sup>(14)</sup> E antico studioso di Angelo Celli (BERLINGUER 1957 e 1991).

<sup>(15)</sup> Credo nel tempo si debba riconoscere un processo di innovazione anche rispetto a questo settore nell'avvicinarsi delle generazioni degli studiosi e nella loro capacità di un rapporto positivo con il proprio passato e il proprio retroterra scientifico (cfr. da ultimo ALLIEGRO 2011;

DEI, FANELLI 2015; DEI 2018).

<sup>(16)</sup> In questo quadro il recupero della importanza della attenzione alla rappresentazione visiva delle manifestazioni culturali (SEPPILLI 1977) è di base per il successo del Festival dei Popoli di Firenze, del quale certo molti dei protagonisti attuali non conoscono le origini, e del quale Tullio fu a lungo tra i principali animatori e ispiratore, avendo chiaro lo sviluppo del ruolo metodologico della documentazione visiva.

<sup>(17)</sup> C'era una consapevolezza irradiata di una premessa interpretativa, disseminata nel materialismo storico, che spesso ancora sfuggiva: Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio.

<sup>(18)</sup> Non ricordo se nella direzione della casa editrice fosse già subentrato Federico Codignola o la dirigesse ancora Tristano; in quella serie interdisciplinare, nel settore Antropologia, pubblicano, tra gli altri, Francesco Aperi, Paolo Bartoli, Carla Pasquinelli, Tamar Pitch, Raffaele Rauty.

<sup>(19)</sup> Mi sia concesso di soffermarmi, nel ricordo a quale emozione, difficilmente collocabile in breve: La prima volta che, ancora studente, sono venuto a Perugia ospite di Tullio, stordito da tutti i libri dell'Istituto: un cappuccino in un giorno, cercando di perdere meno tempo possibile; o ospite di Tullio, sempre studente, e Liliana che mi porta Topolino a letto e mi rimbocca le coperte.

<sup>(20)</sup> La definizione, legata da Marx direttamente al 'consumo' della forza lavoro, trova articolazione in come nel tempo *fuori* dalla fabbrica, le varie forme dei lavori abbiamo investito in modi spesso impensabili e impercettibili i soggetti, maschi e femmine, 'rodandoli' per usare un termine caro a Giulio Maccacaro (Maccacaro, commensale della tavola culturale imbandita nel tempo in modo così significativo da Tullio. Nel rispetto ulteriore di un rapporto scientifico di una costante lealtà mantenuto da Seppilli, si deve ricordare la ripresa del tema da parte di Giovanni Berlinguer (BERLINGUER 1969: 69) e il suo riferimento al lavoro di Stefano Merli (1972), e al numero monografico di *Classe* (1978) dedicato allo stesso tema. Di recente il tema è stato ripreso in riferimento alla "afflizione sociale" che clima, malattie e i morbi possono avere nello stroncare popoli apparentemente invincibili (HARPER 2019).

## Bibliografia

- ALLIEGRO E.V. (2011), *Antropologia italiana: storia e storiografia, 1869-1975*, SEID, Firenze.
- ALTHUSSER L. (1965), *Pour Marx*, Maspero, Paris [ed. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967].
- BERGER B., BERGER P.L. (1977), *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna [ed. or. *Sociology. A Biographical Approach*, Basic Books, New York 1972].
- BERLINGUER G. (1957), *L'opera medica e sociale di Angelo Celli nel centenario della nascita (1857-1914)*, "Difesa sociale", Vol. 36 (2): 36-65.
- BERLINGUER G. (1970), *La politica della scienza*, Editori Riuniti, Roma.
- BERLINGUER G. (1991), *Angelo Celli*, in IDEM, *Storia e politica della salute*, Franco Angeli, Milano, pp. 119-144.
- BERNARDI S., DEI F., MELONI P. (2011) (a cura di), *La materia del quotidiano. Oggetti ordinari*

*nell'universo domestico*, Pacini, Pisa.

BOAS F. (1939), *The Intellectual Freedom, The American Teacher – WHN Broadcast Station*, pp. 175-177 in IDEM, *Race and Democratic Society*, Biblo and Tannen, New York, 1969.

BOAS F. (1979), *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari.

BRECHT B. (1963), *L'eccezione e la regola*, Einaudi, Torino [ed. or. 1930].

CANGI N. (2017), *Il progetto Impronte digitali e l'Archivio dei diari di Pieve Santo Stefano*, pp. 61-72 in BECHERUCCI A., CAPETTA F. (2016) (a cura di), *The Net: la rete come fonte e strumento di accesso alle fonti* (Atti del Convegno, Firenze, 25 febbraio 2016), Edizioni Storia e Letteratura, Roma.

CENSIS (2019), *Il valore sociale dei medici veterinari*, CENSIS, Roma.

*Il genocidio pacifico. Malattie di massa e capitale*, Dedalo, Milano 1978.

DEI F. (2018), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna.

DE MARTINO E., LUPORINI C. (1950), *Ancora "Sulla storia del mondo popolare subalterno"*, "Società", Vol. 6 (2): 306-312.

DOUGLAS M., ISHERWOOD B. (2013), *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Il Mulino, Bologna [ed. or. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, Basic Books, New York 1979].

ENGELS F. (1845), *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma [ed. or. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Wigand, Leipzig 1845].

HARPER K. (2019), *Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un impero*, Einaudi, Torino [ed. or., *The Fate of Rome*, Princeton University Press, Princeton 2017].

LUPORINI C. (1950), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", Vol. 6 (1): pp. 95-106.

MACCACARO G. (1972), *Lettera al presidente dell'Ordine*, "Sapere", vol. 80 (798) [1977]: 16-25.

MARX K. (1970), *La giornata lavorativa*, in IDEM, *Il Capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.

MARX K. (1972), *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

MERLI S. (1972), *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano, 1880-1900*, La Nuova Italia, Firenze.

PASQUINELLI C. (2004), *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra sè e la casa*, Dalai, Milano.

PIZZA G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

Seppilli T. et al. (1958), *La Antropologia Culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, pp. 235-253, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DI SCIENZE SOCIALI – CENTRO NAZIONALE DI PREVENZIONE E DIFESA SOCIALE (a cura di), *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna. Atti del Primo Congresso nazionale di Scienze Sociali* (Milano, 31 maggio - 2 giugno 1958), vol. I, Il Mulino, Bologna; ora pp. 53-73 in SEPPILLI T., *Scritti di Antropologia Culturale*, vol. I: *I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*, a cura di M. MINELLI, C. PAPA, Leo S. Olschki, Firenze 2008.

SEPPILLI T. (1962), *Condizioni attuali di vita e prospettive alternative negli orientamenti del mondo contadino*, Centro regionale per il piano di sviluppo economico dell'Umbria, Perugia.

SEPPILLI T. (1964), *Quadro di riferimento metodologico e modellistica dell'esodo contadino*, pp. 151-156, in CENTRO NAZIONALE DI PREVENZIONE E DIFESA SOCIALE (a cura di), *Il Polesine. Squilibri regionali e politica di piano: un'area di fuga nell'Italia settentrionale*, atti del convegno (Rovigo, 15-16 giugno 1963), Comunità, Milano.

SEPPILLI T. (1975a), *Tre poli di egemonia sul fronte del costume*, "Rinascita", 14 marzo 1975, pp. 35-36 (intervista a Ottavio Cecchi; ora pp. 733-739, in SEPPILLI T., *Scritti di Antropologia Culturale*, vol. II:

*La festa, la protezione magica e il potere*, Leo S. Olschki, Firenze 2008.

SEPPILLI T. (1975b), *La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali*, pp. xxix-xlv, in *Folk. Documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali*, Eri Edizioni, Torino 1977.

SEPPILLI T. (1977), *Il film di ricerca sociale: la prospettiva delle scienze dell'uomo*, Istituto di Etnologia e Antropologia Culturale, Perugia (edizione rivista di *Il film di ricerca sociale: la prospettiva delle scienze dell'uomo*, schema della relazione introduttiva al IX Colloquio internazionale del film etnografico e sociologico, Firenze, 12-15 dicembre 1962).

SEPPILLI T. (2003), *Antropologia medica "at home": un quadro concettuale e la esperienza italiana*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 8 (15-16), pp. 11-32.

SEPPILLI T. (2015), *Postfazione*, pp. 293-297, in RAUTY R. (a cura di), *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo Cultura Popolare e marxismo*, Mimesis, Milano

SILVESTRI F. (1986), *Pieve Santo Stefano. La giornata dei diari*, Arianna, Bologna.

TUTINO S. (1995), *L'occhio del barracuda, Autobiografia di un comunista*, Feltrinelli, Milano.

## Scheda sull'Autore

Raffaele Rauty si è laureato con Tullio Seppilli nel 1971 all'Università di Firenze con una tesi sulla cultura popolare e il marxismo. Docente di sociologia nelle Università di Perugia e Salerno, vi ha lavorato per 47 anni, insegnando Sociologia, Storia del Pensiero Sociologico, Individui, relazioni e interazioni sociali. Ha curato e pubblicato volumi sulla condizione giovanile, sulla realtà dei neri, sullo sviluppo della sociologia statunitense dalla Scuola di Chicago all'Interazionismo simbolico.

## Riassunto

*Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista*

In questo intervento, Raffaele Rauty rilegge il percorso antropologico di Tullio Seppilli (1928-2017) dal punto di vista di un sociologo. Il titolo di questa conversazione nasce nei giorni immediatamente successivi alla morte del Maestro, quando molti hanno ricordato e celebrato, sempre con sincero affetto, l'antropologo impegnato, il "principe degli antropologi", la sua presenza civile, il suo contributo allo sviluppo sociale, tra studi e ricerche su molteplici temi, in un percorso che culmina, dopo anni e anni di studio, nell'assiduo approfondimento dei temi della salute in seno alla Fondazione Angelo Celli per una Cultura della Salute, oggi presieduta da Cristina Papa. Ciononostante. L'autore intende qui dare il suo contributo ricordando come Seppilli abbia sempre ribadito la sua natura comunista e il suo legame diretto con il marxismo, un rapporto che non è mai venuto meno nelle sue analisi così come nelle sue proposte da quando ha riaffermato il principio marxiano. Anche se possiamo essere d'accordo o meno, dobbiamo prendere atto che questo era il suo pensiero, una parte costante e sostanziale della sua tradizione di vita, del suo modo di essere così come della sua attività di insegnamento e di ricerca, in una passione che presto divenne il suo significato quotidiano.

*Parole chiave:* Seppilli. socio-antropologia, Marx, impegno, insegnamento

## Resumen

*Tullio Seppilli, científico social marxista*

En esta charla, Raffaele Rauty relea el recorrido antropológico de Tullio Seppilli (1928-2017) desde el punto de vista de un sociólogo. El título de esta conversación nace en los días inmediatamente posteriores a la muerte del Maestro, cuando muchos recordaron y celebraron, siempre con sincero afecto, al antropólogo comprometido, al “príncipe de los antropólogos”, su presencia civil, su contribución al desarrollo social, incluyendo estudios e investigaciones sobre múltiples temas, en un recorrido que culmina, tras años y años de estudio, en el estudio asiduo de los temas de salud dentro de la Fundación Angelo Celli para una Cultura de la Salud, hoy presidida por Cristina Papa. No obstante. El autor pretende hacer aquí su aportación recordando cómo Seppilli siempre reafirmó su carácter comunista y su vinculación directa con el marxismo, relación que nunca faltó en sus análisis así como en sus propuestas desde que reafirmó el principio marxiano. Aunque podamos estar de acuerdo o no, debemos tomar nota de que éste fue su pensamiento, una parte constante y sustancial de su tradición vital, de su forma de ser así como de su actividad docente e investigadora, en una pasión que pronto se convirtió en su sentido cotidiano.

*Palabras clave:* Seppilli. socio-antropología, Marx, compromiso, enseñanza

## Résumé

*Tullio Seppilli, spécialiste des sciences sociales et marxiste*

Dans cette intervention, Raffaele Rauty relit le parcours anthropologique de Tullio Seppilli (1928-2017) du point de vue d'un sociologue. Le titre de cette conversation naît dans les jours qui suivent immédiatement la mort du Maître, quand beaucoup se sont souvenus et ont célébré, toujours avec une affection sincère, l'anthropologue engagé, le “prince des anthropologues”, sa présence civile, sa contribution au développement social, y compris des études et des recherches sur de multiples sujets, dans un parcours qui culmine, après des années et des années d'études, dans l'étude assidue des questions de santé au sein de la Fondation Angelo Celli pour une culture de la santé, aujourd'hui présidée par Cristina Papa. Néanmoins. L'auteur entend apporter ici sa contribution en rappelant comment Seppilli a toujours réaffirmé son être communiste et son lien direct avec le marxisme, un rapport qui n'a jamais failli dans ses analyses comme dans ses propositions puisqu'il a réaffirmé le principe marxien. Même si nous pouvons être d'accord ou non, nous devons prendre note que c'était sa pensée, une partie constante et substantielle de sa tradition de vie, de sa façon d'être ainsi que de son activité d'enseignement et de recherche, dans une passion qui est vite devenue son sens quotidien.

*Mots clés:* Seppilli. socio-anthropologie, Marx, engagement, enseignement



George R. Saunders

*L'“etnocentrismo critico”  
e l'etnologia di Ernesto de Martino*

Fabio Dei

---

---

PRESENTAZIONE

Nel 1995, su una rivista di antropologia di nome *Ossimori*, usciva la traduzione italiana dell'articolo di George R. Saunders, *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, corredata da commenti di Lia de Martino, Vittorio Lanternari, Luigi M. Lombardi Satriani, Daniel Fabre, Tony Galt, Dorothy L. Zinn e Tullio Seppilli. Lo riproponiamo qui come omaggio all'autore, scomparso nel settembre del 2020 dopo lunghi anni di infermità dovuti a una grave malattia (WHITE, LEVIN 2020). Nato nel 1946, Saunders è stato antropologo presso la Lawrence University di Appleton (Wisconsin) e ha frequentato a lungo l'Italia, svolgendovi ricerca sul campo ma producendo anche studi critici sulla tradizione antropologica di lingua italiana (SAUNDERS 1984). I suoi contributi sono stati importanti soprattutto nel campo dell'antropologia medica e della religione. Si segnala in modo particolare la monografia *Il linguaggio dello spirito*, frutto di una prolungata ricerca etnografica in due chiese evangeliche pentecostali nell'area fiorentina (SAUNDERS 2010; v. anche SAUNDERS 1988, 1995).

L'articolo su de Martino era uscito due anni prima sulla prestigiosa “American Anthropologist” (SAUNDERS 1993). Era uno dei pochi riconoscimenti internazionali al valore di un nostro “padre fondatore” e della tradizione di studi italiani più in generale. Ma soprattutto, Saunders ci invitava a rileggere de Martino sullo sfondo dei dibattiti contemporanei legati all'antropologia che in quegli anni molto ambigualmente si chiamava postmoderna: un'antropologia centrata sulla dimensione riflessiva, dialogica e interpretativa della ricerca, nonché sulla “scoperta” della soggettività del ricercatore stesso e delle implicazioni politiche e retoriche della sua pratica. Erano

esattamente i temi attorno ai quali l'esperienza di *Ossimori* si era costituita a inizio anni '90: un gruppo raccolto attorno all'insegnamento senese e romano di Pietro Clemente, che fin dal titolo denunciava le sue simpatie post-qualcosa, il desiderio di allontanarsi dalle basi positivistiche che ancora gravavano pesantemente sugli studi italiani, inclusi tutto sommato anche quelli marxisti che avevano dominato la precedente stagione degli anni '70 e '80. Un gruppo di cui facevo parte con entusiasmo. Saunders lo avevamo conosciuto al grande convegno internazionale su de Martino che si era svolto a Roma e Napoli nel dicembre del 2004, e ci era sembrato del tutto naturale proporre una versione italiana del suo testo e aprire su di essa un dibattito (la rivista usava il *format* del saggio commentato sul modello di "Current Anthropology").

La riproposizione attuale, venticinque anni dopo, non è solo d'occasione. Certo, rispetto a quel 1995 la letteratura secondaria su de Martino è oggi letteralmente esplosa, in campo non solo antropologico ma anche storiografico e filosofico: e la sua collocazione fra i maggiori intellettuali del Novecento italiano, sullo stesso piano di un Croce o di un Gramsci, che allora solo pochi arditamente proponevano, sembra oggi largamente condivisa. Per non parlare del fatto che le traduzioni in lingua inglese e francese, di cui nel dibattito su *Ossimori* si lamentava la mancanza, si sono alla fine rese disponibili (anche per iniziativa di alcuni partecipanti al dibattito stesso, come Dorothy Zinn e Daniel Fabre). Malgrado ciò, è interessante tornare a immergersi nel clima delle discussioni di quegli anni, anche per capire meglio le direzioni che l'antropologia ha preso successivamente; e un intrinseco valore mi pare presentino i testi di commento di autori oggi scomparsi, come Lanternari, Fabre e ovviamente, per *AM*, Seppilli. L'intervista di quest'ultimo fa i conti non solo con de Martino, in un modo sistematico che si ritrova raramente nelle sue pubblicazioni (ad esempio con una estesa critica al concetto di "crisi della presenza"), ma puntualizza e distingue con molta chiarezza la propria posizione marxista rispetto al radicalismo più soggettivista e "neorelativista" che veniva in quegli anni dal mondo accademico anglofono.

Personalmente, c'è soprattutto un aspetto che mi colpisce nella rilettura di questo dossier che avevo al tempo curato. L'antropologia "postmoderna" o riflessiva di cui Saunders vede in de Martino un misconosciuto precursore sembra includere indifferentemente Clifford Geertz e gli indirizzi ermeneutici; il gruppo di *Writing Culture*, con il suo accento sulla scrittura come mediatrice del sapere antropologico; le prospettive "critiche", sia neomarxiste che foucaultiane, che si focalizzano invece sulla dimensione



del potere e sulla violenza epistemologica che accompagna ogni incontro etnografico. Insomma, punti di vista che nei vent'anni successivi si divaricheranno in modo radicale. Lo stabilizzarsi del campo degli studi post-coloniali ha prodotto una riclassificazione dell'approccio interpretativo come il nemico da combattere, dell'ermeneutica “culturalista” come una pericolosa dissimulazione dei reali rapporti di potere; mentre la tematica della soggettività è stata ricondotta alla dimensione della “soggettivazione”, di come cioè il “potere” (in un senso più metafisico che storico del termine) produce agenti sociali prони al suo dominio. Immagino che Saunders avrebbe difficoltà a riconoscere in questo quadro le caratteristiche dell'etnologia critica che attribuiva a de Martino. Il concetto stesso di presenza non vi trova più alcun posto; l'etnocentrismo critico diventa etnocentrismo e basta, e de Martino che altro può essere se non l'ennesimo “europeo maschio bianco morto”, prigioniero delle sue ossessioni per le fedeltà culturali di una storia che non esiste più?

Rileggere Saunders ci riporta a una fase in cui questa scissione non si era ancora prodotta, e si cercava ancora di parlare insieme di “potere” e di “significato”. Gli studiosi italiani della vecchia generazione che commentano Saunders mostrano un certo sospetto verso l'operazione da lui proposta. Ne apprezzano la considerazione per la tradizione di studi italiani ma prendono le distanze da un “postmodernismo” che appariva come un'ambigua moda intellettuale del momento; o dal rischio, come dice Tullio Seppilli, che de Martino venga attualizzato come precursore del “pensiero debole”. Chi si ricorda più del “pensiero debole”? Era la versione italiana di una filosofia pragmatista e anti-fondazionalista, che si accompagnava alla crisi del marxismo e che pareva ad alcuni una ambigua ideologia della “fine della storia”, capace di legittimare il disimpegno e la fine della lotta di classe. Ma ben altre ideologie avrebbero in seguito supportato la svolta neoliberista delle politiche mondiali: mentre sul versante della “resistenza” la lotta di classe è stata scalzata non certo dalla critica ai Grandi Racconti e alle filosofie della storia, bensì dal loro ritorno sotto forma di radicalismo identitario. Forse proprio in queste, più che nel “pensiero debole”, Seppilli avrebbe visto oggi l'esempio più chiaro di quel pericolo di confusione fra scienza e ideologia che denuncia nella conclusione della sua intervista-commento a Saunders. Il pericolo, insomma, di un riduzionismo che pretende di smascherare ogni forma di conoscenza come effetto collaterale del potere – rispetto al quale l'etnocentrismo critico, e il solido storicismo che Seppilli eredita da de Martino, possono rappresentare solidi argini.

## Bibliografia

- SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-66.
- SAUNDERS G.R. (1993), *Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino*, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.
- SAUNDERS G.R. (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, "American Ethnologist", Vol. 22 (2): 324-40.
- SAUNDERS G.R. (2010), *Il linguaggio dello spirito: il corpo e la mente nel protestantesimo evangelico*, traduzione di A. Talamonti, Pacini, Pisa.
- SAUNDERS G.R. (1988) (ed.), *Culture and Christianity: A Dialectics of Transformation*, Praeger, Westport.
- WHITE G., LEVIN O. (2020), *George R. Saunders*, "Anthropology News": <https://www.anthropology-news.org/articles/george-r-saunders/>.

George R. Saunders

---



---

### L'“ETNOCENTRISMO CRITICO” E L'ETNOLOGIA DI ERNESTO DE MARTINO\*

Per quanto poco noto al di fuori di Italia e Francia, Ernesto de Martino (1908-1965) è uno dei pensatori più profondi, originali e stimolanti dell'antropologia novecentesca. In Italia è considerato come un padre fondatore, della stessa grandezza di un Franz Boas o di un Claude Lévi-Strauss. La sua opera ha stimolato un intero filone di studi nell'ambito dell'antropologia

---

*Ringraziamenti.* Questo saggio è stato preparato originariamente per la sessione "Disincanto culturale nell'antropologia dell'Europa: rendere produttive le tensioni", nel quadro del Meeting annuale dell'*American Anthropological Association*, New Orleans, Dicembre 1990. Sono grato a Richard Handler, Roger Keesing e Paul Rabinow, e in modo particolare a Sally Uhl e Donna Muncy, organizzatrici della sessione. Vincenzo Padiglione, dell'Università di Roma, mi ha aiutato enormemente a correggere certe ingenuità nella mia lettura di de Martino, oltre che mettermi a disposizione la sua amicizia e la sua ospitalità. Il professor Mario Gandini, della Biblioteca Comunale Giulio Cesare Croce in San Giovanni in Persiceto mi ha fornito un inestimabile aiuto bibliografico. La mia collega Karen Carr, del dipartimento di Studi Religiosi alla Lawrence University, è stata di grande aiuto nell'individuare alcuni passaggi rilevanti da *Essere e tempo* di Heidegger e nello spiegarne il significato. Un ringraziamento va anche a Clara Gallini, Tony Galt, Carlo Ginzburg, Vittorio Lanternari, Mariella Pandolfi, Carla Pasquinelli, Anna Schutte e Tullio Tentori per suggerimenti, aiuti e incoraggiamenti di vario tipo. Sono grato anche a due anonimi recensori di *American Anthropologist*, che hanno proposto rilievi critici estremamente costruttivi. Ogni residua stupidaggine è dovuta interamente alla mia testardaggine, alla crisi di mezza età e al relativo malessere.

culturale, del folklore e della storia della religioni, studi dedicati in gran parte alle aree povere e marginali dell'Italia stessa.

de Martino è interessante sia per i temi che tratta, sia per gli approcci teoretici, eclettici e creativi, che utilizza nelle sue analisi. Ad esempio i suoi studi sulla morte, sui rituali funerari, sulla “crisi della presenza” (1948, 1956, 1958, 1977) ci presentano una originalissima antropologia filosofica incentrata sul problema dell'esserci, e radicata nel pensiero di Heidegger ed Hegel. I lavori sulla magia e sul fascino o malocchio (1948, 1959), con la loro enfasi sul lavoro culturale di “destorificazione”, sono invece esempi di etnografia eccezionalmente ricca e ben costruita. La formazione di de Martino, avvenuta con il filosofo e storico idealista Benedetto Croce, lo condusse ad affrontare in modo assai raffinato il problema della storizzazione della vita e dell'esperienza di quelli che erano stati genericamente definiti “popoli senza storia” (DE MARTINO 1941, 1948, 1949, 1953-54, 1976), anticipando di molti anni la riscoperta della storia nell'etnologia americana (ROSEBERRY 1989, WOLF 1962). I suoi scritti sulla possibilità di un folklore progressivo (1949, 1976) e sulla coscienza politica delle classi più povere rappresentano discussioni assai incisive dei problemi teoretici sollevati da Marx e Gramsci. Il suo studio d'*équipe* sul tarantismo, un culto estatico di guarigione diffuso nella Penisola Salentina, nell'Italia meridionale (1961), è un classico metodologico, che riunisce i contributi della psicologia, dell'etnomusicologia, dell'antropologia e della storia delle religioni. Alla base di quasi tutto il suo lavoro vi è il profondo interesse per il potere, a tutti i suoi livelli: potere dell'individuo nei confronti della propria “presenza” in un dato contesto sociale ed esistenziale, potere dei gruppi l'uno rispetto all'altro, e potere dell'intellettuale nei confronti di tali gruppi e del contesto politico.

George Stocking ha osservato che “in momenti critici della formazione (o della riforma) di una disciplina, sono certe figure creatrici-di-modelli (*pattern-making*) a costruire le fondamenta e a scrivere le regole della ricerca successiva, incorporando nei loro sforzi eroici i fondamentali valori metodologici della disciplina” (*ivi*: 208). Certamente de Martino è stato una di queste figure creatrici-di-modelli. Nel presente articolo, mi concentrerò su un singolo terna che percorre tutta la sua opera, un approccio metodologico cui ci si riferisce di solito con l'espressione “etnocentrismo critico”. Per quanto vi siano molti aspetti del lavoro demartiniano meritevoli di attenzione, questo sembra particolarmente vicino al nostro attuale momento storico: un momento che vede l'antropologia impegnata a riflettere sui modi in cui le proprie stesse prospettive sono collocate in contesti

culturali, e in cui il problema delle relazioni tra antropologo e Altro assume un ruolo centrale. Quella di de Martino è un'opera fortemente compatta, con una notevole coerenza interna ed unità tematica: per questo, almeno di passaggio, toccherò altri importanti aspetti della sua antropologia. Devo però notare ancora una volta che de Martino è stato un pensatore straordinariamente complesso, e in questo articolo non ho alcuna pretesa di affrontare con completezza concetti così originali come quello di "crisi della presenza" (vedi su questo punto SAUNDERS 1995).

### *La formazione con Benedetto Croce*

Ernesto de Martino è nato a Napoli nel 1908 e morto a Roma nel 1965. La sua carriera intellettuale attraversa dunque un periodo drammatico della storia politica italiana: dai primi anni del fascismo, alla Seconda guerra mondiale, fino ai movimenti socialisti del dopoguerra. I tentativi di porre in relazione il de Martino uomo con la sua opera sono al tempo stesso illuminanti e deludenti, poiché talvolta emergono più contraddizioni che coerenze (DI DONATO 1989): ma forse è proprio la complessità del suo impegno in questa difficile situazione storica che ha stimolato un lavoro tanto creativo.

All'università di Napoli de Martino seguì un corso di studi classici, lavorando con lo storico Adolfo Omodeo e laureandosi in lettere nel 1932. Successivamente entrò a far parte del circolo intellettuale di Croce a Bari ed a Napoli: inoltre, divenne discepolo di Raffaele Pettazzoni, uno storico delle religioni con forti interessi etnologici (TENTORI 1979: 104 ss.). de Martino subì anche l'influenza del suocero, Vittorio Macchioro, un ebreo che in seguito a un'esperienza mistica durante la guerra si era convertito prima al cattolicesimo, poi al protestantesimo valdese, poi di nuovo al cattolicesimo. Macchioro si dedicò professionalmente all'archeologia e alla museografia, studiando in particolare antichi fenomeni religiosi di carattere mistico (DI DONATO 1989).

Tuttavia, per comprendere la formazione del pensiero demartiniano dobbiamo concentrarci prima di tutto sulla figura di Benedetto Croce (1866-1952), che insieme ad Antonio Gramsci è stato il più influente intellettuale italiano del Novecento (BERNARDI 1990: 2). Croce fu uno studioso indipendente, che godette di straordinario prestigio ed influenza non solo nel campo della filosofia e della storia, ma anche dell'arte, della letteratura e persino della politica. A 44 anni fu nominato senatore a vita. Fu tra gli

intellettuali che si schierarono più apertamente contro il fascismo: ma il prestigio di cui godeva nella società italiana gli consentì di mantenere piena libertà negli anni di Mussolini. Per almeno cinquant'anni, Croce è stato il nome con cui ogni studioso in Italia doveva confrontarsi. Si può anche ritenere che la sua prospettiva idealista abbia svolto un ruolo fondamentale nell'indirizzare l'attenzione dei marxisti italiani (incluso Gramsci) più sulla cultura che sull'economia politica.

Seguendo David Roberts, sintetizzerò gli elementi essenziali dello storicismo di Croce nei seguenti tre punti:

- 1) l'accento posto su una radicale immanenza, o antitrascendenza;
- 2) “una forma di idealismo filosofico relativamente mondana”;
- 3) la sottolineatura della storicità radicale della vita umana (ROBERTS 1987: 57).

Con “immanenza radicale”, Roberts intende dire che per Croce il mondo umano è l'unico legittimo campo d'interesse della filosofia e della storia. Croce usa il termine spirito per caratterizzare la coscienza di un momento storico, e vede la storia come una “lotta per la libertà”; ma con questo linguaggio egli non intende certamente riferirsi a qualcosa di metafisico, all'intervento divino, e neppure a leggi generali di ordine sociale, come il progresso e simili (vedi anche CAPONIGRI 1955: 169-77, CROCE 1941: 59-62). A Croce non interessa né il metafisico né il naturale, se non in quanto essi sono compresi, categorizzati, percepiti e descritti nel linguaggio e nel pensiero umano. In gran parte della sua opera, non sarebbe irragionevole tradurre “spirito” come “cultura”.

Questo mondo umano, per Croce, è storia realizzata; e per comprendere il mondo umano la storia particolaristica è *tutto ciò che abbiamo a disposizione*. Croce accolse la concezione dualistica radicata nella filosofia tedesca, secondo cui la comprensione scientifica si distingue dalla comprensione dei fenomeni umani, essendo quest'ultima di più alto ordine. “La storia si occupa del particolare, dell'unico, dell'irripetibile”, dice Roberts parafrasando Croce (*ivi*: 38); e la vita umana, in ogni luogo e in ogni tempo, può esser compresa solo come la realizzazione unica di tutto il passato di quella particolare situazione. Di più: la comprensione del passato è una forma d'arte, e “l'arte è una forma della conoscenza, la modalità di conoscenza del particolare” (ROBERTS 1987: 39). I fatti storici non possono mai illustrare verità metafisiche o scientifiche; piuttosto, il loro significato sta soltanto nel modo in cui essi costruiscono il mondo in un particolare momento e in un particolare ambiente umano.

Scopo dell'impegno intellettuale di Croce era dunque scoprire questi significati – questo spirito – attraverso la storicizzazione di particolari istituzioni, eventi ed azioni umane. Per citare ancora la sintesi di Roberts: «la realtà non è altro che la storia, intesa come un unico grande particolare che cresce su se stesso nel tempo; cresce con le risposte che gli individui danno ad ogni situazione data, creando con ciò una nuova realtà» (ROBERTS 1987: 68). Lo storicismo è l'arte di scoprire quella particolare realtà, non la scienza delle sue relazioni con altri livelli di realtà o con astrazioni quali evoluzione, progresso, natura umana e simili.

In *Filosofia e storiografia* (1949), Croce introduce una distinzione netta e (almeno per la sensibilità contemporanea) sorprendente: quella tra i popoli “moderni”, ai quali si riferisce come “umanità”, e le società “primitive”, che chiama “natura”. Come Croce si esprime, «fra uomini che ne sono attori [della storia] e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia e uomini della natura (*Naturvolker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli...» (CROCE 1949: 247)<sup>1</sup>. Croce è più esplicito e diretto forse di ogni altro studioso del suo tempo nell'affermare che di fatto gli Altri sono “senza storia”. Se i nostri tentativi di “inumanamento dei selvaggi” falliscono, egli afferma, “in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà?” (*ivi*: 248)<sup>2</sup>. Questa lotta per la libertà, nel senso hegeliano del conseguimento della consapevole capacità di fare distinzioni e di agire di conseguenza, è centrale nell'opera di Croce e lo sarà più tardi, anche se in modo alquanto diverso, in quella di de Martino.

de Martino crebbe intellettualmente sotto la guida di Croce, pur passando gran parte della sua carriera di studioso in polemiche sottili e talvolta ambivalenti con le posizioni del maestro sulla società primitiva e sulle classi subalterne della stessa Italia. L'influenza di Croce è evidente nel primo

<sup>(1)</sup> Avulsa dal più ampio contesto dell'opera di Croce, questa citazione può risultare fuorviante, dal momento che implica un tipo di razzismo estraneo a gran parte del suo pensiero. Tuttavia, essa rappresenta bene la sua convinzione che le società “primitive” sono in un certo senso astoriche e presentano scarso interesse per l'analisi storica.

<sup>(2)</sup> «Scrivere la storia – come ha notato una volta Goethe – è un modo per liberarsi dal passato. Il pensiero storico lo trasforma in proprio materiale o lo trasfigura in proprio oggetto, e scrivere la storia ci libera della storia» (CROCE 1941: 44). La lotta per la libertà è così in parte il tentativo di scrivere questa storia, e per Croce l'idea che la storia possa esser scritta nelle società primitive è assurda.

importante lavoro di de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, uscito nel 1941. In quest'opera, de Martino critica gli approcci etnologici dominanti nella prima parte del secolo, in particolare quelli di Lévy-Bruhl e Durkheim, per la loro mancanza di prospettiva storica e per i loro obiettivi generalizzanti. Gli approcci naturalistici (o positivistici, o scientifici) tendono, per de Martino, a disumanizzare i soggetti, nel senso che negano loro ogni possibilità di svolgere il ruolo di autori e agenti della storia; lo storicismo, al contrario, cerca esplicitamente di mettere in evidenza proprio questo ruolo di agenti.

Nel suo primo libro, tuttavia, de Martino prefigura anche il proprio specifico punto di vista, distinguendosi in qualche modo da Croce. Anzitutto, egli è esplicitamente interessato a storicizzare l'Altro, applicando lo storicismo crociano all'analisi delle «civiltà a noi più lontane» nel tempo, nello spazio e nell'ethos (DE MARTINO 1941: 8). In secondo luogo, uno degli obiettivi di questo tentativo – che difficilmente un antropologo può considerare paradossale – è «l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione» (*ivi*: 12). Questa è una prima formulazione dell'etnocentrismo critico<sup>3</sup>; e nello stesso paragrafo de Martino la connette a un ulteriore interesse che lo occuperà costantemente: «La civiltà moderna ha bisogno di tutte le sue energie per superare la crisi che attraversa» alla metà del ventesimo secolo. de Martino era già un attivista nella battaglia per la cultura politica italiana, ma la crisi cui si riferisce qui è qualcosa di più rispetto al fascismo e alla guerra – è una crisi endemica, anche se prende forme diverse a seconda del momento storico e del contesto culturale. Si tratta, soprattutto per i contadini e i braccianti che più tardi tanto lo interessarono, di una crisi della presenza, del rischio esistenziale di non esserci, sia in senso letterale (tramite la morte) sia funzionale (tramite la perdita di quella coscienza che rende capaci di dar forma alla storia, piuttosto che restare soggetti passivi delle azioni degli altri).

La crisi della civiltà moderna è la giustificazione morale dell'etnocentrismo critico, della posizione che riconosce lo scopo principale della ricerca antropologica nel volgersi a riflettere su noi stessi e sulla nostra situazione. de Martino non si riferisce solo all'esame della cultura occidentale contem-

<sup>(3)</sup> Un numero speciale della rivista *La ricerca folklorica* (13, 1986) esplora con ampiezza una serie di temi collegati all'etnocentrismo critico nell'opera di de Martino. Si vedano in particolare gli articoli di Signorelli, Lanternari, Massenzio, Pasquinelli e Carpitella. La bibliografia curata in quello stesso numero da Gandini è uno strumento essenziale per la ricerca su de Martino. Anche l'epistolario curato da Angelini (1991), insieme all'introduzione dello stesso curatore, è molto utile a comprendere i rapporti di de Martino con la propria cultura e con la disciplina antropologica.

poranea raffrontata alle altre culture: piuttosto, si riferisce alla riflessione critica sulle categorie stesse della nostra analisi, e al riconoscimento che queste categorie derivano dai nostri etnocentrici valori culturali. L'obiettivo ultimo non è dunque soltanto la comparazione tra culture, ma la ristrutturazione dell'analisi culturale. de Martino, probabilmente, non si sarebbe per molti versi riconosciuto nel movimento contemporaneo dell'antropologia interpretativa, interessata alle modalità di costruzione della cultura all'interno della scrittura etnografica (CLIFFORD, MARCUS 1986, CRAPANZANO 1987, MARCUS, FISHER 1986, ROSALDO 1989); tuttavia, il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90<sup>4</sup>.

### *Azione politica e teoria della cultura*

L'anno della pubblicazione di *Naturalismo e storicismo*, il 1941, fu anche quello in cui cominciò a prender forma definita l'attivismo politico di de Martino. Egli fu tra i protagonisti della formazione di un comitato antifascista a Bari nel 1941 e, nell'anno successivo, della nuova coalizione politica denominata Partito d'Azione. Nel 1945 aderì al Partito Socialista Italiano di Unità Proletaria (PSIUP), poi al Partito Socialista, e nel 1930 si iscrisse al Partito Comunista (GANDINI 1972: 224). Nei lavori che cominciò a pubblicare dopo la fine della guerra, è abbastanza chiara l'influenza delle sue convinzioni politiche sul suo approccio di studioso.

In Italia, gli anni immediatamente successivi alla guerra furono difficili ma anche entusiasmanti. Come nota Pasquinelli (*ivi*: 1), furono "anni di acuto disagio sociale, di duri scontri politici, di accese battaglie sindacali, insomma gli anni che videro il braccio di ferro tra la difesa della democrazia uscita dalla lotta di liberazione e il compiersi della restaurazione capitalistica". Sul piano della politica nazionale, la lotta per l'egemonia politica era tra il partito della Democrazia Cristiana, relativamente conservatore e sostenuto dagli Stati Uniti, e il Partito Comunista. A livello di base, sostiene

<sup>(4)</sup> Vincenzo Padiglione mi ha fatto osservare come l'opera di de Martino sia vicina all'antropologia critica statunitense di fine anni '60 e dei primi anni '70 (come ad esempio SHOLTE 1974, DIAMOND 1974 ed altri contributi inclusi in HYMES 1974), più di quanto non lo sia a opere recenti come *Writing Culture* (CLIFFORD, MARCUS 1986) e *Anthropology as Cultural Critique* (MARCUS, FISHER 1986). Sono in parte d'accordo, soprattutto in quanto de Martino, pur concentrandosi sulle relazioni di potere, non sembra particolarmente interessato ai problemi della "voce", dello stile di presentazione della scrittura etnografica e così via. D'altra parte, il modo assai raffinato in cui tratta la riflessività mi sembra molto più prossimo agli anni '90 che non agli anni '60.



Pasquinelli, le lotte dei contadini per la terra, e in particolare le drammatiche occupazioni dei latifondi, portavano gli intellettuali a concentrare l'attenzione sul Sud rurale, suscitando ampi dibattiti sulla stratificazione di classe e sulla cultura subalterna.

D'altra parte, questi furono anche anni di profonda preoccupazione per il carattere della natura umana e per le sue relazioni con la cultura, in particolare con la cultura politica. Il freudiano *Il disagio della civiltà*, col suo pessimismo intorno a questi temi, viene subito in mente come predecessore di quelli che Carlo Ginzburg ha definito “libri dell'anno zero” (*ivi*: 239 e comunicazione personale): una serie di opere pubblicate tra il 1939 e il 1944 da autori come Theodor W. Adorno, Carlo Levi, Marc Bloch e Raymond Queneau, e che “presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo), provocati dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti” (*ivi*: 239). A tali temi de Martino era fortemente interessato.

Alla fine della guerra, de Martino si trovò a lavorare come segretario della Federazione Socialista di Bari, cercando di organizzare i braccianti nell'azione politica. Più tardi, egli scriverà di questo periodo (richiamando la contrastante posizione di Croce, sopra citata):

Il primo incontro fra la civiltà occidentale e i “primitivi” dell'ecumene si compì attraverso i conquistatori, i commercianti, i missionari, i funzionari coloniali: e non sostanzialmente diverso fu l'incontro fra lo Stato italiano e l'etnos del Mezzogiorno e delle isole, il dolorante mondo dei suoi contadini e dei suoi pastori. Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un “compagno”, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie [...] che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore [...] L'esser fra di noi “compagni”, cioè l'incontrarci per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituiva una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica, cioè al fine di rammemorare anche quella loro storia passata che non poteva in modo immediato essere attuale e comune, e che, in ogni caso, era da ricacciare lontano, e da sopprimere (DE MARTINO 1953: 318-9).

Dalla prospettiva degli anni '90, questo passo riflette sentimenti che sembrano al tempo stesso arroganti, nobili, e pieni di ambivalenza. de Martino intendeva esplicitamente fondere i propri interessi di studioso con il proprio impegno politico. Di più: voleva concentrarsi sul proprio rapporto con gli Altri che erano oggetto della sua ricerca, e riflettere sulla possibilità di dar vita a una cultura comune, che accomunasse cioè le *élites* culturali e intellettuali, come lui e i suoi colleghi, con i poveri ed illetterati proletari delle campagne. A questo punto, però, de Martino vedeva ancora la cultura

subalterna come un impedimento in senso conservatore ad una efficace azione solidale. Voleva i contadini ed i braccianti come compagni nella lotta per il mutamento, e tuttavia, come Croce (e forse, peraltro, come lo stesso Marx), lamentava che essi si trovassero, di fatto, fuori dalla storia.

Il passo in questione è retrospettivo, scritto nel 1953, quando de Martino si volgeva a riconsiderare quei primissimi anni del dopoguerra. Era stato in effetti un periodo per lui molto intenso, nell'attività di studioso come in quella di politico. Nel 1948, aveva pubblicato un importante studio storico ed etnologico dal titolo *Il mondo magico*. Il libro, che pure contiene alcune originali osservazioni etnografiche, è soprattutto una rassegna critica e filosofica delle teorie etnologiche sulla magia. La sua cornice, ancora una volta, è rappresentata dall'etnocentrismo critico (anche se de Martino non usa questo termine; cfr. CASES 1973: XI, GALLINI 1986). Nella *Prefazione*, de Martino afferma esplicitamente che "il compito dell'etnologia storicistica consiste nel... porre problemi la cui soluzione conduca all'allargamento della "autocoscienza della nostra civiltà" (*ivi*: 13).

Quest'opera si concentra per la maggior parte su pratiche magiche e sciamaniche del Terzo Mondo; tuttavia, sul piano analitico, essa ha invece per oggetto la moderna modalità del pensiero europeo, che non riesce a comprendere la magia e trova impossibile accettarla come reale. "Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo...cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto "ovvio" della irrealtà dei poteri magici", dal momento che «si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)» (*ivi*: 21-2). Forse, in un senso ancora più ampio, il libro riguarda la visione del mondo scientifica del ventesimo secolo (*ivi*: 70). Attenzione, però: de Martino non sta in alcun modo suggerendo di "farsi nativi", e di credere che gli sciamani riescano veramente ad evocare gli spiriti e a mutare il corso di una malattia umana. Anzi, uno dei suoi più grandi timori è proprio quello di cadere nell'irrazionalismo (ed in questo senso, egli resta fedele a Croce). Né, certamente, de Martino è un relativista morale: egli impiega apertamente i propri valori nella ricerca. Ciò che suggerisce, piuttosto, è una forma di riflessività nel senso più pieno del termine: la necessità di riconoscere che le assunzioni epistemologiche da cui partiamo sono esse stesse storicamente determinate; dunque, chiedersi perché noi non crediamo all'efficacia della magia è altrettanto importante (e interessante) che chiedersi perché altri ci

credono. La nostra comprensione della nostra propria visione del mondo può e deve essere approfondita, esaminandola in raffronto alle visioni del mondo degli altri. Ed “esaminare”, per de Martino, significa “storicizzare”.

Con il progredire del suo lavoro, de Martino si interessò sempre meno allo studio del “primitivo” nel Terzo Mondo e sempre più alla cultura dei poveri e dei diseredati dell'Europa, in specie dell'Italia meridionale. Il problema del rapporto tra studioso ed Altro assumeva nuove dimensioni quando entrambi si trovavano ad essere membri della stessa società (anche se appartenenti a classi sociali diverse). I testi da analizzare divenivano “folklore”, i soggetti le “classi subalterne”, e l'ispirazione teorica veniva non tanto da etnologi come Lévy-Bruhl quanto da Marx (filtrato attraverso Croce e Gramsci), Freud, i fenomenologi e gli esistenzialisti – vale a dire, teorici la cui opera affondava le radici nelle complessità della società occidentale stessa. In questo contesto, l'etnocentrismo critico finì per includere l'analisi delle relazioni interne alle società complesse dell'Occidente. Analisi cui conferiva particolare carattere d'urgenza l'idea della fine della civiltà come possibile esito dell'anno zero.

La pubblicazione degli scritti dal carcere di Antonio Gramsci, alla fine della guerra, ebbe un profondo influsso sul dibattito intorno alla cultura subalterna. Giornalista, critica culturale, filosofo e organizzatore politico, Gramsci era stato tra i fondatori del Partito Comunista d'Italia all'inizio degli anni '20. Nel 1926 fu imprigionato dal regime fascista. Morì alla sua uscita dal carcere nel 1937, ma in quegli 11 anni era riuscito a scrivere moltissimo, producendo un commentario filosofico sulla società contemporanea davvero notevole. I suoi *Quaderni del carcere* furono pubblicati in Italia a partire dal 1948. Solo più tardi le idee di Gramsci cominceranno ad entrare nel pensiero sociale degli studiosi non italiani, ma, nell'Italia del 1948, il loro impatto fu immediato e drammatico, e de Martino fu tra coloro che più ne sentirono l'effetto (GALLINI 1982: 97 ss.).

Gli aspetti del pensiero gramsciano che più ci aiutano a capire l'antropologia italiana del dopoguerra sono la sua reinterpretazione idealista di Marx (sviluppata in parte in una estesa analisi dello storicismo di Croce; v. GRAMSCI 1973), e i suoi brevi ma influenti scritti sul folklore (Gramsci 1974). Come Marx, Gramsci è interessato alla lotta di classe: ma egli si occupa più degli aspetti ideologici e culturali di questa lotta che non della struttura socioeconomica.

Dal punto di vista di Gramsci, il dominio di classe è esercitato non solo attraverso la coercizione fisica (o la minaccia di essa) da parte dell'apparato statale, ma anche attraverso il consenso "popolare" raggiunto nella società civile, specialmente nelle società capitalistiche avanzate dove l'educazione, i media, la legge, la cultura di massa etc. assumono un nuovo ruolo (BOGGS 1976: 17).

Gramsci rivolgeva così l'attenzione degli studiosi e dei critici della cultura occidentale verso la cultura stessa. Nelle *Osservazioni sul folklore*, ad esempio, egli invoca lo studio del folklore in quanto "concezione del mondo e della vita", implicita in grande misura, di determinati strati [...] della società, in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiali" (*ivi*: 215). Il folklore comprende elementi spontanei e creativi, anche se la gran parte di esso è superstizione (si noti la radice latina di questa parola, che significa letteralmente "stare sopra", come in una sopravvivenza di forme culturali arcaiche; cfr. GINZBURG 1985: 406). Studiarlo è essenziale, per Gramsci, al fine di incoraggiare "la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari", e di superare così "il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore" (*ivi*: 218).

Ritroviamo sensibilità e concezioni analoghe nel lavoro compiuto da de Martino nei primi anni del dopoguerra. Nel 1949, ad esempio, egli pubblicò un saggio dal titolo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Qui troviamo ancora una critica agli approcci naturalistici della scienza sociale borghese che, orientati come sono alla raccolta e alla classificazione dei materiali culturali, trattano l'esogamia, il totemismo e il tabù dell'incesto come se fossero oggetti da esporre in un museo, con scarsa attenzione ai loro significati. "Il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile" (*ivi*: 412). Dunque, per de Martino vi è una diretta connessione tra lo sfruttamento politico ed economico delle classi popolari e lo studio naturalistico della loro cultura (vedi anche CLEMENTE, MEONI, SQUILLACCIOTTI 1976). Compito dell'etnologia<sup>5</sup>, per de Martino, è piuttosto la storicizzazione della cultura popolare, nel senso (ancora con Croce) di studiare i significati in quanto

<sup>(5)</sup> In questo articolo uso quasi sempre il termine etnologia, piuttosto che quello più generale di antropologia, dal momento che l'Italia partecipa della vecchia tradizione francese e tedesca che riserva quest'ultimo termine, senza aggiunte, all'antropologia fisica. In Italia vi sono state anche importanti distinzioni fra "antropologia culturale" ed "etnologia", che tuttavia ignorerò in quest'articolo, poiché non sono particolarmente connesse ai temi in discussione; e anche perché mi sono sempre trovato in difficoltà con i colleghi italiani ogni volta che ho aperto bocca su questa particolare distinzione.

prodotti integralmente storici. Una simile storicizzazione apre la possibilità dell'azione sociale e del progressivo mutamento culturale.

Tali significati sono intrinsecamente collegati alla struttura di classe; ma de Martino, come Gramsci (cui fa costante riferimento in quest'articolo), è interessato prima di tutto alla dimensione culturale dei rapporti di classe. Egli considera il folklore come una forma di cultura essenzialmente conservatrice e mistificante, che rinchiude la povera gente nell'orizzonte della magia e si rivela una soluzione abnorme e controproducente ai loro problemi. La storicizzazione della cultura popolare, dunque, svolge prima di tutto un compito di “profilassi” – vale a dire, aiuta le classi popolari ad evitare di collaborare involontariamente al loro stesso sfruttamento. “Magia e superstizione, mentalità mitica, modi primitivi e popoleschi di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un immenso potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti, al fine di mantenere la loro egemonia minacciata” (*ivi*: 421). In particolare, de Martino nota come in Germania i nazisti avessero usato le tradizionali concezioni popolari sul sangue per promuovere un programma politico razzista.

In tal modo, de Martino riflette il dilemma dell'intellettuale simpatetico che vuole aiutare i poveri, ma di fatto ha sentimenti perlomeno ambivalenti verso le loro idee e i loro valori. Egli vorrebbe sinceramente vedere i poveri “entrare nella storia” e farsi carico del proprio destino; e tuttavia, teme che la loro cultura non li renda abbastanza preparati a farlo. Come in molti studi italiani di folklore, secondo quanto osserva A.M. Cirese, «il mondo folkloristico è considerato infatti come il mondo della arretratezza culturale, della superstizione, del pregiudizio: un mondo arcaico che non ha nulla a che vedere con la lotta di classe, o meglio che è uno degli ostacoli che l'emancipazione del proletariato incontra e che deve travolgere» (1951). Del resto, de Martino parla del temporaneo “imbarbarimento” culturale che avrebbe luogo con la “irruzione nella storia” delle masse popolari, stabilendo l'egemonia delle loro idee e dei loro valori<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Per questa affermazione, de Martino fu attaccato da altri intellettuali di sinistra del tempo, e di fatto il suo articolo suscitò un importante dibattito. Cesare Luporini, ad esempio, si oppose strenuamente all'idea che l'accesso al potere delle classi subalterne dovesse implicare necessariamente un peggioramento (per quanto temporaneo) del livello culturale. Secondo Luporini, De Martino non teneva nella dovuta considerazione la funzione particolare della classe operaia nel guidare la rivoluzione. Lontano dal rappresentare una cultura arcaica, egli sosteneva, la classe operaia era un “prodotto nuovo, prodotto della [stessa] civiltà [capitalistica] e del progresso” (*ivi*: 102). Che questo punto fosse sottovalutato da de Martino sembrava a sua volta a Luporini un esempio di pensiero borghese.

Ma nel giro di pochi anni, il modo di intendere le dimensioni politiche della cultura popolare da parte di de Martino sarebbe alquanto cambiato. Non è forse una coincidenza che proprio l'articolo del 1949 delinea il suo intento di iniziare un primo progetto di ricerca sul campo nell'Italia del Sud, progetto che in effetti prese il via in Lucania in quello stesso anno. Un breve articolo pubblicato nel 1951 su *L'Unità* (il quotidiano del Partito Comunista), con il titolo *Il folklore progressivo*, sosteneva che le lotte per la terra nel Sud e nel Nord per i diritti dei lavoratori nelle aziende agricole, avevano cominciato a generare un nuovo tipo di folklore, caratterizzato da un messaggio particolarmente progressivo. «Sotto la spinta del movimento operaio e della sua coscienza teorica più alta, che è il marxismo-leninismo, si è venuto determinando nella vita culturale delle classi subalterne e strumentali della società borghese un vero e proprio sblocco delle forme tradizionali di vita culturale popolare» (*ivi*: 123). Si noti, tuttavia, che la spinta viene dal movimento operaio e che de Martino resta ambivalente circa la coscienza delle popolazioni rurali, anche se cita esempi di folklore progressivo nati nel piccolo paese lucano in cui stava facendo ricerca.

Si noti anche che il folklore progressivo è visto come qualcosa di nuovo; esso accompagna l'«irruzione nella storia» di una classe che in un certo senso, nel passato, ne è stata realmente fuori. Il passaggio più rivelatore è probabilmente il seguente:

La unificazione della cultura nazionale, così come Gramsci la concepì, cioè la formazione di una nuova vita culturale della Nazione che sani la frattura fra alta cultura e cultura del popolo, non può limitarsi alla nuova narrativa, al nuovo cinema realistico, alla nuova sensibilità che affiora in taluni dei nostri pittori, ecc., ma se si vuole che sia una unificazione concreta, reale, deve anche implicare la immissione nel circolo culturale di quella produzione popolare progressiva che rompendo con le forme tradizionali del folklore si lega al processo di emancipazione politica e sociale del popolo stesso (*ivi*: 124).

de Martino si riferisce qui ai grandi movimenti culturali del tempo, come il neorealismo dei romanzieri e dei registi come Pier Paolo Pasolini e Roberto Rossellini, che tentavano di ritrarre la vita della povera gente in modi radicalmente anti-romantici (vedi anche DE MARTINO 1952). Più specificamente, egli sostiene che tali produzioni culturali, per quanto di grande valore, non sono sufficienti, poiché restano immagini dei poveri prodotte da una *élite*. È invece importante riconoscere il valore delle produzioni culturali dei poveri stessi, che spesso sono legate in modo più stretto alle concrete necessità politiche. Inoltre, de Martino mette in evidenza la funzione educativa del folklore progressivo, che influenza la co-

scienza dei gruppi subalterni proprio in quanto è prodotto dai loro stessi amici e vicini.

### *L'etnocentrismo critico nell'ultimo de Martino*

Prima della sua morte, avvenuta nel 1966, de Martino produsse altre tre grandi opere etnografiche, più una quarta pubblicata postuma. *Morte e pianto rituale* (1958), spesso considerato il suo libro migliore, è uno studio storico ed etnografico del lamento funebre, considerato nelle sue manifestazioni nell'area mediterranea, dalle civiltà classiche ad oggi. L'opera integra materiali classici con le ricerche etnografiche dello stesso autore sul lamento funebre in Lucania. Inoltre, essa contiene un'ampia analisi del funerale di un pastore rumeno, Lazzaro Boia, studiata da de Martino e da una *équipe* interdisciplinare sulle montagne della Transilvania, nel 1950. Il libro si incentra su due temi: la “crisi della presenza” e la “crisi del cordoglio”. “Crisi della presenza” è una complessa nozione, utilizzata anche in altre opere di de Martino. Essa deriva per certi versi da Hegel, ma soprattutto dal pensiero esistenzialista e fenomenologico, e in specie, probabilmente, da Heidegger (vedi CHERCHI e CHERCHI 1987: 62 ss., LANTERNARI 1990: 585). De Martino la definisce come il “rischio di non esserci nel mondo” (*ivi*: 3) o semplicemente “di non esserci”. Questa espressione a volte sembra indicare l'universale e astorica ineluttabilità della morte: ma de Martino tenta di dare una dimensione storica anche a questa prima semplice definizione, affermando che la capacità di controllo delle persone sembra più tenue da un lato in condizioni primitive, dove la povertà sia tecnologica che filosofica rende l'individuo più vulnerabile (*ivi*: 43-4), e dall'altro, al contrario, laddove la tecnologia ha un peso preponderante, come nella guerra moderna.

Ma, ed è ciò che più conta, la crisi della presenza è molto di più che non il semplice confronto con la morte. de Martino si riferisce infatti a un più ampio senso di perdita della presenza nel mondo, includendo in ciò fenomeni quali la dissociazione psicologica (sia quella psicopatologica sia quella attivamente perseguita, come nello sciamanismo), l'alienazione (soprattutto nel senso hegeliano, ma anche in quello marxiano), nonché il perenne problema dei ceti subalterni – la perdita di soggettività, vale a dire della capacità di agire sul mondo piuttosto che esser semplicemente un oggetto passivo dell'azione altrui. I concetti di presenza, perdita potenziale della presenza e crisi della presenza sono forse gli aspetti filosoficamente più profondi del pensiero demartiniano, ma anche i più problematici.

Il concetto di “presenza” è trattato sia da Hegel che da Heidegger nella loro discussione dell’ontologia. de Martino nota esplicitamente come il proprio uso del termine sia strettamente legato all’hegeliano “sentimento di sé”, e cita il seguente passo:

La totalità senziente, in quanto individualità, è essenzialmente questo: distinguere sé in se stessa e svegliarsi al *giudizio in sé*, secondo il quale essa ha sentimenti *particolari* e sta come *soggetto* in relazione con queste sue determinazioni. Il soggetto come tale pone queste in sé come suoi sentimenti. (HEGEL 1963: 378-9 [§ 407]; cit. in DE MARTINO 1975: 21; corsivi nell’originale).

Hegel fonda il concetto di presenza nella natura dell’essere, e in particolare nella natura della coscienza umana. Il punto critico, tuttavia, si trova in un altro luogo hegeliano:

Nella vita, la coscienza contempla un processo che sviluppa le proprie distinzioni essenziali come modificazioni della propria concreta identità [...] Il nucleo dell’autocoscienza è la sua intenzionalità (*Trieb*) pratica di rendere effettive le sue potenzialità, di trovare se stessa nel produrre se stessa. (HEGEL 1959: 212-3)

L’intenzionalità, dunque, è la dimensione attiva della presenza. È anche importante notare che nell’approccio dialettico di Hegel tutto, compresa la stessa esistenza, induce la propria negazione. La negazione della presenza, la “passivizzazione” dell’individuo, è molto importante nell’analisi che de Martino compie del rituale, in cui egli vede (mi pare) un mezzo per superare la negazione della presenza.

Allo stesso modo, Heidegger afferma che noi esistiamo perché abbiamo un rapporto con noi stessi. Per Heidegger il *Dasein*, come termine che designa l’esistenza umana, differenzia il semplice “essere” dall’ “esistere”, e solo gli uomini esistono in questo senso. Essi esistono perché hanno un rapporto con se stessi, un rapporto con l’ “essere” stesso (BIEMEL 1976: 34sgg.). Vi sono, tuttavia, modi diversi di essere con se stessi, e nel mondo concreto è facile per le persone perdere di vista ciò che significa essere nel mondo.

L’esserci che si incontra nell’ambientalità mondana è però, conformemente al senso più proprio del suo essere, un in-essere in quel medesimo mondo nel quale ci è con...gli altri che incontra [...] Questa contrapposizione commisurante, fondata nell’essere, presuppone che l’Essere, in quanto esserci-assieme quotidiano, si muova nella *soggezione* [*Botmässigkeit*] agli altri. Non è se stesso. Gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L’arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell’Esserci. Ma ciò non significa che gli altri siano dei *determinati* altri. Al contrario essi sono interscambiabili. (HEIDEGGER 1976: 159, 162-163).



Perdendo di vista il nostro essere fondamentale, diveniamo inautentici.

Attingendo a questi orientamenti filosofici, de Martino vede la presenza nel mondo come un rapporto con il Sé, una sorta di autocoscienza che informa (o, in un altro senso, è) una dialettica tra “presenza nel mondo” e “il mondo che si fa presente”. La crisi della presenza è una situazione in cui si è “assorbiti nel mondo”, fino al punto da perdere il controllo sulla propria esistenza. E per de Martino, quando l'individuo perde quel tipo di autocoscienza che comprende “la sua intenzionalità pratica”, quando non riesce a “produrre” se stesso, in quel caso si può parlare di crisi della presenza. Tuttavia, la crisi produce anche la possibilità della trascendenza. Per Heidegger la paura, o *Angst*, è lo stimolo all'autoconoscenza, e de Martino sembra condividere la convinzione che il superamento della crisi è il compito principale della cultura.

Per Heidegger, il tempo è l'“orizzonte” dal quale l'essere è sempre compreso; e anche de Martino, in un certo senso, è interessato al tempo in modo particolare. Egli torna qui alle sue radici crociate, tuttavia: parla infatti di presenza come del mantenimento, più o meno cosciente e intenzionale, della propria collocazione come un attore nel tempo – vale a dire, nel tempo o nella storia costruiti dall'uomo. Non sono semplicemente le situazioni – individuali o create nell'ampio fluire della cultura – a provocare una crisi della presenza. Il punto cruciale è che talvolta l'individuo finisce per trovarsi assolutamente passivo di fronte a situazioni che minacciano di sopraffarlo. Cadere nella passività equivale al rischio di perdita della presenza; a sua volta, la perdita della presenza è perdita di una collocazione nella storia, dal momento che la storia è il prodotto di esseri umani che pensano, agiscono, provano sensazioni e, ciò che forse più conta, distinguono. La capacità di distinguere le categorie e il contenuto della propria coscienza è il fulcro di una interazione dinamica con il mondo.

Dunque, la crisi della presenza è la perdita della propria collocazione in un momento storico, e la morte è semplicemente l'esempio più lampante di una tale perdita. La crisi del cordoglio si collega a ciò: essa rappresenta la possibilità che i viventi vengano sopraffatti dalla perdita che hanno subito e non riescano a guarirne; vale a dire, la possibilità che essi seguano il morto nel nulla. I riti funerari, compreso il lamento stilizzato dell'area mediterranea, aiutano a riportare i viventi alla storicità; ma, paradossalmente, ottengono questo risultato “destoricizzando” l'evento della morte, assimilandolo ad altre morti verificatesi in precedenza, riplasmando quella morte particolare come parte di un processo atemporale. In questo modo,

il rito aiuta i viventi a superare la crisi, e contribuisce alla loro integrazione sociale (*ivi*: 110).

Una così breve sintesi della trattazione demartiniana dei rituali funerari non può render giustizia alla brillantezza della sua analisi e alla precisione della sua etnologia storica. de Martino è uno storico consumato, che procede attraverso i lamenti funebri nell'epica e nella mitologia greca, nell'Antico Testamento e nell'antico Egitto; che ricostruisce i modi in cui, sotto la pressione del monoteismo nell'antico Israele, il lamento nei funerali individuali si è scisso dai lamenti stagionali del ciclo agrario (*ivi*: 236-288, 353); che, persino, analizza i modelli musicali dei lamenti registrati in Romania. In tutto ciò, egli mantiene tuttavia la prospettiva dell'etnocentrismo critico, la consapevolezza che le categorie che usa derivano prima di tutto dalle prospettive sulla morte sviluppate nel proprio ambiente, e devono esser messe alla prova e storicizzate nel confronto con altri contesti culturali.

Il successivo libro di de Martino, *Sud e magia* (1959), riprende ed amplia alcune di queste tematiche all'interno di un diverso contesto etnografico. La crisi della presenza si manifesta chiaramente nei tentativi di fronteggiare la malattia, la morte e la sventura per mezzo della magia. Il libro si apre con una discussione della tensione tra magia e razionalità, che de Martino vede come uno dei grandi temi della storia dell'Occidente. Egli fa proprio in modo netto il punto di vista progressista, secondo il quale l'Illuminismo avrebbe condotto ad approcci sempre più razionalisti verso la crisi della presenza; e tuttavia, vuole esplorare le condizioni sotto le quali la magia mantiene il proprio potere tra la povera gente, restando elemento importante di una cultura occidentale internamente differenziata. Ma vuole anche – ed è ciò che qui più interessa – comprendere la nostra comprensione della magia, storicizzare il mutamento culturale avvenuto nelle attitudini intellettuali e in quelle popolari nei confronti della magia.

La risposta al primo problema parte dall'assunzione un po' pedestre che la magia è in un certo senso semplicemente la scienza degli ignoranti. De Martino sottolinea la potenza del negativo nella vita dei contadini poveri: nelle fragili condizioni della loro esistenza, gran parte di ciò che accade rappresenta una minaccia incontrollabile. La povera gente sviluppa facilmente sensazioni di vuoto e di inautenticità, di alienazione. I sistemi di credenze della magia mediterranea, il malocchio, la fascinazione, gli incantesimi, e così via rafforzano negli individui l'impressione di essere invasi e spersonalizzati dal male. Le vittime di disgrazie o malattie altrimenti inspiegabili finiscono per sentire che i loro problemi sono localizzati

in qualcosa di interno che è, nondimeno, radicalmente altro da sé. Ancora una volta, de Martino accosta qui categorie analitiche piuttosto eterogenee: la nozione marxiana di alienazione, il problema psicanalitico della dissociazione, il problema esistenziale del significato, e il problema storico del soggetto e dell'oggetto, di chi agisce e di chi è agito. La sua analisi è in parte una critica ad una società che conferisce differenti possibilità alle persone in segmenti differenti della struttura sociale. Come de Martino osserva (facendo anche qui eco ad Heidegger e forse a Sartre): «esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta secondo valori...» (ivi: 73). Ora, questa scelta è come usurpata da coloro che si trovano nei centri di potere culturale, quasi fosse una loro proprietà privata. In un certo senso, la magia è tutto quanto è lasciato a chi si trova nella periferia.

Il libro non si conclude, tuttavia, con la discussione della magia tra i ceti più poveri. Nella seconda parte (più di metà del libro), intitolata “Magia, cattolicesimo e alta cultura”, de Martino riprende e sviluppa quella storia intellettuale degli atteggiamenti verso la magia iniziata con *Il mondo magico*. Ad esempio, egli esamina i mutamenti nelle attitudini verso il malocchio nell'Illuminismo napoletano. In italiano, una delle parole che indicano il malocchio è *fascino*, e de Martino nota che

fu la sensibilità romantica a portare un contributo decisivo a quel processo di umanizzazione e di laicizzazione che riconduce il fascino alla cerchia delle passioni umane e che ha lasciato nel nostro uso linguistico espressioni come “il fascino della personalità”, “il fascino di una bella donna”, “gli occhi che stregano” e simili (ivi: 100)

de Martino cerca di rintracciare le radici culturali e intellettuali delle analisi contemporanee sul malocchio e sui fenomeni magici ad esso legati, fornendo una fondazione storica all'analisi delle nostre assunzioni epistemologiche. Solo due anni più tardi, de Martino pubblica un libro che rappresenta un vero *tour de force*, *La terra del rimorso* (titolo fondato su un gioco di parole, traducibile con le due espressioni inglesi *land of remorse* e *land of re-bite*). Quest'opera è il risultato di una ricerca d'*équipe* sul tarantismo condotta nella Penisola Salentina, nel profondo Sud. Il tarantismo è un culto religioso seguito da persone che sono state esorcizzate, attraverso un prolungato ciclo di danze erotiche, dagli effetti maligni del morso della taranta dotata di poteri sovranaturali. Il morso della taranta è inteso da alcuni come il morso di un vero ragno, da altri come una sorta di possessione spiritica; in ogni caso, esso lascia le sue vittime “in un mortale languore o in una disperata agitazione” (ivi: 31), e può esser curato solo per mezzo di

pratiche rituali basate sulla musica, sulla danza e sul simbolismo dei colori, eseguite da coloro che sono stati precedentemente già morsi e curati. Il culto include anche speciali rituali che si svolgono alla fine di giugno nella cappella di San Paolo a Galatina. Per studiare questo culto quasi cristiano, de Martino riunì un nutrito gruppo di studiosi, tra i quali uno specialista in neuropsichiatria (Giovanni Jervis, una psicologa (Letizia Jervis-Comba), un tossicologo per analizzare le eventuali prove di veri morsi di ragno (Sergio Bendai), un etnomusicologo (Diego Carpitella) e un'antropologa culturale (Amalia Signorelli-D'Ayala).

Si tratta di un libro affascinante, che meriterebbe una traduzione inglese non foss'altro che per i soli meriti etnografici. Dopo una introduzione, la prima parte descrive in dettaglio il lavoro di ricerca d'*équipe* condotto in Salento nel 1959, soffermandosi sul simbolismo del morso della taranta e dei rituali, sulla relazione fra tarantismo ed economia, e sui rapporti del culto con il cattolicesimo ufficiale. La seconda parte prende invece in esame in modo molto più approfondito il simbolismo della musica e della danza.

La terza parte, la più lunga e densa dal punto di vista teoretico, è intitolata "Commentario storico". Qui de Martino (che, dopo tutto, aveva una formazione di storico delle religioni) dà conto delle sue ricerche storiche sulle origini del tarantismo, sui suoi rapporti con altre forme di magia e con il pensiero illuminista e, in un ulteriore esempio di etnocentrismo critico, sulle reazioni espresse verso il fenomeno dagli studiosi e dalla borghesia. Ad esempio, si sofferma sui primi tentativi di sviluppare un'analisi scientifica del tarantismo da parte di un gruppo di medici napoletani all'inizio del XVIII secolo. Essi sostenevano che il tarantismo era, da un lato, una "istituzione" (fondata nella cultura), e dall'altro una malattia, in modo particolare una forma di disordine psichico (*ivi*: 262). Nel secolo successivo, lo studio del tarantismo divenne più "professionale e specializzato" e, secondo de Martino, la dimensione culturale finì per essere ignorata con l'affermarsi di un giudizio "scientifico" del fenomeno che ne sottolineava la patologia – che, dunque, lo medicalizzava.

de Martino descrive inoltre una farsa rappresentata con grande successo a Firenze nel 1794, in cui una storia del genere di Giulietta e Romeo è volta in satira contro i medici. Nella farsa, il padre di una giovane viene morso da una taranta, e i dottori non riescono a curarlo; ma l'innamorato della ragazza fa venire un gruppo di membri del culto che suonano e fanno ballare l'uomo fino alla guarigione. In questa rappresentazione, la tradizione sconfigge l'illuminismo e la razionalità, ma la dialettica suggerisce

le tensioni presenti nella cultura italiana dell'epoca. Può darsi che io forzi eccessivamente l'analisi di de Martino, ma mi colpisce la somiglianza del suo tentativo con quello che Foucault compirà qualche anno più tardi in *Storia della follia nell'età classica* (1962): un'analisi del discorso sul tarantismo volta a mostrare i rapporti di potere, le tensioni del mutamento culturale, e la ridefinizione dell'Altro attraverso il controllo della cultura da parte dei ceti dominanti.

L'ultimo libro di de Martino è uscito undici anni dopo la sua morte. Curato con grande rigore dalla sua allieva e collega Clara Gallini, esso si basa su appunti, assai ampi ma frammentari, lasciati dallo stesso de Martino (purtroppo, anche dopo l'edizione, il volume resta essenzialmente una raccolta di appunti tratti dalle fonti più disparate). Intitolato *La fine del Mondo*, il libro affronta il tema dell'apocalisse da vari punti di vista e riflette le preoccupazioni di de Martino verso la morte e il tramonto della civiltà. In una parte dal titolo “Apocalisse e decolonizzazione”, de Martino chiarisce il suo modo di intendere il ruolo di una “etnografia umanistica” nella critica della società europea. Come nota Gallini (*ivi*: 211), il contesto è qui la lotta per la decolonizzazione del Terzo Mondo. de Martino afferma che “quando l'etnografo osserva fenomeni culturali alieni [egli partecipa] al corso storico attraverso il quale si è venuta formando la cultura cui l'etnografo appartiene” (*ivi*: 390). In questo incontro, l'etnografo porta con sé particolari categorie di osservazione, senza le quali il fenomeno non è osservabile”. “L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del ‘proprio’ e dell’ ‘alieno’” (*ivi*: 391). Queste affermazioni possono anche esser intese come banale saggezza antropologica. de Martino, tuttavia, dà loro un senso radicale: il vero compito dell'etnografia è precisamente la critica della cultura occidentale stessa e, all'interno della cultura occidentale, della nostra storia intellettuale e dei nostri metodi di ricerca.

### *L'influenza di de Martino: il dibattito sulla cultura popolare*

L'etnocentrismo critico – vale a dire, l'analisi critica e comparativa delle idee e dei valori fondamentali del proprio contesto culturale – è divenuto un tema centrale della produzione antropologica italiana dopo il 1948. Il dibattito si è concentrato spesso sulla “questione meridionale”, tema di grande attualità ancora negli anni '90 (cfr. ANGELINI 1977, PASQUINELLI 1977). Si dice spesso che l'Italia ha due culture: l'immagine, di solito, è quella di un Nord europeo, industrializzato e culturalmente moderno, e

di un Sud agricolo, feudale e dominato dalla mafia. La questione meridionale riguarda i rapporti – economici, politici e culturali – tra queste due entità. Nel contesto italiano, cultura “popolare” o “subalterna” e “folklore” equivalgono di solito a cultura meridionale (anche se non sempre; v. REVELLI 1977).

Il problema degli aspetti potenzialmente progressivi del folklore non è mai stato del tutto risolto nell’opera di de Martino; ma le sue argomentazioni hanno stimolato in Italia una intera stagione di ricerche sul campo e di discussioni teoriche, concentrate soprattutto sulle differenziazioni interne della cultura in una società altamente stratificata. A.M. Cirese, ad esempio, ha sostenuto che il folklore non è qualcosa di esclusivamente arcaico, né una versione degenerata della cultura egemonica. Egli ha assunto al contrario una posizione radicale affermando l’autonomia della cultura popolare intesa come “un mondo cresciuto su se stesso con movimenti che hanno fisionomia propria” (*ivi*: 163). Riguardo la società nel suo complesso, Cirese ha sviluppato la nozione di “dislivelli di cultura” (SAUNDERS 1984: 456-7). È anche significativo il fatto che il suo influente libro del 1971, *Cultura egemonica e culture subalterne*, si apra con una discussione dell’etnocentrismo. Per quanto critichi l’etnocentrismo, utilizzando i consueti argomenti antropologici, Cirese è altrettanto critico nei confronti del relativismo culturale, insistendo sul fatto che le reali relazioni di potere privilegiano in modo diverso le “concezioni del mondo” di diversi gruppi sociali. Il libro, del resto, è in gran parte dedicato ad analizzare in che modo questo privilegio funzioni. Infine, già dagli anni ’50, Cirese suggerisce un’altra forma di etnocentrismo critico:

la nuova attenzione che si risveglia per il mondo del folklore ha di caratteristico e di essenzialmente nuovo il fatto che è il volgo stesso, protagonista del mondo folklorico, che studia se stesso: che compie, alla luce della sua lotta di emancipazione, la ricerca della propria morfologia e della propria storia culturale; indaga la sua sudditanza e la sua autonomia, la sua condizione subalterna e la sua emancipazione; non permette più che siano altri a delineare, paternalisticamente e estrinsecamente, profili arbitrari: ma scrive la propria autobiografia, in nome di un umanesimo e di uno storicismo integrali (1951).

È stato uno studioso più giovane, Luigi M. Lombardi-Satriani, a volgere specificamente l’attenzione al folklore come controcultura, partendo dalla nozione gramsciana di folklore come “modo di concepire il mondo e la vita” tipico delle classi popolari, in contrapposizione alle visioni del mondo ufficiali o culturalmente dominanti. Non v’è dubbio, afferma Lombardi-Satriani, che le visioni del mondo espresse nel folklore siano

spesso “arcaiche” e decisamente conservatrici, e che sovente il folklore mistifichi le relazioni di classe e socializzi le persone alla sottomissione; ma in certi casi esso può anche essere innovativo, creativo, e in contraddizione con i valori dominanti della società (LOMBARDI-SATRIANI 1974: 29). Talvolta ha senso considerare il folklore come “la testimonianza di un rifiuto culturale, di una risposta negativa, della resistenza delle classi subalterne al processo di acculturazione tentato nei loro confronti dalle classi dominanti...un rifiuto, spesso implicito, delle classi subalterne ad essere assorbite in un sistema culturale che le predestina al ruolo di vittime” (*ivi*: 84).

In breve, il folklore può essere una “cultura di contestazione”. Certo, si tratta di una resistenza che non sempre è direttamente politica. Lombardi-Satriani nota ad esempio che quando Giuseppe Pitrè (il famoso folklorista che operò in Sicilia tra fine Ottocento e i primi del Novecento) pubblicò una raccolta di fiabe, un giornale di Palermo scrisse che Pitrè aveva pubblicato “quattro volumi di porcherie”, riferendosi al contenuto sessuale delle fiabe, che offendeva la morale dei benpensanti (*ivi*: 104). In questo caso, il folklore sembra semplicemente una resistenza al decoro borghese (sebbene, come si sa, la resistenza alla “buone maniere” sia spesso un’attività altamente sovversiva; cfr. PADIGLIONE 1990: 95sgg.). In altre occasioni, tuttavia, il folklore può essere direttamente politico e rivoluzionario. Lombardi-Satriani racconta di un canto popolare siciliano in cui un contadino si rivolge a un crocifisso pregando che “Cristo distrugga la mala razza dei padroni”. Il crocifisso risponde: “E tu forse hai paralizzate le braccia, \ oppure le hai inchiodate come me? \ Chi vuole la giustizia se la faccia” (*ivi*: 145). L’implicazione rivoluzionaria è chiara – tanto che quando il canto fu pubblicato in un foglio volante nel 1857, le autorità sequestrarono tutte le copie e consentirono la diffusione solo dopo la sostituzione della risposta con una più pacifista.

Gli studi italiani di folklore di questo tipo hanno avuto il merito di rendere più complesse le idee marxiane sulla cultura dei gruppi subalterni nelle società occidentali. Il folklore è per sua natura – in quanto cultura orale – frammentario e pieno di interne contraddizioni. Esso si adatta al momento, alle particolari situazioni che si trova di fronte, ai particolari individui presenti e allo stato d’animo dell’esecutore. Senza dubbio i rapporti di classe rappresentano un contesto importante per lo sviluppo di un simile folklore; e tuttavia, l’analisi di classe non può essere sufficiente a comprenderlo. Come gli studiosi italiani hanno ripetutamente dimostrato, talvolta esso è conservatore, e riproduce all’interno di contesti locali

i valori e i rapporti di autorità (familiari, di genere) dominanti. A volte resiste invece ai valori dominanti, pur incoraggiando ancora un comportamento remissivo. Altre volte, ancora, rifiuta apertamente quei valori ed incoraggia la ribellione. Lombardi-Satriani, ad esempio, parla della differenza tra un “folklore verità” – vale a dire, un folklore che nasce direttamente dalla gente e rappresenta genuinamente le loro idee, i loro valori e la loro situazione di classe – e un “folklore menzogna”, che costringe le classi inferiori nelle catene della magia e della mistificazione (PADIGLIONE 1978: 139). Gran parte del folklore, com'è naturale, contiene elementi di entrambe le varietà.

Uno studioso che ha trattato questo problema in modo molto serio è Vittorio Lanternari, abbastanza noto agli antropologi americani per un suo libro tradotto col titolo *The Religion of the Oppressed* (1963; ed. orig. LANTERNARI 1960). In quell'opera, egli fa notare la complessità politica dei culti messianici moderni (del Terzo Mondo), e soprattutto i modi in cui essi servono da veicoli di resistenza culturale, anche quando per altri versi contribuiscono all'adattamento alla situazione coloniale. Egli, tuttavia, sviluppa anche riflessivamente questa osservazione

Nella storia moderna i movimenti profetici vanno annoverati fra le manifestazioni più vive e drammatiche dell'urto culturale fra popolazioni a differente livello. Espressione di quell'urto e insieme reazione ad esso, i movimenti profetici esercitano la loro grande funzione nei confronti delle civiltà progredite e moderne, perché contribuiscono a demolire barriere fraposte dal colonialismo e dall'etnocentrismo delle nazioni occidentali, e impongono una revisione ed un aggiornamento dei valori della cultura nostrana, entro un orizzonte umanistico assai più ampio di quello elaborato nell'800 dalla cultura a sfondo “nazionalistico”. (LANTERNARI 1960: 289)

Le opere successive di Lanternari, che purtroppo non sono invece per la maggior parte tradotte, si concentrano più direttamente su questi movimenti all'interno della stessa Europa. In *Crisi e ricerca d'identità* (1977), ad esempio, egli prende in esame una grande varietà di fenomeni folklorici del mondo contemporaneo. Tra questi le feste popolari, che hanno conosciuto grande fortuna nelle piccole comunità italiane, e nelle quali le tradizioni locali sono ricreate dai residenti borghesi, di solito a fini commerciali. Lanternari si concentra anche su alcuni dei nuovi movimenti carismatici, come i Bambini di Dio o i seguaci del guai Maharaj-Ji, che fanno pensare a una rinascita di quelle visioni del mondo di tipo magico-religioso che erano l'oggetto dei precedenti studi di folklore. D'altra parte, Lanternari osserva, talvolta anche le versioni borghesi del folklore



sviluppano funzioni genuinamente contro-culturali o di protesta (LANTERNARI 1977: 121)<sup>7</sup>.

Studi etnografici dettagliati come quelli di Lanternari aiutano anche a correggere alcune serie carenze dell'opera di de Martino. Quest'ultimo, come Gramsci e molti altri marxisti italiani, evita senza dubbio di cadere in schematiche posizioni di determinismo economicista; come già si è detto, la loro attenzione si concentra sulla cultura più che sull'economia stessa. Forse, tuttavia, è proprio a causa della loro convinzione che la *cultura* egemonica sia davvero dominante che essi tendono ad accomunare nell'analisi gruppi sociali che sono invece strutturalmente e storicamente diversi. De Martino qualche volta distingue i lavoratori urbani dal proletariato rurale, ad esempio, ma nel complesso non riesce a mantenere neppure questa distinzione fondamentale. A un certo punto, ad esempio, egli accomuna “i popoli coloniali e semi-coloniali al proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche” (*ivi*: 411). È praticamente assente ogni attenzione alle differenze tra lavoratori giornalieri, mezzadri e piccoli proprietari. Inoltre, per quanto le relazioni di potere tra nazioni, classi e individui siano chiaramente lo sfondo dell'intera sua teoria, la sua analisi delle basi e dei contenuti di queste relazioni di potere può essere considerata, nel migliore dei casi, superficiale. E ancora, de Martino è poco attento ai problemi della “voce” – delle rappresentazioni appropriate degli altri punti di vista. Egli vedeva sia i movimenti di decolonizzazione, sia le lotte dei contadini poveri dell'Italia meridionale, come richieste di entrare nella storia e di trasformarsi in soggetti politici attivi (GALLINI 1979: 218); ma – nonostante la sua formazione filologica – non sembra aver compreso fino in fondo l'importanza che in questo processo rivestiva il linguaggio stesso. Dal punto di vista degli anni '90, le sue trattazioni della cultura e della coscienza popolare spesso appaiono decisamente paternalistiche. Gli antropologi italiani che hanno seguito de Martino hanno tenuto in maggior considerazione questi problemi.

Dunque, il lavoro dei seguaci di de Martino combina due importanti temi: la complessità della cultura dei gruppi subalterni e un approccio riflessivo alla comprensione della cultura europea dominante. Come de Martino scrisse in *La fine del mondo*,

---

<sup>7</sup> L'opera di Lanternari è qui presentata come rappresentativa di un corpus assai ricco di studi etnografici e teorici di antropologi culturali, folkloristi e storici delle religioni italiani che hanno seguito questo tipo di approccio. Come altri esempi, si vedano Di Nola 1976, Guggino 1978, Lombardi-Satriani 1982, Padiglione 1989, Tentori 1983, 1987 e i saggi raccolti in Cipriani 1979.

(nell'etnocentrismo critico) l'etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare guadagna coscienza... dei limiti di impiego del proprio stesso sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all'inizio della ricerca. (*ivi*: 396-97).

Per quanto la promessa di quest'ultimo obiettivo non sia mai pienamente mantenuta, de Martino ha fatto molto per stimolare l'avvio del processo.

### *L'etnocentrismo dell'etnocentrismo critico*

Considerata nel suo insieme, l'opera di de Martino costituisce una grandiosa storia intellettuale della comprensione europea dei fenomeni religiosi, mascherata in parte da analisi di quei fenomeni stessi. In altre parole, il suo lavoro oscilla sempre tra l'etnografia e l'etnostoria di magia, malocchio, stregoneria, rituali agrari, lamento funebre, tarantismo e così via, da un lato, e dall'altro l'analisi dei modi in cui l'"alta cultura" ha tentato di comprendere questi fenomeni. Suo obiettivo è in parte lo sviluppo di una critica alla cultura del capitalismo occidentale – un esercizio che lo pone nello stesso ambito di teorici come Marx, Freud, Sartre, Marcuse, Adorno e Gramsci. Egli vuol esporre i modi in cui le differenze di potere creano e mantengono le differenze culturali nelle società stratificate. Ma, ed è ciò che più conta, egli vuole anche comprendere la produzione intellettuale stessa come situata all'interno di questi rapporti di potere e di uno specifico contesto storico. Dunque, il suo intento è quello di usare l'analisi comparativa dei fenomeni religiosi per disvelare le differenti assunzioni che i praticanti della magia e i praticanti dell'etnologia portano con sé nei loro tentativi di comprendere quei fenomeni.

Se la si guarda in questa luce, l'opera di de Martino presenta una notevole continuità e unitarietà. Già nel suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, egli criticava gli approcci positivisti alla religione perché si rendeva conto che la loro pretesa "oggettività" era di fatto una falsa neutralità (GALLINI 1979: 213). La critica stessa di de Martino, naturalmente, è situata nel momento storico del fascismo italiano, del colonialismo e delle ombre della Seconda Guerra Mondiale, quando il problema del trattare persone come oggetti era necessariamente urgente. Nei lavori successivi, egli tornerà costantemente su temi come la religione, la magia, l'apocalisse, che caratterizzano il lungo corso della storia europea ma che ne differenziano in qualche modo i periodi. Egli voleva capire la natura di

quei fenomeni, ma voleva anche capire perché altri li avevano capiti in altri modi. Le condizioni della società occidentale e i suoi rapporti col Terzo Mondo davano a questo obiettivo una certa urgenza, e non è un caso che la sua etnografia abbia riguardato principalmente i temi della morte e della degenerazione culturale.

Infine, è utile soffermarsi ancora brevemente sull'ultima opera postuma di de Martino, *La fine del mondo*. Il tema dell'apocalisse, forse, è parte integrante dell'esperienza collettiva degli esseri umani, ma in particolari culture e momenti storici può divenire più reale. L'Europa del ventesimo secolo rappresenta uno di questi momenti. Molti studiosi, commentando il libro dopo la sua pubblicazione, hanno sottolineato la nozione di “ethos del trascendimento” (GINZBURG 1979: 240, LOMBARDI-SATRIANI 1979: 245, PASQUINELLI 1984). Il rischio radicale di non esserci o, come si esprime de Martino nel libro, “un inesauribile momento di ansia”, può esser superato o trasceso solo per mezzo della cultura umana; ma tale trascendimento non è affatto automatico. La crisi della presenza è davvero terrificante, non può non esserlo; e se noi dipendiamo dalla cultura per vincerla, allora la critica della cultura non è un compito intellettuale di grandissimo rilievo? L'etnocentrismo critico non è dunque soltanto un ozioso obiettivo intellettuale.

È forse paradossale che il percorso circolare seguito da de Martino conduca, alla fine, all'affermazione del primato della civiltà occidentale e della sua produzione intellettuale. Nonostante la sua autoconsapevolezza intellettuale, de Martino è in tutto e per tutto un europeo, ed accetta la visione marxiana e progressiva dell'Europa come l'unico contesto in cui simili problemi del pensiero sociale possono almeno esser posti a questo punto della storia. Egli comprende, in altre parole, che il proprio stesso riconoscimento della necessità dell'etnocentrismo critico è storicamente determinato, derivando dalla crisi politica e culturale dell'Europa tardocapitalista nel dopoguerra e in epoca postcoloniale. I valori della civiltà europea come tali, compresa la sua concezione della scienza, devono esser criticati, ma non possono esser semplicemente abbandonati. Come afferma Gallini, parafrasando de Martino, “è nei valori della civiltà occidentale che siamo chiamati ad assumere le nostre posizioni” (GALLINI 1979: 221). Spetta a noi usare l'incontro etnografico per rivedere le nostre categorie analitiche, per criticare la nostra scienza (o la nostra “etnografia umanistica”, per dirla con de Martino), per riconoscere la connessione tra epistemologia e relazioni di potere, e per comprendere la storia della nostra società. Ma non ha senso pensare che questi tentativi possano o debbano

portare a rigettare in blocco quelle categorie, e tanto meno a trattare la nostra scienza come mera finzione o invenzione. L'etnologia è il prodotto del proprio momento storico, dice de Martino; ma il fatto che noi siamo attori di questo momento e soggetti di questa storia non invalida, di per sé, il nostro uso delle sue categorie. Un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse. È questa una delle eredità lasciate da Ernesto de Martino all'antropologia.

### Riferimenti bibliografici

- ANGELINI P., a cura di (1977), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma.
- (1991), *Cesare Pavese, Ernesto de Martino, La collana viola. Lettere 1945-1950*, Boringhieri, Torino.
- BERNARDI B. (1990), *An Anthropological Odissey*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 18: 1-15.
- BIEMEL W. (1976), *Martin Heidegger. An Illustrated Study*, trad. inglese di J.L. Metha, Harcourt-Brace-Jovanovich, New York.
- BOGGS C. (1976), *Gramsci's Marxism*, Pluto Press, London.
- CAPONIGRI A.R. (1955), *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*, Routledge & Kegan Paul, Routledge.
- CARPITELLA D. (1986), *de Martino e le nuove discipline*, "La ricerca folklorica", Vol. 13: 69-70.
- CASES C. (1973), *Introduzione*, in E. de Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino: vii-xviii.
- CHERCHI P. – CHERCHI M. (1987), *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli.
- CIPRIANI R., a cura di (1979), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Napoli.
- CIRESE A.M. (1951), *Il volgo protagonista*, "Avanti!", 8 Maggio 1951 (poi in C. PASQUINELLI 1977: 161-66).
- (1971) *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- CLEMENTE P. – MEONI M.L. – SQUILLACCIOTTI M., a cura di (1976), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano.
- CLIFFORD J. – MARCUS G.E., eds. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- CRAPANZANO V. (1987), *On The Writing of Ethnography*, "Dialectical Anthropology", Vol. 2: 69-72.
- CROCE B. (1941), *History as the Story of Liberty*, W.W. Norton, New York [ed. orig. *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938].
- 1949 *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari.
- DE MARTINO, E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.
- (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- (1949), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", Vol. 1: 411-435.
- (1951), *Il Folklore progressivo*, "L'Unità", 28 giugno.

- (1952), *Realismo e folklore nel cinema italiano*, “Filmcritica”, Vol. 4: 183-185.
- (1953), *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, “Società”, Vol. 9 (3): 313-342.
- (1953-54), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 24-25: 1-25.
- (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut-Aut”, Vol. 31: 17-38.
- (1958), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
- (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- (1976), *Il Folklore progressivo (Note lucane)*, in CLEMENTE et. al. 1976: 123-124.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DIAMOND S. (1974) *Anthropology in Question*, pp. 401-429, in D. HYMES (ed.), *Reinventing Anthropology*, Vintage, New York.
- DI DONATO R. (1989), *Preistoria di Ernesto de Martino*, “Studi storici”, 30: 225-46.
- DI NOLA A.M. (1976), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino.
- FOUCAULT M. (1965), *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Rizzoli, Milano.
- GALASSO G. (1978 [1969]), *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano.
- GALLINI C. (1979), *Note su de Martino e l'etnocentrismo critico*, “Problemi del socialismo”, 15: 211-22.
- (1982), *Le scienze umane nella rivista “Società”*, “Uomo e cultura”, 15-16: 95-107.
- GANDINI, M. (1972), *Ernesto de Martino: nota bio-bibliografica*, “Uomo e cultura”, 5: 223-68.
- (1986), *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani (1974-1985)*, “La ricerca folklorica”, Vol. 13: 101-104.
- GINZBURG, C. (1979), *“La fine del mondo” di Ernesto de Martino*, “Studi storici”, Vol. 21: 238-242.
- (1988), *Momigliano e de Martino*, “Rivista storica italiana”, 100: 400-413.
- GRAMSCI A. (1974 [1950]), *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
- (1975), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino.
- GUGGINO E. (1978), *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- HEGEL G.W.F. (1959), *Encyclopedia of Philosophy*, trad. ing. di G.E. Muller, Philosophical Library, New York
- (1963) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano.
- HYMES D., ed. (1974), *Reinventing Anthropology*, Vintage, New York.
- LANTERNARI V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.
- (1963), *The Religion of the Oppressed*, Alfred A. Knopf, New York.
- (1977), *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli.
- (1983), *L'“incivilimento” dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari.
- (1986), *Ernesto de Martino? Meglio un americano*, “La ricerca folklorica”, Vol. 13: 15-22.

— (1990), *de Martino*. In *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma: 584-88.

LOMBARDI-SATRIANI L.M. (1974), *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Rimini.

— (1979), “*La fine del mondo*” di Ernesto de Martino, “*Studi storici*”, Vol. 40: 244-248.

LOMBARDI-SATRIANI L.M., MELIGRANA M. (1982), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

LUPORINI C. (1977 [1950]), *Intorno alla storia del “Mondo popolare subalterno”*, in PASQUINELLI 1977: 73-88.

MARCUS G.E., FISHER M.M.J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago University Press, Chicago.

MASSENZIO M. (1986), *Il problema della destorificazione*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 13: 23-30.

PADIGLIONE V. (1978), *In margine al dibattito sul folklore*, pp. 132-148, in FERRAROTTI F. (ed.), *Antropologia storicismo e marxismo*, Angeli, Milano.

— (1989), *Il cinghiale cacciatore*, Armando, Roma.

— (1990), *Pregliera e buone maniere: due generi di successo*, in pp. 95-114, in Id., *Le parole della fede. Forme di espressività religiosa*, Dedalo, Bari.

PASQUINELLI C. (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze.

— (1984) *Trascendenza ed ethos del lavoro. Note su “La fine del mondo” di Ernesto de Martino*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 9: 32-36.

ROBERTS D.D. (1987), *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. University of California Press, Berkeley.

ROSALDO R. (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston.

ROSEBERRY W. (1989), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, “*Annual Review of Anthropology*”, Vol. 13: 442-466.

— (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, “*American Ethnologist*”. Vol. 22 (2): 324-340.

SHOLTE B. (1974), *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, in HYMES 1974: 430-458.

SIGNORELLI A. (1986), *Lo storico etnografo*, “*La ricerca folklorica*”, Vol. 13: 5-14.

STOCKING, G.W. JR. (1989), *The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of Anthropological Tradition*, pp. 208-276, in G.W. STOCKING, *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, University of Wisconsin Press, Madison.

TENTORI T. (1979), *Note e memorie per una discussione sulla impostazione della antropologia culturale in Italia negli anni '50*, “*Problemi del socialismo*”, Vol. 16: 95-122.

— (1983), *Per una storia del bisogno antropologico*, IANUA, Roma.

— (1987), *Il rischio della certezza*, Studium, Roma.

WALLACE W. (1894) *Hegel's Philosophy of Mind, Translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with Five Introductory Essays*, Clarendon, Oxford.

WOLF E.R. (1982), *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley (trad. it. Il Mulino, Bologna, 1992).

\*

Nel 1995, numerose iniziative hanno celebrato i trent'anni dalla scomparsa di Ernesto de Martino. Tra queste, l'avvio di una collana di inediti e ristampe demartiniane, e un grande convegno internazionale tenuto lo scorso dicembre a Roma e Napoli (entrambi promossi dall'Associazione internazionale Ernesto de Martino). In questi trent'anni, l'antropologia italiana è venuta riconoscendo nello studioso napoletano uno dei suoi “padri fondatori”: non ha mai cessato di ragionare sulla sua ricca e complessa eredità intellettuale, e ancor oggi continua intensamente a farlo. Lo stesso non è però accaduto fuori d'Italia, dove de Martino è stato per lo più trascurato (sia pur con notevoli eccezioni). Ciò è avvenuto, in parte, per la mancanza di traduzioni, specialmente in lingua inglese; e in parte, invece, per la scarsa sintonia tra le dominanti scuole antropologiche, di impianto “naturalistico”, e le raffinate proposte demartiniane per una riforma in senso umanistico della disciplina.

Solo i più recenti sviluppi del dibattito internazionale hanno aperto nuovi spazi a un'adeguata comprensione di de Martino. Il saggio di George R. Saunders, che presentiamo in questo numero di *Ossimori*, ne è una testimonianza. Apparso originariamente nel 1993, nella più prestigiosa rivista americana di antropologia, il saggio tenta un'audace interpretazione del pensiero di de Martino, presentandolo come un anticipatore dei recenti orientamenti epistemologici di tipo “riflessivo” e “interpretativo”. Ci è sembrato importante proporre lo scritto di Saunders al pubblico italiano, e non tanto per l'orgoglio che deriva dal riconoscimento internazionale (per quanto tardivo) di un nostro “eroe fondatore”; né, crediamo, per mera subalternità alle mode culturali provenienti da oltre oceano. Al contrario, collegare con forza l'eredità demartiniana ai grandi temi del dibattito internazionale può forse aiutarci a superare proprio quella subalternità di cui gli studi etno-antropologici italiani hanno sofferto nei confronti delle dominanti scuole anglosassoni e francesi.

*Su questo punto, come di consueto, Ossimori ha chiesto interventi di commento a numerosi studiosi italiani e stranieri. Intervengono in questo numero Daniel Fabre (Università di Toulouse), Tony Galt (Università del Wisconsin – Green Bay), Vittorio Lanternari (Università di Roma “La Sapienza”), Luigi M. Lombardi Satriani (Università di Roma “La Sapienza”), Tullio Seppilli (Università di Perugia); e inoltre Lia de Martino, figlia di Ernesto, impegnata in una personale e originale riflessione sulla figura del padre, e Dorothy L. Zinn, giovane antropologa americana che sta attualmente lavorando alla traduzione inglese di *La terra del rimorso*. Ci auguriamo che il dibattito possa proseguire nei numeri successivi della rivista.*

## COMMENTI

### *Lia de Martino*

Ed eccoci a 30 anni dalla scomparsa di Ernesto de Martino, mio padre. Certo, quel 6 maggio del 1965 arrivò crudele, inverosimile a troncarsi, fra l'altro, un rapporto concreto che era andato crescendo solo negli ultimi anni. Cosa sarei stata se questo dialogo ravvicinato avesse avuto i tempi e i modi per svilupparsi, non mi è dato saperlo. Pure, questo padre che io mi porto dentro è un dato di fatto con il quale ho potuto, dovuto, voluto fare i conti sempre di più, aiutata da presenze e testimonianze che mi sono state, e lo sono tutt'ora, indispensabili e preziose.

Non nascondo che, all'approssimarsi del trentennale della sua morte, attendevo con enorme tristezza i rituali di un tradizionale omaggio che non avrebbe lasciato più di tanto, allo scadere del 1995. Così era stato per il decennale, così per il ventennale.

Mi opprimeva la possibilità che, una volta di più, riviste specializzate e non, quotidiani, studiosi della materia, iniziative varie si sarebbero consumate in un puntuale, doveroso ricordo, ma che tuttavia il pensiero, le opere dello studioso sarebbero tornati a languire nuovamente in un limbo dorato. Un limbo fonte di ricchezza culturale per troppo pochi, e senza che la complessità stessa e l'attualità del suo pensiero fossero correttamente e coraggiosamente messi in luce, trasformandosi così in patrimonio per molti, molti di più.

E non vorrei che questo mio malessere fosse confuso e interpretato come una malcelata delusione tutta filiale. Saremmo fuori strada.

Volentieri accolgo l'invito rivoltomi dalla rivista *Ossimori* di essere presente con un mio contributo su questo numero speciale che, attraverso la pubblicazione del saggio del prof. Saunders ed una serie di autorevoli interventi, intende partecipare al dibattito in atto su Ernesto de Martino.

Ben volentieri, dicevo, nonostante io non sia né antropologa, né etnologa o addetta ai lavori. Sono, tuttavia, una figlia che a suo modo (in qualche modo) ha seguito da vicino il pensiero e le opere di suo padre, catturata anch'essa dal fascino e dal messaggio dei suoi scritti.

Non è stato facile. Mi ha aiutato, forse, in questo la capacità (chissà se ereditata) di risolvere in poesia alcuni dei conflitti, irrisolti e no, presenti in me.



Oggi la mia voce si unisce ad altre e desidera “ESSERCI”, proprio nel momento in cui vi sono segnali precisi, fatti, che testimoniano la possibilità di una diversa conoscenza, divulgazione, approccio al pensiero di Ernesto de Martino. Solo per ricordarne alcuni, cito: l'edizione critica degli inediti e dell'epistolario nei tipi della casa editrice Argo (una realtà editoriale coraggiosa, che ha raccolto e fatto sue una serie di proposte diversamente lasciate cadere); la riedizione, sempre negli stessi tipi, di *Naturalismo e storicismo*, suo primo volume, uscito nel 1941 e mai ripubblicato; l'ipotesi di raccogliere in “Opera omnia”, non appena possibile, tutta la sua produzione; la trasposizione, infine, di tutto il materiale esistente, edito ed inedito, su computer presso il Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari di Roma. Opportunità, quest'ultima, che permetterà di salvaguardare un materiale prezioso e straordinario dalla distruzione del tempo, permettendo contemporaneamente un facile accesso per ogni eventuale consultazione. Come potrebbe, del resto, non essere così? Questi 30 anni sono stati una parte di storia, individuale e collettiva, dalla quale tutti noi usciamo diversi.

Quanto diversi? In realtà siamo “ALTRO” da quello che eravamo solo qualche anno fa: orfani di certezze, di consapevolezze, in qualche modo di “radici”. Eventi e “apocalissi” storiche, politiche, culturali, ci costringono a confrontarci con analisi e intuizioni che ci vengono incontro, per esempio, dalle pagine anticipatorie de *La fine del mondo*. Il fascino dello stile, della passione ci catturano, trasmettendoci un patrimonio che trascende l'ambito dell'antropologo specificamente “meridionalista”. Il valore etico e scientifico del messaggio ci costringe a fare i conti con interrogativi, quesiti, contraddizioni tutte nostre, dell'epoca che stiamo vivendo.

La “crisi della presenza”, la necessità dell'“ESSERCI” in una società sempre più aliena, nemica, la capacità e la possibilità di “riscatto”, alla ricerca di una propria identità, sono i temi fatali di un conflitto sempre più ampio, aspro, crudele, che occorre capire, analizzare ed al quale occorre dare risposte e soluzioni, individuali e collettive, se non vogliamo soccombere. Sono tutte “apocalissi” da affrontare e risolvere, le cui chiavi di lettura è possibile ritrovare, appunto, nella ricerca e nell'opera dello studioso.

E che sia vero, reale, questo salto di qualità nell'approccio con le tematiche e le ragioni care ad Ernesto de Martino, lo testimonia anche questo ampio e bel saggio del prof. Saunders, che attraverso un excursus approfondito, colma una lacuna durata 30 anni: quella di non essere riusciti a fornire ai paesi di lingua anglosassone la possibilità di conoscere questo straordinario autore. Certo, anche ciò non può che essere considerato un altro dei

“buchi neri” della cultura del nostro paese, allorché non ha individuato i necessari strumenti e le occasioni perché questo avvenisse molto prima. Tant’è che ora, come dicevo, e non per caso, una maggior consapevolezza si unisce al coraggio, e questi elementi, con altri ancora, mi auguro accompagneranno e premieranno negli anni a venire gli sforzi, la tenacia di quanti hanno creduto che valesse la pena, fosse indispensabile, dare respiro e fiato al dibattito culturale, allargando gli orizzonti e non trascurando presenze, opere, contributi – talvolta persino a portata di mano – anche se non inquadrati in codici prestabiliti, predeterminati, scontati.

\*

*Vittorio Lanternari* (La Sapienza Università di Roma)

Bene ha fatto George Saunders a fornire con questo saggio un contributo – benché tardivo – a trar fuori dall’ombra e dal silenzio in America la figura e l’opera di de Martino: una figura che in Italia si colloca, pur autonomamente, in un quadro parallelo a quello al quale appartiene anche Lévi-Strauss in Francia: il quadro del “primo grande risveglio” critico delle scienze umane in Europa, segnato dalla radicale revisione dei vecchi orientamenti concettuali, etico-civili, storico-culturali e valutativi protrattisi in Europa fino al crollo del nazi-fascismo, con l’emergere dei popoli ex-coloniali e dei gruppi sociali emarginati d’Europa, all’orizzonte della nuova storia mondiale. Ernesto de Martino sarebbe forse rimasto ancora a lungo seppellito nel nulla, in America, per via di quel “cripto-sciovinismo” linguistico troppo spesso costà dominante verso scritti e autori non leggibili in lingua inglese. Perciò ci compiacciamo vivamente per il discorso condotto in forma nuova e in modo autonomo da G. Saunders sullo studioso italiano: specificamente considerando che nel precedente contributo dello stesso autore dedicato nel 1984 all’“Antropologia culturale italiana contemporanea”, parve – non senza una nota di stupore da parte nostra – che entro il quadro generico e sommario presentato, di indirizzi e autori precedenti o operanti nel campo delle discipline antropologiche di casa nostra, si fosse implicitamente posto l’accento sull’indirizzo dell’antropologia culturale di derivazione americana, notoriamente portato da noi da Tullio Tentori, senza porre l’opera di de Martino nella giusta prospettiva che gli spettava, per il ruolo storico-culturale ch’esso allora – oltre 15 anni dalla sua morte – dimostrava pienamente di occupare. Basta segnalare che de Martino subito s’impose, con le sue ricerche sul folklore magico-religioso

del Mezzogiorno contadino, come pioniere dell'antropologia culturale sotto il profilo del metodo, dell'interpretazione, della valutazione delle componenti simboliche, e dei problemi *ex-novo* da lui posti e discussi tra noi, del rapporto “osservatore-osservato”, tra esponenti di culture e *status* sociali divergenti. Ma negli anni dai '60 ai primi '80 erano fioriti studi anche nel campo dell'etnologia che – come nel caso di chi scrive – si ponevano in una linea di intesa coerente – relativamente alle culture “altre” del Terzo Mondo – rispetto agli studi demartiniani condotti sulle subculture rurali del Sud d'Italia. Era pertanto impossibile nei primi anni '80 non ravvisare in prospettiva il ruolo di protagonista spettante a questo autore nell'ambito delle scienze umane italiane.

Siamo pertanto particolarmente compiaciuti nel ravvisare nel più recente saggio di G. Saunders, ben più che una integrazione del suo precedente articolo del 1984, una vera reinquadratura, con un utile approfondimento degli aspetti salienti del pensiero demartiniano.

Nel quale pensiero Saunders stesso ritiene di ritrovare spunti idonei ad un accostamento o ad una inconsapevole corrispondenza con temi e problemi oggi dominanti, dall'ultimo decennio, nell'antropologia americana: temi e problemi che del resto caratterizzano a livello internazionale il panorama odierno della riflessione critica e teorica in campo antropologico. Infatti, benché Saunders non elabori una metodica analisi in questo articolo su omologie, anticipazioni o parallelismi fra de Martino e gli autori moderni da lui menzionati (Clifford, Marcus, Crapanzano, Rosaldo, ma nel *paper* preliminare al testo uscito nel 1993, e presentato nel 1990 al Meeting dell'*American Anthropological Association*, anche Geertz, Fabian, Tilley e altri), significativamente dichiara quanto segue: cioè che “il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90” (v. *supra*).

Ciò significa ammettere – e noi siamo d'accordo su questo punto – che tre-quattro decenni or sono nel pensiero filosofico e quindi nella riflessione delle cosiddette nuove scienze umane in Italia erano ampiamente acquisiti alcuni elementi di revisione critica e autocritica delle categorie speculative, conoscitive e mentali tradizionali: elementi atti ad aprirsi ad un approccio del tutto rinnovato verso quella “nuova dimensione dell'umanesimo nel quadro della civiltà moderna e contemporanea”, rappresentata per de Martino dall'etnologia (DE MARTINO 1964b: 5).

Diciamo subito che G. Saunders pare ritrovare nell'“etnocentrismo critico” la proposta più originale e più degna d'attenzione, come segnale di modernità, entro l'insieme della riflessione demartiniana: tanto da assumere la formula ora detta come centro e titolo del suo saggio. Effettivamente 30-40 anni or sono, fu con la guida metodologica di tale principio che de Martino condusse l'esperienza di ricerca sul campo in Lucania, così da potersi permettere di scoprire e additare nuovi e complessi significati simbolici, insospettite valenze psico-culturali in varie manifestazioni rituali tradizionali del mondo contadino in Lucania, o nel Salento: come il lamento funebre, la fascinazione magica, il tarantismo. E poté pervenire, grazie all'esperienza diretta sul campo, ad una più precisa e netta formulazione di tale principio. Perciò l'etnocentrismo critico si presenta come vincolante richiamo, dinanzi a una cultura “altra”, a porre in metodica discussione le categorie tradizionalmente introiettate nella personalità propria, da parte dell'etnologo: ossia categorie comunicative, conoscitive, speculative, valutative, etico-comportamentali, emotive, e ciò per aprirsi all'altro fuori da aprioristiche chiusure negativiste, tuttavia nella impossibilità di rinnegare la propria identità culturale originaria.

Questo forte richiamo all'autocritica culturale – estensibile ovviamente ai rapporti storici avutisi con gli “altri” in passato – è un richiamo alla dilatazione del nostro “sapere” attraverso l'acquisizione e la comprensione sociologica dell'altrui “sapere”: pur senza rinuncia – sia chiaro – ai nuclei storicamente convalidati della propria tradizione culturale, da parte dell'etnografo sul campo e a casa. Non possiamo non ravvisare, in questo richiamo forte enunciato da de Martino negli anni '50-'60, volto ad applicare il criterio dell'etnocentrismo critico nell'analisi e nell'interpretazione dei comportamenti e fenomeni culturali osservati sul campo, un'anticipazione, *in nuce*, delle questioni metodologiche che investono il compito di chi oggi intende “tradurre” una cultura “altra”, nel linguaggio proprio dell'etnografo e dei suoi lettori, come oggi stesso discute il filone dell'antropologia interpretativa.

Al tempo di de Martino si trattava di risolvere l'antinomia di uno sterile relativismo culturale del resto praticamente contraddetto nella realtà dei rapporti di potere tra culture e società, e il chiuso, dogmatico etnocentrismo, cieco verso i valori delle culture e società “altre”.

Del resto rifluisce, nell'opera di de Martino, una somma di problematiche oggi stesso al centro del dibattito teorico nel campo dell'etno-antropologia. Vi è chiaramente affrontato il tema della “soggettività ineludibilmente

condizionata e condizionatrice”, contro la falsa e logicamente inconsistente pretesa di una “obiettività assoluta” nel campo della conoscenza e della rendicontazione etnologica, redatta nella scrittura. Forte vi si ritrova la discussione sul dilemma “razionalità-irrazionalità” a proposito dell’approccio di studio verso culture “altre”, come pure un’importanza nuova vi si dimostra riconosciuta a quel contrasto tra logica razionale e logica simbolica, che con de Martino ha appunto dato nascita in Italia ai primi fondamentali contributi della cosiddetta “antropologia simbolica”.

Questi vari e importanti spunti problematici affrontati e risolti in de Martino secondo criteri originali legati alla tradizione storicista crociana rividuta alla luce di nuove componenti marxiane, sono da vedersi a mio avviso come indipendenti anticipazioni d’ordine teorico-cognitivo, evidentemente non calcolate per trent’anni dall’antropologia americana: la quale sembra oggi scoprire *ex novo* la problematica dell’interpretatività dei dati storici o etnologici, quando nella tradizione di pensiero italiana l’interpretatività rappresenta ed è riconosciuta da tempo come l’unica autentica possibile fonte e maniera di conoscibilità dei dati stessi. Poiché già con Benedetto Croce non esiste nella storiografia alcuna possibile obiettività assoluta: come non esiste per de Martino alcuna attendibile verità storica, o etnologica, d’ordine “naturalistico”, dunque assoluta.

Su questo punto sembra utile, anzi, ricordare la lezione di Benedetto Croce, data da lui nella sua ben lontana opera, pur tuttavia sempre valida su questo problema, *Teoria e storia della storiografia* (1917). Mi riferisco al principio, dettato dal Croce, della cosiddetta “contemporaneità di ogni storia (narrata)”, in quanto prodotto di una storiografia culturalmente e storicamente a sua volta “condizionata”. Di fatto ogni periodo del passato, presentato storiograficamente in uno scritto, offre una rappresentazione del periodo stesso, condizionata in mille modi dalla cultura del tempo cui appartiene lo storico. Lo storico seleziona, di quel periodo, temi, eventi dettati a lui da interessi contemporanei a lui stesso; e ne offre interpretazioni a loro volta in qualche misura influenzate da quei suoi interessi, per quanto egli si sforzi – doverosamente – di spersonalizzarsi nella presentazione e discussione dei fatti narrati. Non esiste, dunque, una “storia assolutamente obiettiva”. Che de Martino abbia combattuto a lungo, come Saunders ci ricorda nel suo saggio, contro quel che egli indicava col nome di “naturalismo”, sta a provare quanto decisiva in lui fosse la lezione del Croce, ch’egli applicava tuttavia non più unicamente alla storiografia, ma all’Etnologia, da lui intesa come anche da chi qui ora scrive – come disciplina impostata in una prospettiva storica e insieme storiografica: sia perché mutantesi

negli sviluppi della storia generale della civiltà alla quale appartengono temi e problemi culturali trattati, sia perché costituita da dati autonomamente e liberamente scelti, intesi e interpretati a seconda del periodo, delle condizioni storiche, della cultura nonché delle peculiari pertinenze ideologico-culturali di chi scrive la storia. L'importante tesi del Croce può pertanto esprimersi nell'aforisma: "ogni storia del passato diventa una storia contemporanea (per chi la scrive)". L'aforisma è significativo anche per il lavoro dell'antropologo, perché esso comporta la tesi della relatività e del punto di vista "parziale" d'ogni narrazione storiografica, come d'ogni presentazione d'una cultura, ad opera dell'etnologo. Infatti non si sfugge, in sede etnologica come in sede storica, al problema dei rapporti fra una meramente opinabile "cultura" assunta come dato naturalistico – come se fosse al di là della percezione, della rappresentazione pensata dall'uomo – e il resoconto della cultura, personalmente elaborato dal soggetto uomo, l'etnologo, e resa umanamente comunicabile con la parola scritta. Quest'ultimo elaborato personale, sarà in ogni caso un resoconto segnato da una più o meno forte carica di soggettività e parzialità, per quanto s'industri l'etnologo di travalicare la soglia d'una soggettività acriticamente incontrollata. Ma, come dicevamo, è questa l'unica maniera umanamente esistente di dare conoscibilità ai dati storici, o etnologici, come d'ogni altro aspetto del pensiero.

Per noi l'importante è che tutto ciò fa parte di un sapere, almeno in forme embrionali, già maturo da un tempo ben lontano da quello che riguarda – per così dire – la seconda crisi di risveglio della scienza antropologica a livello mondiale, che potremmo denominare la crisi "decostruzionista" oggi in corso.

È bene anche a questo punto ricordare, a integrazione del saggio di Saunders – che non contempla in modo analitico questi elementi di riflessione "moderna" in Croce e in de Martino –, che se da tempo B. Croce aveva messo in tutta evidenza il condizionamento storico-culturale d'ogni interpretazione della storia, de Martino con riferimento al settore specifico della storia delle religioni ebbe a battersi strenuamente contro la tesi che postulava una "storia delle religioni senza opzioni filosofiche" (DE MARTINO 1963). Egli si richiama in tal caso a un condizionamento non solo storico-culturale, bensì anche psico-ideologico, e individuale. Infatti rivendica l'insostenibilità logica di detta tesi, che non poteva non riguardare ovviamente l'etnologia religiosa, e l'etnologia *tout court*, in quanto disciplina che ha per oggetto culture e subculture delle quali urge comprendere, spiegare, interpretare in primis la *Weltanschauung* religiosa. E di questa

*Weltanschauung* egli ebbe a proporre, nei casi studiati, la “sua interpretazione”, però avvalendosi delle più sofisticate cautele introspettive d'ordine cognitivo, epistemologico, nel “tradurre” per noi altrettanti sistemi d'idee, linguaggi segnici, complessi simbolico-rituali altrimenti “alieni”, inspiegabili. In effetti, riuscire a cogliere, come de Martino s'industria di fare e riesce a fare con riferimento a un mondo culturale altro dal nostro, le radici storico-culturali delle rappresentazioni del reale vigenti in quel mondo, e a coglierne certi valori simbolici, etico-sociali, psicologici, vitali connessi con quelle rappresentazioni, consente di “avvicinarsi” all'umanità di quel mondo, senza la pretesa, peraltro, di esserci immedesimati in essa al punto da pretendere d'aver esaurito qualunque ulteriore problema di “traduzione” e di “interpretazione” di quella cultura. Seguendo dunque Saunders, pare doversi ammettere che varie delle problematiche oggi poste da Geertz (1987, 1988, 1990), o da Clifford e Marcus (1986), sull'interpretatività in antropologia, e sui rapporti fra “essere là sul campo” e “scrittura antropologica” trovino in de Martino intuizioni anticipatrici.

Per quanto riguarda il principio etico-filosofico dell'etnocentrismo critico di de Martino, assunto da Saunders giustificatamente come nodo essenziale del pensiero demartiniano, egli ne dà una spiegazione che ne riporta la genesi alla crisi della civiltà moderna, crisi di cui – egli scrive – l'etnocentrismo critico sarebbe una “giustificazione morale”. Tuttavia a me sembra di dover rimarcare che, al di là della “crisi della civiltà moderna”, abbia direttamente operato su de Martino l'influenza determinante di due fondamentali esperienze storiche ed esistenziali da lui condivise: l'osservare i nuovi moti di emancipazione a suo tempo in corso fra i popoli afro-asiatici in regime coloniale, e il sollevarsi dei gruppi sociali più poveri ed emarginati del nostro Sud. Si tenga conto dei movimenti di occupazione delle terre dei primi anni '50. de Martino era mosso dunque da una nuova “curiosità” conoscitiva, umanistica e dalla spinta a “fare i conti” – egli meridionale colto, borghese, non-povero – con quel mondo in movimento, culturalmente tanto lontano, geograficamente così vicino.

L'etnocentrismo critico gli servì come criterio di guida operativa, sul campo, volta a salvaguardare con coscienza pura ma critica la propria identità culturale d'origine, in un contestuale comportamento di apertissima disponibilità a rivedere errori, risolvere pregiudizi, comprendere – anzi scoprire – le logiche altrui. Ed è la lezione importante, di equilibrato orientamento percettivo, reattivo, etico-culturale, ma anche di richiamo alla cosciente considerazione delle differenti storie plasmatiche di differenti identità culturali: quindi lezione valida ancor più oggi per ogni problema

d'incontro interculturale, quando l'incontro vede non più l'europeo a casa dell'"altro" ma l'"altro" a casa dell'europeo.

Un'altra tematica fra le tante emergenti dall'opera demartiniana, e da George Saunders problematizzata con attenzione, è quella che si raccoglie nella nozione di "presenza" e congiuntamente di "crisi della presenza" e "rischio di tale crisi". Diciamo subito che per noi sembra logicamente essenziale necessità, nell'affrontare il complesso problema della discutibile e discussa nozione di "presenza" e "rischio" ad essa pertinente, legare tale nozione a quella specularmente integrativa, posta da de Martino, di "riscatto dal rischio", tenendo conto che strumento specifico del riscatto è, per de Martino, il "rito", o più genericamente, il ricorso alla rappresentazione mitico-rituale del rapporto ("destorificato") dell'uomo con le realtà negative (o "negatività") della esistenza: in sintesi, con i fattori di sofferenza. Personalmente a me sembra che la pur intricata e complessa ricerca di Saunders, volta a chiarire a se stesso il più autentico significato della nozione di "crisi della presenza" in de Martino, si muova su un terreno che parte dal livello di un elementare e semplicistico empirismo ("crisi della presenza come rischio di non esserci al mondo inteso talora come "universale e astorica ineluttabilità della morte", v. *supra*), per poi comprendere i significati psico-sociologici di "dissociazione", "alienazione" in senso hegeliano e marxiano, "perdita della propria soggettività", spostandosi infine sulle posizioni filosofiche di Hegel (*sense of self* o percezione del Sé) o più appropriatamente di Heidegger (*Dasein*), che de Martino traduce col suo "esserci".

In effetti tuttavia Saunders finisce per tornare, benché per la via di un'interpretazione psico-filosofica della nozione analizzata, alla primigenia interpretazione elementarmente empirica, di "paura della propria morte". Infatti egli scrive:

La crisi della presenza è la perdita della propria collocazione in un momento storico, e la morte è semplicemente l'esempio più lampante di una tale perdita. La crisi del cordoglio si collega a ciò: essa rappresenta la possibilità che i viventi vengano sopraffatti dalla perdita che hanno subito e non riescano a guarirne (v. *supra*: 66).

È una interpretazione a nostro avviso seriamente riduzionista. Una delle più tipiche "crisi della presenza" analizzata sul campo da de Martino è proprio quella del lutto, cui Saunders pure si riferisce. Ma noi sappiamo, dai testi del lamento funebre riportati da de Martino, che nel "piangere" la lamentatrice esprime drammaticamente il vero senso del "lutto", cioè dell'abbandono subito – per esempio – per la scomparsa di colui ch'era "l'asse portante della casa". E i segni iniziali del pianto rituale consistono



come noto in tentativi simbolici autolesionistici di autodistruzione, di voler morire. In breve, la crisi della presenza, particolarmente con l'esempio del lutto, si configura come rischio di sentirsi – da parte del soggetto – deprivato del potere di autocontrollo dell'io. È la sofferenza vissuta come minaccia di cadere nella follia. Dunque nella crisi della presenza dobbiamo – seguendo de Martino – riconoscere il potenziale pericolo di non resistere all'attacco della “negatività”, della sofferenza, del dolore o del “colpo” della sorte, con lo sconfinamento del soggetto nella dimensione psicopatologica.

Stranamente, per Saunders la crisi del lutto finisce per identificarsi – con un criterio seriamente riduzionista col sentimento egocentrico, di paura della propria morte: paura rinnovellata dall'occasione luttuosa del momento. Si può dire che in linea generale Saunders è portato a deviare da una organica e articolata collocazione del problema inerente al tema demartiniano della “presenza” e della “crisi”, a nostro avviso per effetto di due particolari carenze d'ordine insieme filologico e metodologico. Anzitutto egli sembra trascurare l'importanza data da de Martino, fin dai suoi primissimi contributi di ricerca, alla dimensione psicologica, parapsicologica, infine psicopatologica nei suoi collegamenti con le manifestazioni culturali. D'altra parte, il nostro studioso tralascia di collegare in modo organico, come de Martino (*ivi*: 22, 1956) invece fa sistematicamente, la crisi della presenza con il riscatto della crisi stessa. Egli quindi omette di rimarcare il tipico rapporto tra la crisi ed un riscatto che si attua su una base “mitico-rituale”. Ne discende un inevitabile obnubilamento di due presupposti che in de Martino hanno un'importanza determinante ai fini dell'intelligenza dell'intero complesso “crisi-riscatto”. Fuor di ogni esitazione, de Martino indica nel rito, unito al mito, una precisa funzione che io indico come psicoterapeutica. Il rito è per lui “una tecnica” con la quale si risponde alla “crisi”, la quale a sua volta è intesa come carica di potenziali aspetti psicopatologici. E il rito dunque agisce come tecnica psicoterapeutica.

Che tra i primari interessi di ricerca di de Martino figurino quelli d'ordine psicologico, parapsicologico o metapsichico, e psicopatologico, lo dimostrano i molteplici contributi della produzione dei primi anni (1942a, 1942b, 1943, poi 1948, 1952, 1959). Ma i riferimenti d'ordine psicopatologico sono ricorrenti in tutta la sua produzione. Si pensi al fondamentale lavoro sul tarantismo, con il contributo neuropsichiatrico di Giovanni Jervis (1961), e d'altra parte al posto preminente dato negli ultimissimi suoi contributi al tema delle apocalissi, guardate e messe a confronto dal piano psicopatologico al piano culturale (1964). Ma il tema è infine ripreso con ampi sviluppi d'ordine psicopatologico su “alienazione e delirio di

fine del mondo” nell’opera postuma (1977). Del resto lo stesso de Martino espone in modo chiaro e determinato la dialettica del rapporto fra psicopatologia e mondo mitico-rituale. Riferendosi primariamente alle culture arcaizzanti (il Sud d’Italia arretrato, le società sottosviluppate del Terzo Mondo), ma in sostanza ponendo un problema di portata universale, egli indica il momento psicopatologico come perenne minaccia potenziale o sfida esistenziale contro cui la cultura rierige, ad ogni occasione di “attacco” – cioè sofferenza, dolore, “colpo della sorte” – una risposta di difesa, fondata su un sistema magico-religioso, o semplicemente religioso. Il quale agisce come dispositivo mitico rituale di destorificazione del reale, e di riscatto per il soggetto sofferente, pencolante verso il baratro, riportandolo sulla via equilibrata dell’operosità laica e dei valori culturali. La chiarezza della dialettica fra psicopatologia – come anticultura – e riscatto culturale risalta in modo lampante dal passaggio seguente, mentre in Saunders sia l’orizzonte psicopatologico sia l’unità “casi-riscatto” risultano obliterati, in modo compromettente. Scrive de Martino a proposito del “rischio della presenza” (de Martino 1955: 21-22) e dell’orizzonte psicopatologico al quale egli esplicitamente lo acclude:

Le forme del rischio vitale (o esistenziale) della presenza sono molteplici: il crollo della distinzione fra io e mondo, il defluire della presenza nel mondo e il sentirsi “agito”, “posseduto”, “invaso” dal mondo, le esperienze di incompletezza ed estraneità e la perdita del senso del reale, la imitazione speculare dell’accadere e la volontà sbarrata dallo stupore catatonico, il frantumarsi della unità esistenziale nella pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l’alternazione ciclica di depressione e mania, la scarica incontrollata di impulsi distruttivi, e via specificando secondo le indicazioni che in via euristica la psicopatologia fornisce.

E aggiunge poi:

Di qui procede la necessità di una tecnica rivolta...ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico dal quale, primissima gloria dell’uomo, si è sollevata...per impedire il trionfo assoluto del vitale-animale, lì dove si pone l’animale che deve diventare uomo.

E già nel *Mondo magico* (1948) il rischio della presenza era formulato come “rischio di perdere l’anima e insieme di perdere il mondo” (*ivi*: 149; CHERCHI 1987: 97-9). In questa precisa formulazione si riconosce quella che personalmente io chiamo “funzione psicoterapeutica del rito” come importante e implicita indicazione demartiniana. Ed è in questa indicazione il segno del ruolo oggi riconosciuto a de Martino di “pioniere” di quella disciplina, l’“etnopsichiatria”, che soltanto oggi 30 anni dopo di lui, in Italia sta sviluppandosi con autocoscienza critica ed autonomia disci-

plinare (v. LANTERNARI 1994: *Introduzione*). Quanto ai collegamenti ideologici che de Martino presenta con indirizzi filosofici quali crocianesimo, marxismo, fenomenologia, è chiaro che da ciascuno di questi indirizzi egli deriva importanti o fondamentali stimoli, peraltro traendone un amalgama originale, in relazione a nuovi ambiti problematici, di ricerca e d'analisi. Egli rileva dal Croce il binomio antinomico di categorie speculative “naturalismo-storicismo”, ma le applica ai nuovi settori disciplinari della etnologia e della storia delle religioni, che il Croce respinge come non degni di seria attenzione, studio, speculazione né storiografica né filosofica. Ma de Martino ne ricava e discopre, attraverso la loro applicazione, insospettite potenzialità di riflessione epistemologica. Per di più la stessa originaria nozione di “storia” tramandata dal Croce viene da de Martino assunta secondo un'accezione d'ordine esistenziale del tutto impensato, specialmente, quando egli ingloba il termine “storia” nella categoria da lui ideata della “destorificazione”.

Del marxismo de Martino condivide la fondamentale e generale apertura al sociale, che conferisce alla sua produzione l'impronta di un vibrante impegno etico-civile e ideologico. Ma è da Gramsci ch'egli trae stimoli al proprio ruolo di ricercatore nel campo del folklore, particolarmente religioso. Ne ricava significati che gettano luci nuove sopra l'intera storia culturale e di vita dei gruppi rurali oggetto d'indagine. Da Heidegger desume la categoria esistenzialista del *Dasein*, ma la applica concretamente, secondo una nuova interpretazione, al complesso di risposte culturali date dai mondi di cultura arcaica o arcaizzante, alla esperienza del negativo (CHERCHI 1987: 91-104).

In conclusione considerata la poliedrica personalità di de Martino come studioso, non si può prescindere dal guardare ogni sua opera dalle sue varie facce, come quelle di un cristallo con la sua luce multiradiante. Una delle “facce” dell'opera demartiniana è data dalla sua propensione a coniugare i problemi della psiche (psicologia, parapsicologia, psicopatologia) con quelli della cultura (mondo magico, mondo religioso, complessi mitico-rituali). Trascurando, come sembra aver fatto in parte Saunders, questa propensione demartiniana, si rischia di lasciarsi sfuggire elementi importanti per una più ampia e organica intelligenza della visione generale dello studioso e interprete dei fenomeni della cultura. Sul piano delle informazioni biografiche raccolte puntualmente da George Saunders sia su de Martino, sia su Croce, è da correggere un dato riguardante il Croce. Del quale sta scritto che sarebbe stato nominato senatore «all'età di 44 anni». È una svista evidentemente incongrua de-

rivante dalla fonte italiana erroneamente letta. Croce, infatti, glorioso e coraggioso modello di intellettuale antifascista in pieno regime fascista, veniva nominato senatore a vita, come riconoscimento dei suoi meriti intellettuali e di antifascista nell'Italia liberatasi dal fascismo, cioè nel 1948. Croce aveva 78 anni<sup>1</sup>.

## Riferimenti bibliografici

CHERCHI P., CHERCHI, M. (1987), *Ernesto de Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli.

CLIFFORD J., MARCUS G.E., eds. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

CROCE B. (1917), *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari.

DE MARTINO E. (1942a), *Lineamenti di etnometapsichica*, in Società italiana di metapsichica, a cura di, *Problemi di metapsichica*, Stabilimento Tipografico Colombo, Roma: 113-39.

— (1942b), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 18: 1-19.

— (1943), *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanico*, “Rivista di antropologia”, Vol. 34: 479-90.

— (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.

— (1952), *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Alchîpa delle origini*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 23: 52-66.

— (1955), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, Vol. 24-25: 5-29.

— (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut-Aut”, Vol. 6: 17-38.

— (1959), *Metapsichica o parapsicologia?*, “Uomini e idee”, Vol. 1: 225-27.

— (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.

— (1962), *Furore in Svezia*, in Id., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano.

— (1963), *A proposito d'una storia religiosa senza opzioni filosofiche*, “Rivista storica italiana”, Vol. 75: 818-28.

— (1964a), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, “Nuovi argomenti”, 69-71: 105-141.

— (1964b), *Etnologia e civiltà moderna*, “Cultura e scuola”, Vol. 11: 5-14.

— (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, trad. it. Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1973].

<sup>(1)</sup> In realtà è Lanternari che qui si sbaglia. Il corretto riferimento di Saunders è alla nomina regia di Benedetto Croce come senatore che avviene nel 1910, esattamente quando il filosofo aveva 44 anni. Si trattava di una nomina regia, su proposta del ministro Sonnino, vitalizia come tutte quelle del Senato del Regno. Croce non decadde dalla sua carica durante il fascismo, e dopo la guerra (nel maggio del 1948) entrò nel Senato della Repubblica non con una nomina specifica ma “di diritto”, in virtù della terza disposizione transitoria della Costituzione (N.d.C.).

— (1988), *Antropologia interpretativa*, trad. it. Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1983].

— (1990), *Opere e vite. L'antropologo come autore*, trad. it Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1987].

LANTERNARI V. (1994), *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-66.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.

\*

### Luigi M. Lombardi Satriani

L'articolo di Georges R. Saunders ha suscitato in Italia molto interesse, per una serie di motivi, di segno molto diverso. Mi soffermerò su di essi, dopo aver esposto alcune considerazioni sul contenuto di questo scritto, al quale, in ogni caso, va riconosciuto il merito di aver dedicato una specifica attenzione alla nostra tradizione di studi, spesso oggetto di sguardi fugaci e del tutto superficiali.

Lo studioso si impegna opportunamente a contestualizzare la vicenda scientifica di de Martino ("la sua carriera intellettuale") e a porre in risalto il suo centrale rapporto con Croce, anche se mi sembra eccessivo scrivere che l'etnologo napoletano "crebbe intellettualmente sotto la guida di Croce". Il rapporto con Croce, certo molto importante, è parte di un più ampio e complesso rapporto di de Martino con l'idealismo in primo luogo, e decisamente, con Hegel, un Hegel riarticolato anche attraverso la lettura di Marx, in particolare dell'*Ideologia tedesca*, dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, delle *Tesi su Feuerbach*, e così via. Un Hegel rivisitato dopo il marxismo, un marxismo inteso "come quest'ethos vergognoso di sé e che maschera nel "dover produrre" il "dover produrre." Si tratta, come sappiamo, dell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore, che è "il principio che rende intellegibile il distacco dell'umano e del culturale dal meramente naturale – cioè l'attiva produzione della vita materiale stessa secondo una modalità determinata (il distacco inaugurale dalla natura), e quindi l'andare oltre la produzione della vita materiale mercé la produzione di altre valorizzazioni della vita".

Con una scelta persuasiva, Saunders, non pretendendo di "affrontare con completezza concetti così originali come quello di crisi della presenza", concentra la sua attenzione «su un singolo tema che percorre tutta la sua

opera, un approccio metodologico cui ci si riferisce di solito con l'espressione "etnocentrismo critico"» (v. *supra*).

Tale strumento concettuale e metodologico si pone come un tema di particolare rilevanza nel pensiero demartiniano e rappresenta uno dei contributi più originali alla letteratura antropologica.

Nella realtà contemporanea, assistiamo, infatti, alla continua oscillazione tra un etnocentrismo che legittima di fatto inaccettabili gerarchie culturali e conseguenti discriminazioni ed emarginazioni e un relativismo assoluto, che avalla qualsiasi costellazione di valori, modello, comportamento, sol perché presenti nella cultura di quei determinati protagonisti. Opportuna, dunque, la scelta di Saunders di far ruotare l'analisi dell'opera demartiniana su tale concetto, anche se vengono messi a fuoco numerosi altri tratti che la caratterizzano.

Il pensiero dello studioso napoletano viene delineato con notevole chiarezza e non vengono taciuti tratti limitanti («il problema degli aspetti potenzialmente progressivi del folklore non è mai stato del tutto risolto nell'opera di de Martino» – v. *supra*).

Vengono sottolineate le caratteristiche che rendono l'opera demartiniana omogenea alla nostra temperie culturale, la sua profonda "attualità". Per chi abbia, come Saunders, piena consapevolezza dei nodi essenziali del dibattito antropologico contemporaneo, poteva essere forte la tentazione di "accreditare" l'attualità del pensiero demartiniano confrontandone puntualmente i diversi aspetti con le posizioni più saldamente presenti nell'attuale scena antropologica; la postmodernità, nelle sue articolazioni più note, sarebbe stata assunta, così, quale criterio di legittimazione delle posizioni etnologiche, tanto più valide quanto più verificate simili a tali articolazioni. Sarebbe stato come convocare de Martino a un improbabile tribunale della Modernità o della Post-Modernità, per sottoporlo a giudizio ed emettere una sentenza assolutoria o di condanna a seconda della puntuale coincidenza degli aspetti del suo pensiero con quelli maggiormente caratterizzanti una parte dell'attuale dibattito antropologico. Altra è la direzione intrapresa da Saunders:

de Martino, probabilmente, non si sarebbe per molti versi riconosciuto nel movimento contemporaneo dell'antropologia interpretativa, interessata alle modalità di costruzione della cultura all'interno della scrittura etnografica; tuttavia il suo interesse per la riflessività, per i problemi intellettuali e morali della relazione tra l'antropologo e l'Altro, e per le relazioni di potere implicite nell'analisi culturale, sembra collocarlo perfettamente nel clima degli anni '80 e '90 (v. *supra*).

Saunders è convinto dell'attualità di de Martino, ma fa scaturire tale convinzione essenzialmente dall'essere stato, lo studioso italiano, una di quelle “figure creatrici-di-modelli” che, secondo l'espressione di George Stocking ripresa dallo stesso Saunders, “in momenti critici della formazione (o riforma) di una disciplina” si impegnano di fatto “a costruire le fondamenta e a scrivere le regole della ricerca successiva, incorporando nei loro sforzi eroici i fondamentali valori metodologici della disciplina” (v. *supra*).

Lo scritto di Saunders si colloca, dunque, come già rilevato, in una feconda prospettiva storicizzante. Opportuna, dunque, nell'economia di tale scritto, la scelta di approfondire il tema dell'influenza di de Martino, con particolare riferimento al dibattito sulla cultura popolare che è stato, in ogni caso, quale che sia il giudizio che se ne voglia dare, uno dei nodi caratterizzanti la storia degli studi demo-etno-antropologici nel loro concreto articolarsi nel nostro paese.

Non si può che essere grati a Saunders per questo notevole contributo storiografico e critico, condividendo quanto egli afferma a conclusione del suo scritto: «spetta a noi usare l'incontro etnografico per rivedere le nostre categorie analitiche, per criticare la nostra scienza – o la nostra 'etnografia umanistica', per dirla con de Martino –, per riconoscere la connessione tra epistemologia e relazioni di potere, e per comprendere la storia della nostra società. Ma non ha senso pensare che questi tentativi possano o debbano portare a rigettare in blocco quelle categorie, e tanto meno a trattare la nostra scienza come è il prodotto del mera finzione o invenzione.

L'etnologia è il prodotto del proprio momento storico, dice de Martino; ma il fatto che noi siamo attori di questo momento e soggetti di questa storia non invalida, di per sé, il nostro uso delle sue categorie. Un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva, deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse (v. *supra*).

Come si vede, le considerazioni critiche presenti in questo articolo sono tali da giustificare in pieno l'interesse da esso suscitato nel nostro paese, di cui la pubblicazione su *Ossimori* è una delle testimonianze. Una comunità scientifica non può essere rigidamente costretta nei confini nazionali; essa non può che potenziare il dialogo tra gli studiosi delle diverse nazionalità e delle più differenziate tradizioni intellettuali. Che questo spesso non sia avvenuto è effetto, e causa ulteriore, di quelle chiusure e incomprensioni, di quei fraintendimenti che tanto hanno nuociuto allo sviluppo degli studi etnoantropologici.

Ottima cosa, dunque, che Saunders discuta su *American Anthropologist* di de Martino e di altri studiosi italiani; ottima cosa che in Italia si discuta anche di Saunders.

Molto meno condivisibile, a mio sommo parere, sarebbe la ricezione dell'interesse dimostrato da Saunders come una sorta di legittimazione, anche se tardiva, di de Martino e di quanti alla sua problematica si sono variamente rapportati, come se ora si potesse occupare pieno titolo della prospettiva demartiniana o di quelle analoghe a questa, dal momento che su di esse si è comunque posato uno sguardo autorevole, anche perché "straniero", in una rivista prestigiosa, anche perché "straniera".

de Martino ha suscitato ripulse globali e stizzite, sia nel corso della sua vita che, più specificamente, in quello della sua travagliata esperienza scientifica e accademica.

Emblematica di tale atteggiamento di ripulsa la "recensione" dedicata a *Furore Simbolo Valore* da Paolo Toschi: «recensione in quattro parole: furore molto, valore poco». Numerose testimonianze sottolineano lo stupore, l'incomprensione, il risentimento che gli scritti dello studioso napoletano suscitavano. Giuseppe Bonomo, ad esempio, afferma:

che altri studiosi (non pochi altri) in Italia in quegli anni continuassero a non condividere le sue idee, lo sanno quelli della generazione di chi scrive che conobbero de Martino personalmente, e lo sanno per aver vissuto in un clima non facile, nel quale si svilupparono tra studiosi polemiche spesso aspre. Chi scrive è stato testimone diretto dell'incomprensione, dello stupore e anche del risentimento che i libri e gli articoli di de Martino suscitavano in larga parte del mondo accademico tra gli anni cinquanta-sessanta (BONOMO 1979: 13).

Significative, anche, le difficoltà insormontabili incontrate dallo stesso de Martino nella sua aspirazione a essere chiamato a svolgere il suo insegnamento nell'Università di Roma.

Tale rabbioso rigetto è continuato nel tempo; molti di noi abbiamo assistito in questi anni a intense dichiarazioni antidemartiniane, a enfatiche messe sotto accusa di sue specifiche affermazioni. È persino troppo ovvio notare che ogni autore possa essere discusso, che ogni affermazione scientifica possa essere contraddetta con altre argomentazioni, più o meno convincenti. Ciò che si vuole qui sottolineare è che nei confronti di de Martino è stata operante qualcosa in più di una "normale" dialettica scientifica nella quale le diverse posizioni si confrontano, interagendo anche polemicamente. Nella fortuna demartiniana è dato ritrovare un'emotività



che ha sostanziato atteggiamenti stizzosi, quando non lividi, e, di converso, assunzioni globali vissute come scelte di campo etico-politiche, oltre che scientifiche.

Recentemente Clifford Geertz – dopo aver ribadito la sua posizione: «le cose, indubbiamente, sono quelle che sono: che altro potrebbero essere? Ma ciò che noi ci scambiamo sono i resoconti su di esse, i resoconti dei nostri informatori, dei nostri colleghi, dei nostri precursori, e i nostri, ed essi sono costruzioni. Storie di storie, visioni di visioni» – dichiara:

perché mai questa idea, e cioè che la descrizione culturale è conoscenza modellata, di seconda mano, debba innervosire così tanto certuni, non mi è del tutto chiaro. Forse l'accoglimento di questa idea vi costringe ad assumervi personalmente la responsabilità di ciò che dite o scrivete, perché dopo tutto siete voi che lo avete detto o scritto, ossia non vi consente di addossare tale responsabilità alla “realtà”, la “natura”, “il mondo” o a qualche altra vaga e capace riserva di verità incontaminate. Forse tale avversione è il risultato di una paura secondo la quale riconoscere che avete messo insieme qualcosa piuttosto che averlo trovato lì bello luccicante sulla spiaggia significa minarne la pretesa al vero essere e alla vera esistenza (GEERTZ 1995: 76).

Geertz mette in diretto rapporto – appena mitigato dal forse – avversione e paura. Potremmo ipotizzare, senza con questo avvicinare due prospettive teoriche che restano fortemente differenziate, che almeno una parte dell'avversione suscitata da de Martino in ambiente accademico sia il risultato della paura che la propria autarchica concezione della scienza antropologica potesse essere messa in crisi dall'impegno scientifico ed etico-politico fortemente testimoniato dall'opera demartiniana. Paura che questo antropologo ‘scomodo’ costringesse, in qualche modo, a prendere comunque posizione rispetto all'oggetto del proprio studio o, se non altro, facesse emergere nettamente che non si intendeva prendere posizione.

Certo è che siamo stati antidemartiniani, magari silenziosamente tali, o, ma in numero infinitamente più esiguo, demartiniani, variamente tali. Questo numero esiguo sembra essere destinato ad aumentare; forse per una diversa temperie oggi presente, forse per un diverso evolversi del dibattito antropologico, forse per nostalgia di radici o di antenati, assistiamo a dichiarazioni filodemartiniane anche da parte di studiosi sinora estranei all'orizzonte delineato, con forte caratterizzazione, dall'etnologo napoletano. Nessuno vuole stabilire un territorio di ortodossia demartiniana, dal quale tentare di tenere lontani gli altri studiosi, come se ci si autoproclama sacerdoti, anche se improbabili, di un culto che non sopporta eretici o “infedeli”; si vuole soltanto paventare il pericolo di una moda demarti-

niana, che succeda a una moda antidemartiniana, dovute in ogni caso a considerazioni extrascientifiche.

Tutt'altro sarebbe il discorso, ovviamente, se dopo tante chiusure e arrocamenti, si diffondesse un effettivo interesse verso le tematiche demartiniane e verso il dibattito sulla cultura popolare, che, lo si è già notato, hanno segnato in maniera non marginale gli studi demo-etno-antropologici nei decenni appena trascorsi. Un interesse siffatto sarebbe da segnalare in maniera estremamente positiva, perché testimonierebbe la consapevolezza esplicitata, come abbiamo appena visto, nello scritto di Saunders, che "un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse" e il bisogno di discussione nella comunità scientifica dei singoli contributi degli studiosi, delle loro diverse prospettive.

L'articolo di Saunders, l'interesse da esso suscitato, le discussioni che ha sollecitato, infatti, mostrano ampiamente, infatti, se pur ve ne fosse bisogno, quanto sia opportuno potenziare gli spazi dialogici, riducendo la prassi, purtroppo molto diffusa nei nostri ambiti disciplinari, dello sguardo autarchicamente rivolto alla propria maniera di fare antropologia, assunta come modello legiferante ed esaustivo; dei monologhi, ossessivamente tali, anche quando truccati, più o meno abilmente, da dialogo.

\*

### *Daniel Fabre*

L'articolo di George R. Saunders costituisce a tutt'oggi la presentazione più ampia dell'opera di de Martino apparsa fuori d'Italia e, almeno da questo punto di vista, è un avvenimento importante. Pur evitando di trattare de Martino come un totem – cosa che è stata fatta in diversi periodi e che si spiega col carattere veramente fondatore della sua opera – George R. Saunders è comunque necessariamente legato allo stato attuale degli studi e alla documentazione disponibile. In questo senso il suo articolo rispecchia anche la condizione presente dei lavori sulla biografia, sulla pratica antropologica e sull'architettura dei concetti demartiniani. Non potendo qui tener conto del recente convegno *Ernesto de Martino nella cultura europea* (Roma-Napoli, 29 novembre - 2 dicembre 1995), mi limiterò a segnalare le aspettative che la lettura di questa presentazione così suggestiva ha suggerito.

La complessità della figura di de Martino, testimoniata bene dal suo percorso di formazione, la sua capacità di *bricolage* concettuale e la varietà degli ambiti della sua riflessione mi sembra esigano degli strumenti di analisi che, oggi, potrebbero andare oltre il modello classico della “storia delle idee”. Faccio molta fatica a seguire il resoconto di queste mescolanze contro-natura – Croce e Pettazzoni, Heidegger e Gramsci – di cui de Martino sarebbe il risultato dialettico, che apre un dibattito senza fine sull'unità e la diversità del personaggio. Più che di una genealogia personale, da un pensatore all'altro, o piuttosto da un'opera a un lettore, noi abbiamo ora bisogno di una prospettiva che operi la (ri)costituzione di una disciplina, nel senso che Michel Foucault (in *L'ordre du discours*) dava a questo termine, conferendogli una grande elasticità e una larga differenziazione di modi d'espressione. So bene che, per esempio, si è potuto negare l'esistenza in Italia di un *campo letterario*, e più largamente *intellettuale*, realmente strutturato<sup>2</sup>. Ma come pensare la solitudine attrattiva, la marginalità intraprendente di de Martino senza realmente situare il suo “progetto creativo” nei diversi contesti a cui appartiene? Colpisce, in effetti, la constatazione che de Martino ha avuto una presenza forte in ambiti – politico, scientifico, filosofico -la cui autonomia relativa era per lui una questione fondamentale, una domanda sempre in attesa di risposta, direttamente legata alla sua pratica di etnologo. Si può dire che, per la propria posizione, egli ha avuto una forte coscienza dei campi della sua attività. Perché dunque non dar seguito a questo sapere dell'attore con una ricerca che ne scopra tutto lo spazio sociale, che ne ricostruisca il sistema delle posizioni?

Proprio quando la redazione di *Ossimori* mi invitava alla lettura dell'articolo di George R. Saunders ero immerso nell'enorme biografia che Marcel Fournier ha appena consacrato a Marcel Mauss, altro “padre spirituale”, altro fondatore<sup>3</sup>. A dispetto della sua meticolosità un po' piatta questo libro, mirabilmente documentato, apre prospettive stimolanti sul progetto del Mauss antropologo, riscoprendone tutta la dimensione dell'impegno politico – al punto che un volume delle sue *Oeuvres politiques* sarà pubblicato presto. Si tratta di un elemento molto importante nei lavori in corso della storia dell'antropologia francese, che non può che essere l'opera di antropologi o sociologi del campo intellettuale. Credo, in effetti, che nell'allargamento attuale dei suoi centri d'interesse e dei suoi metodi l'antropologia

(<sup>2</sup>) È l'opinione di Vincenzo Consolo, argomentata nella sua introduzione a Christophe Charle, *Letteratura e potere*, Palermo, Sellerio 1979. La nozione di “campo intellettuale” è stata elaborata, nel corso di un lavoro ormai trentennale, da Pierre Bourdieu.

(<sup>3</sup>) MARCEL FOURNIER, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard 1994, p. 844.

debba includere questo tipo di tema e questa forma di approccio e dunque applicare a se stessa, al campo sociale che essa costituisce in quanto disciplina, una modalità d'interrogazione capace di illuminare la genesi, la formazione e l'evoluzione delle proprie pratiche e dei propri concetti, prodotti e incarnati nell'ambito di un progetto creativo e individuato.

Ernesto de Martino, come dimostrano i lavori recenti di Pietro Angelini e Riccardo Di Donato, è forse autore più ricco e complesso di quanto si fosse immaginato. In questo senso, al di là dell'immenso interesse che suscita la sua opera, il suo potrebbe assumere le dimensioni di un caso esemplare, e, ora che i suoi archivi sono aperti, far nascere un progetto autenticamente antropologico di biografia intellettuale. Parecchi concetti da lui stesso elaborati, la sua riflessione così nuova su una certa "cultura delle élites", le molteplici tracce di contatti, negoziazioni, prese di posizione nei confronti dei vari poli intellettuali e politici della vita italiana, offrono insieme un materiale molto ricco e delle suggestioni inedite sui modi per pensare questo autore.

\*

### *Tony Galt*

In questo commento, piuttosto che trattare organicamente un argomento, mi limiterò a raccogliere e ampliare qualche spunto suggeritomi dall'eccellente articolo di George Saunders. Innanzitutto, devo dire che Saunders si colloca come l'interprete più significativo che l'antropologia italiana ha presso il pubblico di lingua inglese. Egli ha reso un importante servizio, in particolare all'antropologia americana, portando alla nostra attenzione sulle pagine di una rivista così diffusa come *American Anthropologist* l'opera e il contributo di Ernesto de Martino<sup>4</sup>. Si può ora sperare che, dopo tanti anni, gli scritti di de Martino e quelli di antropologi italiani vengano tradotti in inglese, così che possano essere apprezzati direttamente da un pubblico più ampio. Se fosse tradotta *La terra del rimorso*, questo sarebbe un contributo importante alla letteratura etnografica sull'Italia e su temi della magia e della possessione, così come alla maggior diffusione delle impostazioni teoriche di de Martino.

---

<sup>(4)</sup> Saunders ha pubblicato anche una ampia rassegna degli studi contemporanei di antropologia culturale in Italia (Saunders 1984).

Saunders sostiene che Ernesto de Martino ha anticipato di molti anni alcune delle tendenze culturali del discorso antropologico, in particolare la riflessività e alcuni aspetti della critica postmoderna dell'antropologia. Io sono d'accordo, e vorrei aggiungere alcune osservazioni a questo proposito. Per prima cosa, nel ricostruire le radici dell'idea di “etnocentrismo critico”, centrale in de Martino, Saunders non sembra aver preso in considerazione una influenza importante e specificamente antropologica, che de Martino stesso riconosce come centrale tra le altre che Saunders sottolinea. Nell'introduzione a *La terra del rimorso* viene data particolare evidenza a un passo di *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss che recita:

Che inchiesta siamo venuti a fare qui? Che cosa è propriamente una inchiesta etnografica?

L'esercizio normale di una professione come le altre, con la sola differenza che l'ufficio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri? O è la conseguenza di una scelta più radicale, che implica la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti? (cit. in de Martino 1961: 20).

L'ultima frase, naturalmente, è fortemente consonante con l'idea demartinianiana di etnocentrismo critico, quando vi si dice che l'etnografia fatta con l'Altro sottopone a critica le strutture della comprensione con cui affrontiamo il mondo e il farsi stesso dell'etnografia. Ancora una volta chiamando in causa Lévi-Strauss, de Martino scrive:

È accaduto anche a me dieci anni fa, durante una visita alla “Rabata” di Tricarico, di rivolgermi queste domande moralmente impegnative e di scoprire che la mia nascente passione di etnografo itinerante nel Mezzogiorno d'Italia comportava – per ripetere ancora una volta le parole di Lévi-Strauss – “la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti”, e stava come simbolo di “espiazione” e di “riscatto”. Successivamente il mio compito mi si venne chiarendo in un senso molto più preciso, e cioè come utilizzazione della etnografia ai fini di una storia religiosa del Sud, da intendere come nuova dimensione conoscitiva della cosiddetta “questione meridionale” (*ivi*: 24).

Da questo risulta chiaro che de Martino riconosceva a Lévi-Strauss una influenza capace di aiutarlo a mettere a fuoco la sua riflessione intorno a una storia meridionalista della religione<sup>5</sup>.

---

5 Dico “mettere a fuoco” perché de Martino deve essere arrivato a porsi la stessa domanda che si è posto Lévi-Strauss indipendentemente da quest'ultimo, dato che lui scriveva su Tricarico nel 1950 e *Tristi tropici* veniva pubblicato nel 1955.

Nell'ultimo passaggio del brano viene sottolineato un altro tema-chiave al quale Saunders non ha dato, secondo me, abbastanza rilievo, forse perché ha preferito sottolineare gli aspetti del pensiero demartiniano di rilevanza più generale per l'antropologia odierna e ha concentrato la sua attenzione esclusivamente sulle radici intellettuali di de Martino. Ma, benché il suo pensiero abbia certe implicazioni più generali, de Martino era pur sempre un meridionale e un meridionalista, e questo dovrebbe essere tenuto in considerazione discutendo di lui e della sua opera. Sarebbe rilevante capire i sentimenti e gli atteggiamenti per i quali de Martino sentiva di aver bisogno di "espiazione" e "riscatto" (forse era una questione di pregiudizi di classe), e poter valutare se la sua esperienza di meridionale "nato e cresciuto" non abbia magari influito sulla sua opera almeno quanto la sua formazione intellettuale di derivazione crociana e gramsciana. Insomma, non si dovrebbe considerare l'evoluzione di de Martino come studioso ignorando il contesto in cui crebbe e lavorò, che era quello dell'Italia meridionale, anche se occasionalmente egli scrisse su altre parti del mondo e con più universali intenti. E bisognerebbe anche ammettere che egli fu uno dei meridionalisti più eminenti della sua epoca.

Inoltre, si potrebbe ampliare la discussione sulle importanti correnti dell'attuale pensiero antropologico che de Martino aveva anticipato col suo concetto di "etnocentrismo critico", citando il lavoro di Michael Herzfeld, che, nel suo *Anthropology Through the Looking Glass* (1987), usa l'esame dell'etnografia della Grecia per riflettere criticamente sull'antropologia stessa. Herzfeld considera il fare etnografia in Europa in un certo senso "troppo vicino a casa", fonte di problemi perché inevitabilmente origine di interrogativi e contraddizioni intorno agli assunti su ciò che gli etnologi fanno sul campo e su quello che scrivono. de Martino, benché privo di un addestramento da antropologo, e dunque non necessariamente spinto professionalmente verso il lavoro "lontano da casa", deve sicuramente essere contato tra i pionieri del lavoro "troppo vicino a casa", e questo fattore (forse implicato nella frase su Tricarico citata prima) deve aver contribuito ad alimentare la sua nozione di etnocentrismo critico.

Così troviamo in de Martino una figura che in molti modi ha anticipato alcuni degli aspetti del pensiero antropologico contemporaneo, che è interpretativo, umanistico, riflessivo e autocritico. Saunders non cede alla tentazione di speculare sul fatto che se l'opera di de Martino fosse stata tradotta e conosciuta prima avrebbe potuto condurre l'antropologia in un'altra direzione, ma mostra chiaramente il desiderio di far conoscere all'antro-

pologia di lingua inglese una figura fino ad oggi trascurata<sup>6</sup>. La mancanza di traduzioni può essere una delle spiegazioni del fatto che de Martino sia stato trascurato, ma questo fatto deve essere valutato tenendo presente anche la storia della nostra disciplina. Infatti, tre dei libri più importanti di de Martino compaiono raggruppati in un arco di soli quattro anni che va dalla fine degli anni Cinquanta all'inizio dei Sessanta. Questo periodo segnava forse, per l'antropologia anglofona, il culmine del funzionalismo, ed era il momento in cui molti tra gli antropologi britannici e americani si consideravano, in una prospettiva che oggi ci appare piuttosto angusta, positivisti sincronici. Io mi chiedo se quella di de Martino, se anche fosse stata tradotta, sarebbe stata allora riconosciuta come l'opera di un antropologo. Dopo tutto egli era, e diceva di essere, uno storico delle religioni, e, inoltre, lavorava presso una popolazione europea, cosa assai sospetta, a quell'epoca (e anche dopo), agli occhi degli antropologi britannici e americani. de Martino chiaramente non si definiva un antropologo culturale, tanto è vero che si adoperò per avere un'antropologa all'interno della famosa équipe progettata per studiare il tarantismo, ad integrazione delle sue proprie competenze (DE MARTINO 1961: 34). In effetti, parte del genio di de Martino come studioso stava nella sua capacità di essere genuinamente interdisciplinare nel formulare un problema e nel far concorrere al suo studio una felice mescolanza di metodi e discipline diversi. *La terra del rimorso* rimane un esempio eminente di ricerca interdisciplinare. Saunders può congratularsi con se stesso per aver fatto conoscere Ernesto de Martino al pubblico antropologico di lingua inglese essenzialmente al momento giusto, quando cioè l'antropologia, negli Stati Uniti e altrove, si è finalmente aperta al confronto con approcci interdisciplinari (in particolare di tipo storico) e interpretativi come quello di de Martino, e quando antropologi come Herzfeld, studiando l'Europa, pongono ai loro colleghi difficili interrogativi a partire dalla sua etnografia.

(Traduzione italiana di Eugenio Testa, rivista dall'autore)

## Riferimenti bibliografici

DE MARTINO E. (1961), *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.

HERZFELD M. (1987), *Anthropology Through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

<sup>6</sup> Benché, per la precisione, andrebbe ricordata la traduzione in francese de *La terra del rimorso*, che avrebbe dovuto essere accessibile agli antropologi anglofoni, i quali generalmente hanno una qualche conoscenza di tale lingua.

LÉVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 13: 447-466.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, "American Anthropologist", Vol. 95 (4): 875-893.

\*

### *Dorothy Louise Zinn*

Da oltre un decennio, ormai, il collega Saunders sta tentando di diffondere tra gli antropologi statunitensi la conoscenza dell'antropologia italiana e, in particolar modo, dell'opera di Ernesto de Martino (SAUNDERS 1984, 1993, 1995). Nell'articolo presentato qui su *Ossimori*, oltre a un'introduzione generale a de Martino, Saunders cerca di mettere a fuoco il concetto di etnocentrismo critico. La scelta di questo tema mi pare molto felice. Anche se Saunders evita i toni polemici, si può infatti rilevare un etnocentrismo non tanto critico da parte dell'*establishment* antropologico anglo-americano nei confronti di tradizioni accademiche "straniere", con la limitata eccezione di alcuni pensatori francesi e tedeschi<sup>7</sup>.

In parte, lo scarso interesse per l'antropologia italiana è dovuto alla mancanza di traduzioni in lingua inglese: per quanto Saunders possa entusiasmare i lettori con la sua illustrazione del pensiero demartiniano, purtroppo questi sono per lo più privi della possibilità di una conoscenza diretta dello studioso. La stessa carenza ha riguardato l'opera di Gramsci, che è stata tradotta in inglese solo negli anni Settanta e che ha realizzato il suo pieno impatto nella teoria antropologica anglo-americana oltre dieci anni ancora più tardi. Di recente abbiamo assistito a dei tentativi di migliorare la conoscenza dell'antropologia italiana: Alessandro Duranti ha pubblicato una recensione dei libri di B. Palumbo e M. Pandolfi sull'*American Ethnologist* (Duranti 1993) e la Sezione Italiana della *American Folklore Society* sta programmando un futuro volume di saggi in traduzione di folkloristi italiani (all'interno di una collana di saggi in traduzione della AFS). Quest'ultima iniziativa, però, cerca esplicitamente degli articoli di studiosi "attuali", non una ristampa dei vecchi classici. Una simile linea editoriale

<sup>(7)</sup> Se Saunders, così garbato ed equilibrato nella sua esposizione, sente la necessità di giustificare eventuali "idiozie" nel suo saggio con "testardaggine, crisi di mezza età e relativo malessere", chiedo scusa per un mio tono forse eccessivamente polemico ed aspro, risultato di squilibrio ormonale da gravidanza.



può esser giusta se pensiamo a Gramsci, ma possiamo dire che vale anche per de Martino, che non è ancora stato tradotto?

Verso de Martino vi sono atteggiamenti differenti, dalla venerazione alla polemica; ma sappiamo tutti che egli ha comunque avuto un'influenza fondamentale, tanto che mi sembra che i colleghi italiani stiano tutt'oggi dialogando con il suo fantasma (come avviene con quello di Marx, in certi circoli anglo-americani). Quindi anche la buona volontà con la quale il programmato volume della AFS cerca di colmare il *gap* verso i colleghi d'oltreoceano rischia, a mio avviso, di essere un esercizio in superficialità se non si dà la possibilità ai lettori di lingua inglese di capire il profondo sottofondo demartiniano che sottende la tradizione italiana.

Tristemente, il rischio di superficialità si corre anche tra coloro che hanno avuto l'effettiva opportunità di conoscere l'opera di de Martino. de Martino, spesso, viene preso in considerazione da alcuni italianisti anglo-americani solo come repertorio di esempi etnografici: non c'è il tentativo di informare attraverso la sua opera la teoria antropologica, e ancor meno di impiegare un modello demartiniano. Per quanto io sappia, Saunders è unico nella sua applicazione del pensiero di de Martino a uno specifico caso etnografico: mi riferisco in particolare a un suo studio, di prossima uscita, sulla crisi della presenza nelle conversioni pentecostali in Italia (SAUNDERS 1995). Qui potremmo sollevare una critica più generale: mentre noi studiosi anglo-americani dell'antropologia d'Europa ci vantiamo di esser stati tra i primi ad applicare l'antropologia culturale *at home* e sulle società complesse (riscattando così la nostra legittimità agli occhi di chi fa antropologia “esotica” e di chi finanzia ricerca etnografica), il livello medio della teoria e delle sue applicazioni potrebbe e dovrebbe essere più alto. In questo senso, se è difficile dire quanto l'eredità demartiniana abbia da offrire all'antropologia anglo-americana in generale, essa può certamente offrire molto all'antropologia europeista degli anglo-americani nel suo complesso.

Per quanto riguarda più specificamente alcuni temi dell'articolo di Saunders qui presentato, emergono molto chiaramente da esso alcuni punti in cui de Martino si dimostrava un precursore rispetto agli sviluppi dell'antropologia anglo-americana. Vorrei discutere un paio di questi punti in riferimento all'etnocentrismo critico. La nozione di etnocentrismo critico, nota Saunders, è importante non solo in quanto introduce una dimensione di riflessività nella intrapresa scientifica, ma anche in quanto suggerisce una concezione del sapere antropologico come processo di continuo affi-

namento delle nostre categorie analitiche, che ineluttabilmente applichiamo nel corso della ricerca e dell'analisi. Questa concezione supera i limiti di una riflessività che è stata a volte criticata, nell'antropologia degli ultimi anni, per le sue cadute nel solipsismo o nel nichilismo. La razionalità demartiniana non rinuncia al progetto scientifico, ma al tempo stesso tiene sempre presente l'impossibilità di una oggettività assoluta; in breve, offre una ridefinizione della scienza stessa.

In secondo luogo, questo riportare noi stessi alla coscienza ci consente di seguire i cambiamenti culturali anche come cambiamenti intellettuali. Mi sembra più che giusto, come timidamente suggerisce Saunders, paragonare alcuni punti dell'opera di de Martino col progetto foucaultiano, che ha suscitato così ampio interesse in ambito anglo-americano. L'attenzione all'epistemologia, alla costruzione del nostro oggetto di studio all'interno dei nostri discorsi, è tra i cardini dello sviluppo dell'antropologia dagli anni '80 in poi. A questo entusiasmo per Foucault, però, l'opera di de Martino potrebbe congiungere una nuova pista per riflettere sul problema della *agency*. Se Foucault ci offre delle analisi brillantissime, storicizzate, molti anglo-americani hanno dovuto scontrarsi col problema dell'*agency* del soggetto; d'altro canto, molti nostri *fans* di Gramsci pongono il problema inverso – quello di vedere “resistenza” in tutto e dappertutto. Non sono un'esperta dell'opera demartiniana, e non vorrei assolutamente suggerire qui che de Martino abbia “la Risposta”; mi limito semplicemente alla considerazione che la sua attenzione al soggetto nella storia, accanto al suo rigoroso storicismo, potrebbe arricchire gli attuali dibattiti teorici anglo-americani.

Inoltre, il trattamento del soggetto in de Martino trova dei riscontri con il rinnovato interesse per Heidegger, nonché per le varie esplorazioni della soggettività tentate dalle ricerche che in senso lato possiamo chiamare femministe e postmoderne. Una delle categorie più fondamentali con cui ci avviciniamo all'oggetto del nostro studio è il concetto di sé; dunque, l'etnocentrismo critico comporta la messa in questione anche, e forse soprattutto, di questa categoria del pensiero occidentale.

Se fosse stato al corrente delle vicende attuali negli Stati Uniti, non credo che sarebbero sfuggite a de Martino le conseguenze politiche di un'auto-critica occidentale: si considerino le ferocissime polemiche sul “multiculturalismo” nelle scuole e nelle università americane, alle quali partecipa la nostra antropologia culturale, anche se con poca influenza sul quadro generale. Non si tratta soltanto dell'inserimento nei programmi di qualche

libro o di qualche citazione di un autore o personaggio appartenente ai gruppi subalterni (come una collezione di farfalle), e nemmeno del tentativo di rendere obbligatori alcuni corsi di studio su temi del genere, ma della profonda messa in discussione delle epistemologie occidentali stesse. Da qui la percezione di minaccia, da parte di molti nei gruppi finora privilegiati (borghesi-maschi-bianchi), che questi loro valori “universali” e “classici” vengano assaliti e distrutti. Come nota Saunders, il concetto demartiniano di etnocentrismo critico non significa l’abbandono degli schemi occidentali, ma il loro miglioramento attraverso il confronto con quelli dell’Altro\degli Altri, e di conseguenza anche una riconsiderazione delle nostre azioni (SAUNDERS 1993: 877, 889). Purtroppo, nei reali rapporti di potere (come nel caso dei mafiosi che si oppongono allo sviluppo economico e sociale del loro territorio) il miglioramento non fa sempre comodo a tutti. E allora, l’altro aspetto dell’eredità demartiniana da apprezzare e da comunicare oltreoceano non è soltanto teorico, ma profondamente politico; non limitato al momento storico di de Martino – attraverso il periodo fascista, il dopoguerra, e le lotte contadine – ma verso un progetto oggi più che mai attuale: quello della comprensione, tolleranza, pace e giustizia.

### *Riferimenti bibliografici*

DURANTI A. (1993), *Midwives, Godmothers, and Witches: Female Body and Identity in the Italian South*, “American Ethnologist”, Vol. 20 (2): 385-89.

SAUNDERS G.R. (1984), *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, “Annual Review of Anthropology”, Vol. 13: 447-466.

— (1993), «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto de Martino, “American Anthropologist”, Vol. 95 (4): 875-893.

— (1995), *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, “American Ethnologist”, Vol. 22 (2): 324-340.

---

## INTERVISTA A TULLIO SEPELLI\*

---

Fabio Dei – *Vorrei cominciare col chiederti un commento alla tesi centrale dell'articolo di Saunders: vale a dire, la possibilità di una valorizzazione ed attualizzazione del pensiero di de Martino in relazione ad alcuni temi del dibattito che domina oggi l'antropologia anglosassone, e in particolare al tema della cosiddetta "riflessività".*

Tullio Seppilli – Direi che questa attualizzazione si fonda soprattutto sulla riscoperta di un de Martino che problematizza la condizione e l'esperienza del ricercatore; e che, mettendo in discussione il soggetto della ricerca, si sottrae all'atteggiamento positivistico dell'antropologia classica, alla oggettivazione acritica delle comunità umane analizzate. Saunders ha sottolineato questo punto anche nell'intervento al recente convegno di Napoli ("Ernesto de Martino nella cultura europea", 29 nov. - 2 dic. 1995; *N.d.R.*). E ciò è indubbiamente vero: de Martino è stato il primo, almeno in Italia, a mettere in discussione un'antropologia in cui l'osservatore scompariva e appariva invece soltanto, oggettivato, l'osservato. Nell'introduzione a *La terra del rimorso*, per fare solo un esempio, questo punto è evidentissimo, esplicitato, dichiarato, ribadito in maniera anche molto polemica. Si può comprendere dunque l'interesse da parte dell'antropologia americana, in cui questo tema viene oggi attualizzato, in qualche modo addirittura "scoperto", senza la consapevolezza che era già stato scoperto prima. Quello che non mi convince della tesi di Saunders (specialmente di quanto lui ha detto a Napoli, e come del resto ho già fatto osservare in quello stesso convegno), è che de Martino non può essere recuperato come un anticipatore del pensiero debole. Al contrario, de Martino ragionava all'interno di un pensiero molto forte, di un marxismo rivisto alla luce delle grandi correnti culturali europee del tempo. Forse non è nemmeno molto interessante vedere quale percentuale di marxismo, quale di storicismo crociano, quale di fenomenologia c'era nel suo pensiero: ma certamente era un pensiero forte. La sua critica all'etnocentrismo avviene all'interno di grandi coordinate. Questa mi sembra la grande differenza. Il rischio è di attualizzare de Martino facendolo diventare un anticipatore del pensiero debole, di quel neo-idealismo che sembra ormai dilagare negli Stati Uniti e che ha quasi – come lo stesso Saunders diceva – provocato una fortissima disgregazione all'interno dell'antropologia americana.

FD – *Credi che questa attenzione per de Martino sia il sintomo di un diverso atteggiamento delle scuole antropologiche dominanti, anglosassoni e francesi, verso tradizioni nazionali di studi che sono state invece quasi sempre trascurate – come quella italiana, per l'appunto?*

TS – Questo è un punto che mi sembra di grande interesse. Del resto gli stessi francesi non sono molto frequentati dall'antropologia americana, che di solito conosce solo gli autori tradotti in inglese. Questo recupero di attenzione verso gli studi europei è dunque estremamente positivo. Dovrebbe però essere un'operazione che valorizza gli europei non tanto o non solo perché anticipano e si possono pensare in funzione del dibattito attuale americano, ma come espressione di correnti autonome, o relativamente autonome, di pensiero con le quali fare i conti. Altrimenti diventa una specie di pagella che si dà agli altri, solo perché hanno detto delle cose che adesso anche noi diciamo, e non come espressione di una lunga storia, di un dibattito che si muove su coordinate autonome. Fra l'altro, le tradizioni europee degli studi non sono facilmente ricostruibili per gli americani: probabilmente, perché si manifestano in antropologia ma trovano radici in una serie di altri filoni di pensiero che non si presentano ufficialmente come antropologici.

FD – *Ma forse una delle caratteristiche dell'antropologia americana attuale è proprio un'apertura maggiore nei confronti di altri approcci disciplinari. Saunders, ad esempio, apprezza de Martino proprio perché ha un approccio da storico, perché innesta su certi problemi anche la riflessione di altre discipline...*

TS – Sì, questo sì. Rimane però il fatto che il recupero di un autore non può avvenire al di fuori delle coordinate storiche in cui il suo pensiero si è formato. È vero che ogni recupero avviene in funzione dei problemi dell'oggi, però occorre porre molta attenzione al contesto storico. Un autore è sempre espressione di una tradizione precedente, e il suo pensiero è risposta ad un vasto dibattito, a una complessa storia precedente, che in qualche modo va conosciuta e con cui ci si deve confrontare. Il rischio, altrimenti, è di isolare un elemento, come questo della consapevolezza che il soggetto della ricerca deve mettersi in discussione, ma non andare poi fino in fondo nel comprendere il significato di questo problema. Certamente, comunque, questo desiderio di confrontarsi con altri approcci e discipline è produttivo, non c'è dubbio. Semmai oggi agli antropologi americani, o almeno a certe linee emergenti dell'antropologia americana, si può quasi, se vuoi, rimproverare il contrario, cioè di perdersi dietro a cose non antropologiche dimenticando lo specifico antropologico, sciogliendo l'antropologia nella letteratura o nel soggettivismo più sfrenato.

FD – *Nell'ultima parte l'articolo di Saunders tratteggia una quadro degli studi italiani contemporanei, sottolineandone la coerenza e la continuità con il lavoro di de Martino. Ne emerge quasi l'immagine di una scuola nazionale molto compatta, che si riconosce consapevolmente come erede dei fondamentali insegnamenti demartiniani. Cosa ne pensi di questo?*

TS – Beh, visto da lontano può forse sembrare così, più di quanto appaia da vicino. Io direi che si può parlare di due fasi. Una fase in cui effettivamente un certo numero di antropologi italiani, pur con diverse tematiche e con diversi interessi, e anche con diverse sfumature metodologiche e teoriche, in qualche modo si potevano tuttavia dire demartiniani, o continuatori di una linea di pensiero legata a Ernesto de Martino; contrapponendosi, in questo, a un'altra parte più tradizionalista e interessata quasi esclusivamente al folklore. In qualche modo, fino agli anni '70, questo è apparso abbastanza evidente; tant'è vero che questa scuola, questo insieme di studiosi più vicini alle linee di ricerca e agli interessi demartiniani, sono quelli che poi si sono incontrati con il '68, con tutta una serie di tematiche... Ad esempio la questione della lettura politica del folklore, il folklore di contestazione, tutte queste cose. Però anche all'interno di questo gruppo c'erano delle profonde differenze, differenze che sono emerse soprattutto nella seconda fase, quando poi da questo filone un po' generico sono emerse delle linee personali – direi più personali che di scuola. Linee condizionate fra l'altro dall'influenza di nuove correnti culturali, come la semiotica, ad esempio, che a un certo punto è entrata con forza nell'antropologia anche se in diversi modi e con diverso peso nei vari studiosi. I conti con la storia sono stati fatti in maniera diversa; l'uscita verso condizioni più moderne dell'analisi antropologica è stata fatta con diverse tonalità. Per altro verso, sono emersi filoni di interesse che contengono precisi elementi di riferimento a de Martino – per esempio tutta la linea di ricerca su mondo antico e antropologia, archeologia e antropologia, che ha una sua precisa configurazione. Dunque, oggi è molto più difficile dire che c'è una scuola demartiniana. C'è probabilmente, e in maniera forse ancora più larga di prima, un'eredità demartiniana in molti antropologi italiani, salvo forse quelli che si riconoscono esclusivamente in linee legate all'antropologia francese e soprattutto a quella anglosassone; ma sono quelli meno italiani, da questo punto di vista.

FD – *Ecco, per metterla sotto forma di domanda giornalistica, qual è a tuo avviso il nucleo vivo di questa eredità di de Martino? Cioè, qual è la parte del lavoro di de Martino che è oggi più attuale e più feconda? In modo particolare, visti i tuoi interessi specifici nel campo dell'antropologia medica, vorrei chiederti quanto ritieni importante l'eredità demartiniana nello sviluppo di questa disciplina in Italia.*

TS – Secondo me vi sono vari aspetti. Da un lato, c'è l'aspetto gramsciano di de Martino, cioè un'impostazione dell'antropologia che tiene in largo conto della condizione sociale dei vari gruppi e dei processi di egemonia e di circolazione culturale. Questo è sempre stato uno dei grandi interessi di de Martino. Fra l'altro, al momento della sua morte egli aveva forti interessi per un progetto che poi non ha potuto portare avanti, lo studio dei grandi processi di egemonia della Chiesa nel Mezzogiorno d'Italia. Questo era il suo grande progetto, e me ne parlava molto spesso. Anche gli studi sul lamento funebre, anche sull'atteggiamento verso il tarantismo eccetera, erano da lui concepiti come sondaggi etnografici, diciamo, sia pure di grande spessore teorico, per costruire questa grande impalcatura della ricerca su come la storia è intervenuta nei processi di sincretismo, di circolazione, di cambiamento culturale nell'Italia meridionale. È questo l'aspetto gramsciano di de Martino, che si concentra non tanto sugli aspetti strettamente oggettivi, materiali della condizione di classe, ma sulla grande vivacità dei rapporti di egemonia, sui gruppi che riescono a fare egemonia, sui problemi attorno ai quali si costruisce l'egemonia. Le osservazioni sulle Indie di qua nella Terra del rimorso sono un buon esempio di questo approccio. Ecco, tutto questo secondo me è uno dei nuclei più vivi. Io non saprei immaginarmi oggi una ricerca che non si fondi su questo quadro di riferimento. E questa è un'opzione metodologica. Basta cambiare scenario e tutto ciò non avviene. E direi anche che questo è l'aspetto del pensiero demartiniano che affascina di più in Spagna e nei paesi latino-americani. Non tanto il tema della crisi della presenza, ad esempio, quanto questa concezione molto viva dei processi di circolazione culturale e di egemonia.

FD – *L'aspetto che lui chiamava storiografico...*

TS – L'aspetto che lui chiamava storiografico, in cui i gruppi sociali erano in maniera molto viva agenti di processi... eccetera. Questa secondo me è la lezione più viva, cioè, come dico, oggi non immaginerei di poter fare una ricerca senza questa impalcatura. In questo c'è naturalmente una fortissima influenza del marxismo. Del resto, de Martino vedeva nel marxismo una teoria della ricerca sociale in grado di combinare i tre approcci base che si continuano a confrontare nell'antropologia moderna, incentrati sui concetti di funzione, di struttura e di storicità. Mentre nelle tre correnti o impostazioni strutturalista, funzionalista e storicista questi approcci vengono isolati e perciò si impoveriscono, si impoverisce cioè lo sguardo d'insieme, nel marxismo più vivo, quello di tipo gramsciano, essi sembrano potersi integrare. E questo secondo me è il nucleo fondamentale dell'ere-

dità demartiniana. Per l'antropologia medica, io credo, la sua influenza è soprattutto legata al modello di ricerca sperimentato in *La terra del rimorso*. La ricerca sul tarantismo mi sembra di grande interesse perché anticipa il tipo di analisi della malattia che si concentra, per dirla in termini attuali, sui due poli della *disease* e dell'*illness*. In questo modo è da intendersi la sua discussione dell'intreccio tra aspetti biologici e aspetti culturali del tarantismo: se si tratti o meno di avvelenamento da ragno, in che misura il morso del ragno può essere reale ma divenire stimolo di qualcos'altro, e come questo qualcos'altro si definisca in rapporto a una soggettività che è storicamente data, in un gruppo sociale dato, in una condizione data, in una stagione data. Questo mi sembra un modello di analisi fondamentale per l'antropologia medica.

Il terzo elemento, quello che di solito viene considerato l'elemento portante di Ernesto de Martino, cioè la teoria della crisi della presenza, mi lascia molti più dubbi. Perché intanto occorrerebbe definirla meglio. Negli scritti demartiniani, la crisi della presenza è quasi sempre definita in termini metaforici, e non è risolto il suo rapporto con la storia. C'è infatti una continua oscillazione, che è stata messa in luce da tanti, tra due diverse accezioni del termine. Da una parte, sembra che de Martino consideri una conquista storica o evolutiva quella di avere sempre meno bisogno della magia in virtù di una coscienza sempre più data, certa e strutturata; dall'altra parte, in molte pagine demartiniane le vicende della presenza appaiono invece non tanto come fasi di un percorso storico, quanto piuttosto come legate a variazioni nella condizione esistenziale degli individui. In taluni momenti queste condizioni mettono in crisi la presenza, in altri no. Certo, non c'è dubbio che su queste condizioni incida l'apparato interpretativo del mondo di cui una società è in possesso, quindi per esempio l'apparato scientifico. Direi che l'elemento centrale è la capacità dell'uomo di trasformare la realtà, di incidere su di essa, di padroneggiare i processi in cui viene coinvolto; però questa capacità e questo grado di padronanza possono variare enormemente anche all'interno di una stessa civiltà e cultura. Noi oggi lo vediamo nella nostra cultura: ed è per questo che alcune previsioni di de Martino non si sono avverate. Ci può essere un padroneggiamento della realtà in alcuni settori, e invece una scarsissima capacità di padroneggiarla in altri settori.

Fra l'altro si potrebbe discutere a lungo su questo problema: se l'ipotesi di de Martino, che con lo sviluppo della laicità sarebbe scomparsa la magia, sia stata o no smentita dalla storia. Adesso si dice di solito che ha sbagliato, che l'ipotesi è stata smentita dalla storia, e dietro c'è l'eco dell'altra grande



ipotesi smentita, quella marxiana. Ma a un'analisi più puntuale si potrebbe anche dire che de Martino non è stato smentito, e che piuttosto le condizioni che lui prevedeva si sarebbero create non si sono create. Cioè, non c'è stato un progressivo padroneggiamento di massa della propria condizione esistenziale, e allora proprio in termini demartiniani si può spiegare la permanenza di tutta una serie di elementi in senso lato magici nella società contemporanea. Comunque, questo è un discorso che interessa più in termini positivi che in termini di esegesi biografica o critica su de Martino. Credo, ripeto, che sia il settore in cui bisogna lavorare di più. Per esempio, certamente il concetto di “miseria psicologica” che de Martino ha introdotto è abbastanza discutibile, un po' meccanico – però bisogna ricordare anche il contesto in cui l'ha introdotto; l'ha fatto in un congresso, quello milanese sul sottosviluppo, in cui il suo problema era far capire agli addetti ai lavori l'importanza di una dimensione soggettiva nelle analisi delle condizioni di sottosviluppo economico del Mezzogiorno. Vi era quindi una ragione strategica precisa. Comunque, se si vuole usare il concetto di crisi della presenza occorre definirlo meglio. La perdita della presenza potrebbe esser definita per esempio come il contemporaneo prodursi di una situazione di dissociazione psichica e di incapacità di mantenere una distanza con l'oggetto delle percezioni e delle riflessioni. Se è questo, allora si tratta di fare i conti con tutto il pensiero psichiatrico moderno. Però bisogna definire esattamente cosa s'intende. Lo stesso vale per il problema della destorificazione: in che misura essa produce un rassicuramento tale da implicare effetti sul terreno dell'equilibrio psichico, per esempio.

FD – *Io su questo vorrei chiederti due cose. Se, come dici, de Martino oscilla tra una concezione della crisi della presenza come problema storico, che riguarda lo sviluppo dell'Io in senso non empirico ma trascendentale, e dall'altra parte invece una concezione psichiatrica, come problema empirico di singole personalità, di singoli Io...*

TS – Sempre in condizioni storicamente precise, però.

FD. *Sempre in condizioni storicamente precise. Ora, la vecchia tesi di Cases, per esempio, era che questa oscillazione fosse in realtà una oscillazione nello sviluppo del pensiero di de Martino...*

TS – Sì, più o meno Croce...

FD. *Sì. La tua impressione è la stessa?*

TS – Io credo che abbia perlomeno interferito, questo. Perché per de Martino questa questione delle categorie, preesistenti al processo storico oppure

esse stesse prodotto storico, era un problema reale, ed era un problema reale in rapporto al dibattito post-crociano di quegli anni. Essendo lui un allievo di Croce, non poteva non porsi questo problema, e secondo me questo ha interferito largamente. Ma non credo che abbia inciso solo questo. Il punto è che de Martino è passato da una fase di riflessione generale, come quella di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, per intenderci, a una sempre più accentuata concretizzazione storica dei problemi. Da quando si è occupato di problemi concreti, di casi storicamente determinati, egli ha sempre sottolineato con grande forza la radicazione interpretativa dei livelli di coscienza nelle condizioni reali di esistenza degli individui. Ciò lo ha portato a superare quel generico evoluzionismo, quella dicotomia tra una fase della storia umana nella quale la presenza non era data e una in cui è data, che direi francamente schematica e discutibilissima. L'alternativa a questo è la radicazione interpretativa delle forme di coscienza a una condizione di esistenza storicamente determinata. Ed è questo il momento più marxiano, diciamo, di de Martino; e, a mio parere, anche il momento più vivo in chiave di antropologia medica. Infatti questa estrema aderenza alla concretezza delle situazioni storico-sociali in cui gli individui sono collocati lo porta a sviluppare appieno il tema dell'efficacia simbolica della magia – della sua efficacia reale, voglio dire, nei confronti di quelle che oggi chiameremmo *culture bound syndromes*. Già nel *Mondo magico* si affaccia mille volte la possibilità di un'efficacia simbolica reale, che in quell'opera viene tuttavia risolta in un'efficacia meramente evolutiva – il simbolismo consente di “entrare nella storia”, più che di risolvere problemi determinati in determinate condizioni storiche. Io penso che sia più viva quella parte del suo pensiero in cui l'efficacia appare come la soluzione per quell'individuo di quella crisi in quel momento – soluzione di un problema che non è assolutamente psichiatrico, ma è un problema esistenziale di quell'individuo. Per riepilogare, ecco, io credo che questa linea della solida radicazione della soggettività in un contesto storico determinato e in un quadro di dinamiche sociali di circolazione culturale, di potere, di egemonia, sia l'elemento più vivo di de Martino.

FD – *Un'ultima domanda. Saunders enuclea il concetto di etnocentrismo critico come centrale, come l'apporto più importante dell'intero pensiero di de Martino. Sei d'accordo su questo punto?*

TS – Credo che sia importante. Mi sembra un tema fondamentale soprattutto perché ci aiuta a preservare la validità del pensiero scientifico contro le svalutazioni relativistiche che lo assimilano a qualsiasi altro tipo di ideo-

logia. Come antropologi, dobbiamo assumere che la scienza è un prodotto storico, ma anche che non è una semplice “sovrastuttura” come tante altre, per intenderci. Essa rappresenta una maniera specifica di indagare sulla realtà, la più controllabile di tutte, meno facilmente trasformabile in mera ideologia. Se non si parte da questo, è inutile fare antropologia. Cioè, occorre una piattaforma stabile che ci consente di dire: questo è il pensiero scientifico, e all'interno delle forme del pensiero scientifico io propongo l'antropologia. Se io demolisco questo... posso farlo benissimo, ma allora demolisco quella parte del pensiero occidentale che ha prodotto la scienza. Allora è inutile fare un'antropologia diversa: semplicemente non si fa antropologia. Che è cosa ben diversa dal tentare di superare l'oggettivazione e di mettere in discussione il rapporto tra ricercatore e oggetto della ricerca, che è invece cosa giustissima, il grande passo avanti che de Martino ha compiuto. Si pensi alla famosa frase “Io entravo nelle case dei contadini come un compagno...”, etc. Però se noi andiamo al livello estremo, dicendo che l'antropologia è soltanto un'ideologia come tutte le altre, va bene, ma allora anche la chimica, anche la biologia... È come fare un'antropologia medica in cui si neghi che c'è un processo attraverso il quale dei batteri o dei virus o delle conformazioni genetiche incidono sul livello di benessere degli individui. Ora, de Martino partiva in fondo dall'idea che l'Occidente avesse sì prodotto cose spaventose, ma anche cose che considerava la base di uno sviluppo ulteriore. Tant'è che la sua operazione antioccidentale è quella di ricomprendere in una visione scientifica l'intero pianeta e l'intero mondo delle varie culture, e non soltanto la nostra. Qui c'è l'attacco a Croce eccetera. Però ciò a cui in fondo lui qui mirava era un allargamento della coscienza critica dell'Occidente: qui sta il suo etnocentrismo critico. Ora, una cosa è un tentativo di raffinamento costante dell'epistemologia, per quanto difficile da realizzare, altra cosa è dire che, poiché la scienza è ideologia, qualsiasi altra concezione del mondo ha lo stesso valore. Questo per quanto riguarda gli aspetti cognitivi. Per quanto riguarda gli aspetti di valore è un altro discorso. Certo, de Martino riteneva che l'Occidente avesse fondato alcune possibili regole etiche che potevano essere molto importanti. Però in realtà sotto sotto, anche se non lo affermano esplicitamente, quasi tutti gli antropologi ritengono ad esempio che la democrazia è meglio dell'autocrazia, e altre cose. Quindi, delle opzioni comunque si fanno, soltanto in chiave di valore è normale farle, siamo fuori dall'antropologia, diciamo, sono scelte politiche, ideologiche. All'interno dell'antropologia la vera scelta è un'epistemologia sempre più raffinata.

FD – *Ma forse de Martino non voleva scindere questi aspetti etici, di valore, di scelta storica, di presa di posizione politica, dalle basi stesse della scienza, no?*

TS – No, però ho l'impressione che per lui il collegamento tra scienza e politica non implicasse la fusione del piano cognitivo e di quello etico. In lui prevaleva l'idea (e in questo c'è anche un collegamento con Croce, sia pure molto lontano) che poiché la ricerca nasce da un problema, e un problema nasce da una condizione storica determinata, da uno sguardo, da un'angolazione determinata e quindi da un progetto politico determinato, il collegamento tra la scienza e la politica, il sistema etico, eccetera, consisteva nello stimolo a indagare sui processi reali che costituiscono la base del problema, più che il mescolamento continuo tra valori e processi cognitivi. Poiché io sto dalla parte dei contadini e della liberazione dell'uomo, indago sui meccanismi che frenano questo processo di liberazione. Ma una volta che io indago su questi meccanismi, il fatto che io sia per la liberazione dei contadini non mi modifica radicalmente il processo cognitivo; mi modifica semmai l'impianto e soprattutto la scelta tematica della ricerca. Detto così può sembrare tagliato con la mannaia, ma, se vogliamo usare una frase del tempo, si può dire che la scelta ideologica e politica era a monte della ricerca – scegliere quale angolazione dare e quale problema affrontare – e a valle per quanto riguarda chi usa socialmente la ricerca e a che fine. Tant'è vero che all'epoca si diceva che ricerche finanziate da gruppi conservatori potevano, per il loro nucleo cognitivo, essere utilizzate in funzione di liberazione. Cosa che, si fosse trattato soltanto di ideologia, non sarebbe stata possibile. Occorre distinguere dunque tra schema etico e procedure della ricerca.

*Le vie della guarigione*  
*Tullio Seppilli e l'idea di una prospettiva scientifica*  
*non riduzionista*

Pino Schirripa  
La Sapienza Università di Roma

**Jean-Martin CHARCOT, *La fede che guarisce, Introduzione di Tullio Seppilli, traduzione e cura di Yamina Oudai Celso, Edizioni ETS, Pisa, 2018, 52 pp.***

Il breve volumetto che qui si presenta è la traduzione di un noto testo di Charcot, *La foi qui guérit*, pubblicato nel 1892, e poi ristampato nel 1897 per la Bibliothèque Diabolique. Si tratta per molti versi di un classico, cui diversi autori hanno fatto riferimento. Per alcuni commentatori si tratta di un testo anticlericale, che si inserisce all'interno del dibattito intorno alle guarigioni miracolose che si dichiarava avvenissero a Lourdes (si pensi ad esempio al romanzo di Zola del 1894) e che suscitato scandalo e discussioni. In realtà il testo, si pone ben altro obiettivo. Quello, cioè, di ragionare sulle *faith healing*, e quindi, come recita il titolo, sulle possibilità curative della fede. Il caso di Lourdes, che viene accennato, si inserisce entro una più ampia cornice, spaziale e temporale. Non è l'azione soprannaturale a ingenerare un processo, ma la disposizione dell'afflitto:

I cosiddetti fatti miracolosi, e non ho qui la pretesa di esprimere nulla di così nuovo, presentano una doppia connotazione: essi sono generati da una disposizione generale della mente del malato; una fiducia, una credulità, una suggestionabilità, come si dice oggi, costitutive della *faith healing*, la cui messa in moto è di ordine variabile. D'altro canto, l'ambito delle *faith healing* è limitato; per produrre i suoi effetti, essa deve indirizzarsi verso quei casi in cui la guarigione non esiga alcun altro intervento se non questa potenza che la mente esercita sul corpo (p. 33)

Questa citazione rende chiara l'ipotesi interpretativa – quella appunto di una disposizione verso la guarigione - del breve saggio di Charcot, che inserisce i casi da lui esaminati entro la più ampia cornice di guarigioni da affezioni fisiche di origine isterica.

Il saggio è preceduto da una lunga introduzione di Tullio Seppilli, si tratta del suo ultimo lavoro, pubblicato postumo grazie alla preziosa e attenta cura di Giovanni Pizza.

Nella sua introduzione Tullio Seppilli inquadra il testo di Charcot entro una specifica genealogia che, da una parte, fa risalire fino agli *Essais* di Michel de Montaigne, dall'altra lo inserisce nel solco osservazioni sul ruolo della disposizione psichica nei processi di guarigione somatica di Freud e Janet, tra gli altri.

Tullio Seppilli, se pur ricorda come il saggio di Charcot abbia degli accenti anticlericali, preferisce invece concentrarsi su quelli che potremmo chiamare le riflessioni di lungo corso. Cioè proprio l'idea di come lo psichismo possa avere degli effetti, tanto benefici che negativi, sul soma.

Il saggio di Charcot viene quindi inquadrato in un dibattito e una riflessione molto più ampia. Non un pretesto, ma sicuramente un modo per tornare a temi cari alla riflessione dell'antropologo, che del resto su questi temi aveva svolto ricerche e dedicato riflessioni fin dagli anni Sessanta dello scorso secolo, come ne da prova il saggio sulla fattura che viene inizialmente pensato nel 1966 come un documento che, assieme ad altri, sarà inviato al Cnr come materiale scientifico allegato alla richiesta di finanziamento per una ricerca dal titolo *Ricerca sulla collezione Bellucci di amuleti e altri strumenti magici*. La richiesta ebbe un esito negativo. Circa venti anni dopo il testo viene pubblicato con qualche lieve ritocco formale<sup>1</sup>.

Si tratta di un testo che vuole porre le basi per una indagine sulla fattura come categoria nosografica del mondo popolare, ma nello stesso tempo che vuole interrogarsi sul funzionamento delle pratiche e su quali meccanismi riposi la loro efficacia. L'ipotesi è che la fattura possa essere inquadrata come sindrome psicosomatica. Lo richiamo in questa sede proprio per dar conto di come una tale tematica attraverso diversi decenni della riflessione di Seppilli.

Come già in altri scritti, in questa introduzione da conto dei diversi, seppur tra loro connessi, ambiti in cui si sviluppa la ricerca e la riflessione sulle guarigioni miracolose, o meglio sulle terapie sacrali. Quello che possiamo definire "psi", in cui trovano posto non Charcot, Freud e Janet, ma anche Tuke e Chiozza; quello più propriamente antropologico, in cui convergono da un lato il dibattito sulla morte per suggestione (Maus, Cannon, G. Lewis), ma anche quei processi di guarigione che si possono ascrivere all'azione efficace del simbolo (da Saintyves a Lévi-Strauss); infine quello più propriamente ascrivibile alla biomedicina e che dalle tesi di Speransky,

allievo di Pavlov, sull'influenza del sistema nervoso centrale sulla patogenesi di malattie organiche (ad esempio quelle di origine batterica), arrivano fino alla attuale psiconeuroendocrinoimmunologia.

Seppur in maniera coincisa, il quadro che ne esce dà il senso della complessità del problema, ma anche delle diverse direttrici, non sempre convergenti, che la ricerca ha intrapreso. Eppure, Seppilli sembra concludere con una nota di fiducia, guardando alla possibilità del costituirsi di uno sguardo unificante e unificato: «Questo sembra significare che ci stiamo muovendo verso una nuova medicina, organica e integrata, tale da assorbire in modo coerente apporti conoscitivi provenienti dalle scienze biologiche e da quelle storico sociali insieme a esperienze mediche di varia origine» (p. 25).

L'Autore non nasconde certo le difficoltà e le insidie di una tale prospettiva, che l'attuale emergenza pandemica rende ancora più stringente e ad un tempo urgente.

Come far interagire concezioni del mondo tra loro eterogenee che stanno dietro alla storia lunga di diverse tradizioni terapeutiche? Come pensare a una prospettiva unitaria se i sistemi culturali di riferimento di tali tradizioni appaiono tra loro inconciliabili? Se possiamo usare una formula semplificatoria, può il viaggio dell'anima interagire costruttivamente con la teoria dei microbi?

La parte finale dell'introduzione dà una prima risposta a questa domanda, compresa la mia grossolanamente posta, l'idea cioè che «[...] un tale movimento [debba] partire dalle più avanzate odierne elaborazioni dell'epistemologia scientifica, anche ripensando, come si comincia a proporre, a più complesse e comprensive procedure di controllo empirico dei saperi» (p. 25).

Sia pur sinteticamente, la citazione qui proposta può essere vista come il punto "denso" del percorso di ricerca di Tullio Seppilli. L'idea cioè di una prospettiva scientifica unificata e unitaria che riesca ad andare oltre lo iato tra biologico e storico-sociale, come lui stesso ricordava in una nota intervista a Françoise Loux in cui riassumeva la sua storia intellettuale:

In ogni caso, io ho deciso di iscrivermi alla Facoltà di Scienze naturali per avere una formazione di base sulla condizione biologica dell'uomo: le sue necessità e le sue possibilità, la sua struttura anatomo-fisiologica, il suo sistema neuro-psichico, i suoi meccanismi genetici, la sua evoluzione a partire dai primati dell'era terziaria; per avere una base di interpretazione su quello che, nell'uomo, è relativo ai fattori biologici e quello che è relativo ai fattori

sociali: per comprendere in quale modo i due fattori interagiscano tra loro così da dare, in sintesi, un supporto solido alla ricerca antropologica<sup>2</sup>.

Credo che allo stesso tempo dia la cifra di quale sia l'idea di scienza che lo ha guidato. In diverse occasioni, di molte sono stato testimone, Seppilli ha insistito sulla necessità di una indagine scientifica rigorosa, come base per ogni (possibile) antropologia medica. Di più, di ogni possibile approccio unitario e unificante ai problemi. Non è solo al rigore del metodo e delle metodiche che si riferiva l'antropologo italiano. L'idea è piuttosto di una scienza che non receda di fronte alle sfide di ciò che va oltre, e sensibilmente oltre, i suoi paradigmi e i suoi stessi fondamenti.

In breve, se egli rifiuta un riduzionismo medico sordo alla dimensione sociale (e storica) dei processi di salute e malattia, d'altra parte rifiuta con altrettanta forza un altro genere di riduzionismo: quello appunto che pone ai margini ciò che va oltre i limiti del proprio paradigma.

## Note

<sup>(1)</sup> SEPPILLI T. (2008 [1985]), *Nota sulla fattura come sindrome psicosomatica*, pp. 641-647, in SEPPILLI T., *Scritti di antropologia culturale. II. La festa, la protezione magica, il potere*, MINELLI M., PAPA C. (a cura di), Leo S. Olschki, Firenze.

<sup>(2)</sup> SEPPILLI T. (2008 [1994]), *Le biologique et le social. Un parcours anthropologique*, pp. 13-36, in SEPPILLI T., *Scritti di antropologia culturale I. I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*, MINELLI M., PAPA C. (a cura di), Leo S. Olschki, Firenze.



## *Studi e ricerche antropologiche e socio-mediche recenti in tema di pandemia*

Antonino Colajanni  
Sapienza Università di Roma

**Ann H. KELLY, Frédéric KECK, Christos LYNTERIS (eds), *The Anthropology of Epidemics*, Routledge, London & New York, 2019, 194 pp.**

Nella difficile situazione internazionale contemporanea, che impegna tutti i Paesi del globo in una lotta quotidiana, spesso disordinata e contraddittoria, e non sempre efficace, contro la pandemia determinata dal virus Covid-19, si sono moltiplicati in maniera forse eccessiva gli studi, le ricerche, gli interventi e le inchieste giornalistiche sui difficili temi di carattere biologico, medico e sociale; e questa situazione è naturalmente molto costosa in termini economici e responsabile di uno straordinario numero di perdite di vite umane. I libri sul tema sono molto numerosi: a partire dal profetico libro di divulgazione, ricco di dati sulle contaminazioni batteriche e virali tra uomini e animali, di David Quammen: *Spillover: Animal infections and the next human pandemic*, del 2012 (tradotto in Italia da Adelphi di Milano nel 2017), al volume tutto economico-politico e critico del sistema-mondo contemporaneo, curato da A. Ciatini e M.A. Pirrone, *Pandemia nel capitalismo del XXI secolo*, PM Edizioni, Savona. 2020.

Il libro curato da A. Kelly, F. Keck e C. Lynteris merita un'attenzione particolare: raccoglie nove studi di diversi specialisti, la maggior parte di antropologia medica, che affrontano da punti di vista differenti, e centrandosi su diversi sottotemi del grande e complicato problema delle pandemie, gli aspetti meno tecnici e biologico-medici (ma tenendoli nel debito conto); in particolare sono messi in evidenza gli aspetti e problemi che riguardano i processi di comunicazione che dominano i meccanismi di trasmissione e divulgazione delle notizie e dei dati al grande pubblico, le strategie della simulazione per produrre esercizi utili per il successivo trattamento e intervento nelle emergenze, alcune considerazioni sulla "zoonosis" (la interferenza epidemica fra gli uomini e il mondo animale), la identificazio-

ne e “creazione” dei gruppi sociali destinatari degli interventi, le strategie economiche attive di gruppi di popolazioni colpite da pandemia per reagire ad essa.

Nella loro Introduzione al volume, Kelly, Keck e Lynteris disegnano un ricco quadro generale della “antropologia delle epidemie”, dando una efficace prevalenza ai problemi teorici ed epistemologici ed alle sfide metodologiche che questo tema pone alla disciplina, più che esclusivamente alle necessità e opportunità della ricerca empirica, sottolineando in particolare gli stimoli che il tema può apportare all’antropologia nel suo complesso. Più che costituire un’altra collezione di “etnografie delle epidemie”, il volume aspira – nelle intenzioni dei curatori – a collocare le epidemie al centro del dibattito antropologico, come una arena esemplare per lo studio scientifico e l’analisi sociale. Sono affrontati con una ricca documentazione tre temi fondamentali: 1. Lo studio zoonotico della trasmissione interspecie degli agenti patogeni; 2. L’aspetto infrastrutturale e materiale, necessario per affrontare le difficoltà logistiche e operative; 3. Gli interventi contra-epidemici nelle loro diverse strategie, attraverso una comparazione di differenti casi. Dalla ricognizione sui modi in cui le epidemie furono considerate nei contesti coloniali europei, emerge il rilievo attribuito ai “cattivi costumi” locali, senza una vera attenzione per le pratiche indigene di concezione, difesa e trattamento della diffusione di epidemie. In analogia con le situazioni di catastrofi (naturali, belliche, ecc.), la diffusione della convinzione che le epidemie dissolvono i legami sociali, spingendo verso comportamenti individualistici, è esaminata con cura. E vengono anche identificati due atteggiamenti estremi molto frequenti, e tra loro in contrasto, tra gli operatori sociali-medici e gli investigatori in questo campo: il coinvolgimento acritico e la stretta collaborazione in nome della difesa delle vite umane, e il “distanziamento” critico e il controllato isolamento in nome della “produzione della conoscenza”. In sostanza, per i tre Autori le vicende delle epidemie hanno un potenziale che sorprende e aggira le nostre capacità di produrre un sistema adeguato di conoscenze; è per questo che essi propongono più attenti modi di attenzione speculativi e creativi, piuttosto che non – semplicemente – una intensificazione e raffinamento delle ricerche empiriche.

Il primo dei saggi del volume è un interessante intervento sulla “simulazione nelle epidemie”, scritto da Frédéric Keck e Guillaume Lachenal (uno specialista di Storia della Scienza che si è anche occupato di Antropologia e Biomedicina in Africa). Gli Autori si concentrano sulle tecniche di immaginazione delle caratteristiche possibili delle realtà epidemiche in previsione

di futuri disastri e quindi sui modi per mitigare i loro effetti catastrofici. Naturalmente la base è costituita dallo studio degli scenari delle passate epidemie e sulla analisi dei contesti locali specifici, nonché sulle previsioni dei possibili comportamenti degli attori sociali. Combinando lo studio della storia della salute pubblica con l'analisi antropologica dei rituali, è possibile disegnare i contorni delle possibili simulazioni che dovrebbero consentire poi di affrontare le esplosioni epidemiche con mezzi adeguati. Il rituale è ritenuto importante perché la ripetizione standardizzata delle azioni con forte investimento simbolico ed emozionale può essere considerata, in buona parte, come una simulazione simile a un "gioco pubblico" con le identità sociali. Naturalmente, i governi neo-liberali potranno negli anni a venire – secondo gli Autori – esercitare un sempre più intenso esercizio di azioni simulate. La base per questi esercizi è costituita dallo studio accurato delle simulazioni realizzate dopo la Seconda Guerra Mondiale in difesa di possibili attacchi nucleari e di guerre batteriologiche. Anche il caso della epidemia di "Influenza Spagnola" degli anni 1918-20, della diffusione dell'HIV/AIDS e dell'Ebola, e di analoghe epidemie a Honk Kong e in Nigeria e Camerun, costituiscono gli antecedenti di simulazioni da tenere in conto. La conclusione dei due Autori è che «la simulazione, più che un efficace strumento di previsione è una tecnica di non-governo» (p. 38). Infatti, pare che le simulazioni delle epidemie siano appropriate per Stati nazionali che dispiegano, in tal modo, la loro sovranità su territori marginali sfidati da patologie provenienti dall'estero. In tal senso, le simulazioni realizzate negli ultimi decenni in molti Paesi dell'Africa e dell'Asia sono una sorta di "trasformazione cosmetica" per rendere più accettabile l'adozione di standard di vita globali. Gli esercizi di simulazione assumono quindi la funzione positiva di costituire "simulacri di governo efficace" attraverso *performance* pubbliche, spettacoli, rituali pubblici. Quindi, in realtà sono strumenti inefficaci.

Il successivo saggio di Carlo Caduff, specialista in "Global Health and Social Medicine" (il cui titolo è *Grandi anticipazioni*) è dedicato ad un attento esame delle logiche, delle forme e dei contenuti della comunicazione sulle pandemie attraverso i media. I temi che ricorrono sono: la paura, il panico, il possibile caos, la riduzione dei viaggi e degli scambi tra Paesi e tra diverse regioni di un Paese. La forma delle comunicazioni risulta più importante dei contenuti, e presenta l'alternanza continua di "ripetizioni" e di "novità". Ciò che appare chiaro è che, nonostante i continui "regimi di anticipazione", la maggior parte dei Paesi risultano essere impreparati per le pandemie. I casi dell'Ebola in Africa occidentale e del Zika in

Brasile, mostrano questa relativa inefficacia, nonostante l'invasione di forme comunicative attraverso i media.

Il saggio di Andrew Lakoff, specialista di Sociologia della Comunicazione (*Cos'è una emergenza epidemica?*) si concentra a sua volta sulle reazioni attive delle Istituzioni Internazionali preposte alla salute globale nei confronti dell'esplosione delle epidemie. Appare chiaro che alla domanda: "Perché proprio *adesso* si stanno sviluppando una serie di gravi epidemie a livello mondiale?", si può rispondere osservando che proprio in questi ultimi decenni siamo di fronte a una radicale trasformazione nelle relazioni tra gli umani e i loro ambienti naturali (piante e animali), determinata dalla crisi ambientale globale.

Uno dei saggi più interessanti e ricchi del volume è quello di Natalie Porter, antropologa specialista di malattie zoonotiche, con intensi studi di campo in Vietnam e a Cuba (*Uccelli migranti o lavoro migrante? Il denaro, la mobilità e l'emergenza di epidemie del pollame in Vietnam*). La ricerca nelle zone rurali del Vietnam del Nord ha registrato un consistente incremento degli allevamenti di polli come effetto di investimenti basati sui guadagni e i prestiti familiari per migrazioni di lavoro in diversi Paesi asiatici. Forme di imprenditorialità su sostegni di consanguinei e affini (registrati sulla base di accurate storie di vita e interviste mirate) mostrano un delicato equilibrio tra denaro, microbi e mobilità. Quindi, i modi nei quali il flusso di denaro dentro e fuori le comunità durante i processi migratori ha creato tipi particolari di vulnerabilità sociale e medica, sono studiati sulla base di una intensa etnografia. La circolazione delle epidemie, degli animali allevati e fra gli uomini, dipende dunque dalle dinamiche migratorie.

Un successivo intervento di Christos Lynteris affronta il tema della importanza della documentazione fotografica per registrare le dinamiche sociali collegate con le devastanti pandemie zoonotiche legate alle marmotte e ai ratti nella regione della Siberia meridionale e della Mongolia. L'Autore pone in risalto come le decisioni pubbliche sulla origine, i modi di trasmissione e quasi tutti gli aspetti delle strategie contro le epidemie, siano fortemente influenzate da fattori sociali, economici e politici, e anche da visioni superficiali e contraddittorie delle conoscenze e delle tecniche di difesa della salute da parte delle popolazioni indigene locali. Nelle zone di confine tra la Russia e la Cina appare evidente, anche attraverso la documentazione fotografica, la visione discriminante e la gerarchia esistente tra i Russi e gli strati poveri dei contadini cinesi.

Il saggio di G. Marie Sodikoff è dedicato invece alla *Infrastruttura multispecie della zoonosi*, cioè alle reti materiali e immateriali (tra cui i mezzi di trasporto, gli strumenti, l'uso degli spazi e la comunicazione) che accompagnano gli interventi anti-pandemici. Vengono esaminati con cura i rapporti tra i ratti e gli uomini in molti casi dei quali i “cunicoli” nelle pareti delle case creati dai ratti consentono la diffusione pericolosa di epidemie. I casi presentati riguardano soprattutto il Madagascar, con riferimento al rapporto tra le pratiche funerarie (trattamento dei corpi dei defunti) e la diffusione epidemica.

Hanna Brown, per parte sua, contribuisce con un bel saggio su: *Complessità, antropologia ed epidemie*, nel quale sostiene che «le ontologie della complessità nel controllo delle malattie e nell'antropologia hanno molto in comune» (p. 122). La complessa rete di norme, strutture operative, azioni e convinzioni, mezzi materiali, della modernità, produce strutturazioni innovative di carattere sociale, nuove forme di identità. Ma l'intenso e produttivo dialogo tra antropologia e istituzioni sanitarie è possibile e produttivo. I casi dell'HIV/AIDS e dell'Ebola sono citati in dettaglio per notare come la proliferazione di tecnologie e programmi operativi (con le note *checklist* da eseguire meticolosamente) possono creare continue opportunità di errori e di azioni inefficaci. L'analisi delle campagne informative per il grande pubblico mostra altresì una costante inefficacia. Gli antropologi, in questi casi, più che insistere nel loro frequente impegno critico, possono con spirito collaborativo servire come segno di solidarietà con le popolazioni locali, con il loro rispetto per le pratiche consuetudinarie locali e per le realtà socio-politiche del luogo, e con la loro convinzione che vi siano quasi sempre delle capacità locali di affrontare la prevenzione epidemica e gli sforzi nelle risposte attive.

Ruth Prince contribuisce al volume con un saggio molto interessante dedicato al tema: *I pubblici delle pandemie. Come le epidemie trasformano le collettività sociali e politiche della salute pubblica*. Viene affrontato con numerosi esempi il tema della “creazione” di gruppi sociali di riferimento (comunità, gruppi locali, assemblee, movimenti collettivi, collettività religiose, ecc.) che finiscono per essere gli interlocutori degli interventi nazionali e internazionali in difesa dalle crisi sociali conseguenti alla diffusione di epidemie. Una intensa ricerca etnografica nella città di Kisumu, in Kenya, forma la base delle conclusioni dell'Autrice. Nella menzionata città negli anni '90 si formarono centinaia di gruppi di partecipazione sociale alla lotta contro le epidemie, tutte Organizzazioni Non Governative – più o meno strutturate organizzativamente – che ricevevano i contributi finanziari con le loro

piccole “cliniche per i poveri”. La città fu poi identificata come “The NGO city”. Queste forme di imprenditorialità medica si allineavano lungo le iniziative e le parole d’ordine delle Istituzioni Internazionali incentrate sul *community-based development* e sul *development from below*. La selezione e il successo in queste iniziative dipendeva dalla capacità di scrivere delle proposte, usare bene i computer, scrivere in un ottimo inglese e usare la corrente retorica dei “discorsi sullo sviluppo”. Gli aspetti sociali di queste iniziative sono anche di grande interesse. Per esempio, molte organizzazioni erano dirette da donne che avevano avuto conflitti con gli affini dopo la morte del marito e dovevano alla fine abbandonare la zona rurale e trasformarsi in imprenditrici della salute pubblica in città. Anche alcuni casi di relazioni tra “patroni” e “clienti”, caratterizzate da reciprocità e dipendenza, avevano caratterizzato questi processi sociali di auto-difesa economico-sociale e cura autonoma della crisi pandemiche.

Infine, Vinh-Kim Nguyen, antropologo medico ed esperto clinico, si concentra sui sintomi delle epidemie e sui legami multidimensionali, i tempi degli interventi e le infrastrutture nell’antropologia delle epidemie. Uno spazio molto ampio è dedicato, nel saggio, alla “epidemiologia molecolare” e al suo dialogo con l’etnografia di medio-lungo periodo. Egli nota che la ricerca etnografica è spesso condotta da non antropologi, o da antropologi non esperti dei processi comunicativi e della interpretazione dei messaggi. I casi esaminati sono quelli, consueti dell’HIV e dell’Ebola. Sulle campagne di lotta all’Ebola in Africa occidentale (Guinea, Liberia) l’Autore ha condotto ricerche di lunga durata, concentrandosi sulle pratiche concrete dei pazienti o degli operatori, piuttosto che in discorsi sociologico-politici o teorici. Le ricerche hanno investigato accuratamente i “fattori culturali” che si accompagnano alle epidemie, e in particolare i costumi relativi ai funerali e al trattamento dei cadaveri prima delle sepolture. Anche le forme di “resistenza” agli interventi tecnico-medici, da parte delle popolazioni locali, sono state oggetto di attenta analisi. Alcune critiche alle “Unità Operative Mediche”, come ai campi di quarantena, sono basate sulle strutture di potere centralizzate, che spesso fanno vedere lo Stato, da parte delle comunità marginali, come una “potente entità predatoria”. In sostanza, per l’Autore la ricerca etnografica può avere il ruolo di far scoprire ciò che è nascosto e inaccessibile con i consueti metodi delle indagini epidemiologiche.

Devo osservare che i saggi raccolti in questo volume, tutti scritti da specialisti della medicina sociale, epidemiologi e antropologi medici, sembrano essere rivolti non tanto al mondo professionale degli antropologi quanto a

quello delle discipline mediche e delle Istituzioni Internazionali e Nazionali deputate agli interventi operativi nelle situazioni di pandemia, anche per promuovere – o rafforzare – gli impegni già esistenti in programmi internazionali di collaborazione tra le discipline mediche e quelle antropologiche. La maggior parte dei dati discussi e analizzati riguardano le più rilevanti situazioni difficili delle pandemie storiche, con documentazioni che non sempre si basano su ricerche antropologiche approfondite di campo. L'antropologia è rivendicata da molti autori come "necessario strumento teorico-metodologico" per affrontare la "globalità" e la intersezione tra i diversi aspetti di questi fenomeni, e come attitudine specifica dei ricercatori in grado di «scoprire, al di là delle apparenze e delle azioni e dichiarazioni formali, ciò che in realtà si nasconde dietro le forme esterne del comportamento e delle dichiarazioni dei soggetti coinvolti» (p. 123). Sono pochi i saggi che effettivamente si basano su intense ricerche etnografiche i cui dati documentari costituiscano il cuore delle argomentazioni generali e teoriche. Con questo non voglio negare che il volume dia un contributo sostanziale ai temi trattati, ma mi permetterei di dire che il titolo scelto: "L'antropologia delle epidemie", è forse un po' troppo ampio e in parte non coerente con il contenuto. Infatti, una volta accertato che è di grandissima utilità, e necessità, la intensa collaborazione tra medici, epidemiologi e antropologi, mi sarei aspettato indagini accurate, di lungo periodo e con controlli diacronici periodici, su quelli che dovrebbero essere i temi cruciali della visione antropologica delle dinamiche di una pandemia: 1. Un quadro generale e intenso dei rapporti tra uomini, animali, e ambiente circostante, sia riguardo le pratiche che riguardo le idee e le concezioni, nel contesto nel quale si conduce la ricerca; 2. Una analisi accurata delle concezioni locali sulle epidemie e delle malattie in generale (origini, significati, rapporti con l'ambito magico-religioso) e dei modi, eventualmente esistenti, per affrontarle; 3. Una analisi puntuale delle concezioni e dei comportamenti delle istituzioni pubbliche e private deputate agli interventi anti-epidemici (medici, operatori sanitari, tecnici, programmatori, ecc.), riservando una attenzione particolare ai processi di comunicazione e all'uso di riferimenti a precedenti storici di fenomeni dello stesso tipo; 4. Una meticolosa analisi delle strategie di intervento, nei loro aspetti materiali e immateriali, nei loro processi dinamici e negli effetti di media e lunga durata; 5. Una altrettanto attenta analisi delle reazioni (materiali e non-materiali) delle popolazioni locali agli interventi dall'esterno, e delle misure della loro partecipazione attiva; 6. Una concentrazione accurata sui processi di comunicazione-formazione-argomentazione usati

dagli antropologi nei confronti delle istituzioni mediche, e del personale medico, sulla base della loro specifica conoscenza accumulata nella ricerca. Ritengo che solo affrontando, con le arti della ricerca etnografica partecipativa a collaborativa, i temi indicati, si possa produrre un quadro soddisfacente – dal punto di vista antropologico – dei complessi e difficili problemi costituiti dalla diffusione delle pandemie.

### Bibliografia

QUAMMEN D. (2012), *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, W.W. Norton & Co, New York-London.

CIATTINI A., PIRRONE M.A. (2020), *Pandemia nel capitalismo del XXI secolo*, PM Edizioni, Savona.



## *Il farmaco come finestra sulla complessità delle cure in Tigray (Etiopia)*

Ivo Quaranta  
Università di Bologna

**Pino SCHIRRIPA**, *Competing Orders of Medical Care in Ethiopia. From Traditional Healers to Pharmaceutical Companies*, Lexington Books, London, 2019, 113 pp.

Il volume propone in traduzione inglese, e in forma ampiamente rivista, scritti precedentemente pubblicati dall'autore sul contesto medico tigrino (Etiopia).

Il progetto editoriale risulta ben riuscito dal punto di vista scientifico, giungendo a combinare un duplice intento: fornire al lettore un contributo di etnografia medica del contesto etiopico del Tigray, da un lato; e affinare una cornice analitica per l'analisi antropologica dei farmaci come oggetti complessi, dall'altro.

Nel perseguire questo duplice obiettivo l'Autore conduce il lettore attraverso quattro capitoli, ognuno dei quali mira a fare il punto su alcuni snodi cruciali del dibattito antropologico medico.<sup>1</sup>

Il primo capitolo ci introduce subito alla problematizzazione della distinzione stessa fra medicina tradizionale e biomedicina, con l'invito a superare facili contrapposizioni essenzializzanti a favore di una loro comune problematizzazione. A tal fine l'Autore propone un approccio centrato sulla materialità degli oggetti di cura, non solo perché in tal modo si supera ogni distinzione fra biomedicina (con i suoi principi attivi di stampo biochimico) e altre medicine (con i loro rimedi e le rispettive fonti di potere terapeutico), ma perché in tal modo l'analisi potrà dispiegarsi sul comune terreno della loro produzione, circolazione, commercializzazione e consumo in complesse dinamiche, tante locali quanto globali. Per perseguire tale scopo l'Autore ci fornisce una definizione di cosa egli intenda per farmaco: «una data sostanza, o meglio un insieme di sostanze, che vengono percepite – in una data comunità e in un momento storico preciso – come

efficaci per contrastare, e spesso risolvere, ciò che in quello specifico contesto è considerato come “malattia”» (SCHIRRIPA 2015: 21).

È nel seguire le molteplici piste della produzione, circolazione, commercializzazione e consumo dei farmaci che l'Autore giunge a confrontarsi con la dimensione del pluralismo, sia delle tradizioni sia delle pratiche terapeutiche locali. Il tema del pluralismo medico fornisce all'Autore l'occasione per meglio dettagliare il proprio approccio analitico, attendendo alle dinamiche storiche da un lato, e all'analisi etnografica delle pratiche di cura dall'altro. L'analisi storica fornisce un'utile pista per meglio comprendere il valore che oggi assumono le diverse risorse terapeutiche del Tigray (religiose, tradizionali e biomediche). Il fatto stesso che la penetrazione della biomedicina, a differenza di altri contesti africani, non sia stata associata all'impresa coloniale aiuta a comprenderne la collocazione sociale e politica contemporanea. Ma questa raccomandazione analitica non è che la prima di una lunga serie di avvertenze teorico-metodologiche volte a de-essenzializzare la realtà indagata. Essa, infatti, cede il passo all'analisi delle pratiche di cura attraverso cui gli attori sociali non si limitano a riferirsi a molteplici risorse terapeutiche, ma le combinano in modi assolutamente creativi, mettendo in luce come sia impossibile rappresentare in termini statici una realtà che è costantemente messa in gioco dalle pratiche degli attori. Nel novero di questi ultimi l'Autore inserisce anche le figure terapeutiche, mettendo nuovamente in luce la produttività di una griglia analitica che sistematicamente privilegia la dimensione della pratica. I terapeuti vengono analizzati a partire dalle loro strategie di commercializzazione dei propri servizi, nel settore pubblico o in quello privato del mercato terapeutico. La relazione stessa fra consultante e terapeuta viene letta a partire dall'influenza che tali sfere esercitano.

L'analisi delle dinamiche di mercato e delle sue logiche conduce inevitabilmente al tema delle disuguaglianze economiche e del loro rapporto con la salute. È infatti evidente come le distorsioni del mercato facciano registrare il loro effetto sulla possibilità stessa di circolazione di alcuni farmaci nel settore pubblico, con le inevitabili disparità che ne discendono. Parimenti l'industria farmaceutica locale riproduce le stesse storture, alimentando una produzione rispondente alla logica del profitto più che ai bisogni della popolazione.

Il volume si chiude con un ultimo capitolo, volto a calare la trattazione delle disuguaglianze in salute nel contesto delle logiche dell'apparato umanitario. Nuovamente l'Autore coglie l'occasione per precisare, dal punto di

vista teorico, il suo approccio, attendo a non schiacciare su logiche culturaliste le scelte terapeutiche degli attori sociali, spesso determinate piuttosto da costrizioni materiali. A queste ultime si aggiungono le possibilità create dalle iniziative umanitarie, che eleggono alcune patologie a terreno di supporto terapeutico in una logica che difficilmente sembra salubre nelle distorsioni che produce su chi è affetto da patologie che, al contrario, non destano l'interesse della comunità internazionale.

Il volume si presenta ben costruito intorno ad una scelta analitica che privilegia i farmaci come finestra attraverso cui cogliere le molteplici logiche sociali e le dinamiche di potere che sottendono il campo terapeutico locale. È evidente quanto questa scelta sia frutto di una selezione teoricamente informata di un materiale etnografico ricchissimo, frutto di un lavoro di campo che vede l'Autore impegnato nella regione dal 2007, nella sua veste di direttore della "Missione Etnologica Italiana in Tigray – Etiopia". Se la forza dell'analisi antropologica sta proprio nella capacità di radicare etnograficamente le problematizzazioni teoriche, allora il volume di Pino Schirripa è un ottimo esempio di antropologia medica.

## Bibliografia

SCHIRRIPA P. (2015), *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*. Argo, Lecce.

## *Intossicazioni da vita e da lavoro*

Agata Mazzeo  
Università di Bologna

**Niso TOMMOLILLO, *Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma*, Il Galeone, Roma, 2020, 169 pp.**

*Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma* di Niso Tommolillo è un libro che si presta a una lettura scorrevole e avvincente, favorita dagli espedienti narrativi adottati dall'Autore, i quali conferiscono all'opera il taglio di un romanzo storico-antropologico.

A partire dall'analisi di documenti d'archivio, in particolare registri medici e cartelle del personale di una fabbrica romana dismessa negli anni Cinquanta, Tommolillo, riflettendo in termini antropologici sulla dimensione sociale della malattia e sulle dinamiche di violenza, controllo e potere attive dentro e fuori la fabbrica, costruisce la propria narrazione, mettendone al centro i personaggi principali, le operaie e gli operai. Di essi, l'Autore ricostruisce un profilo socio-culturale e, sulla base di questo, ne immagina le emozioni e gli stati d'animo. Interrogandosi su quali potessero essere le aspirazioni, le fatiche e le angosce di uomini e donne in carne ed ossa, alle prese con la necessità di provvedere al sostentamento proprio e dei propri cari, Tommolillo accompagna il lettore nei mondi della fabbrica e della città entro i quali i personaggi conducono una vita minacciata dalla miseria e dal lavoro, proprio quel lavoro che avrebbe dovuto garantire loro una stabilità economica e un riconoscimento sociale.

La fabbrica è quella della Società Generale Italiana della Viscosa, inaugurata il 5 settembre 1923 con l'assunzione di 2500 operai e operaie impiegati nella produzione, a partire dalla cellulosa vegetale, della viscosa (o rayon), un tessuto comunemente chiamato, in passato, "seta artificiale".

La città è la capitale italiana fra gli anni Venti e Quaranta. L'ubicazione in Via Prenestina, in una delle borgate romane interessate da un rilevante processo di industrializzazione e urbanizzazione, al quale contribuì l'apertura della stessa Viscosa, non fu casuale, ma dettata da una serie di condizioni favorevoli all'attività produttiva, come la vicinanza di linee ferroviarie

e di risorse idriche (queste ultime fondamentali per la produzione della viscosa). La produzione cessò nel marzo 1955, con il licenziamento di migliaia di lavoratrici e lavoratori.

Nell'introduzione l'Autore esplicita la cornice teorica di riferimento, le scelte metodologiche compiute e accenna al personale percorso di coinvolgimento e impegno nello studio e nella salvaguardia della memoria delle vite (e delle morti) operaie che hanno attraversato la fabbrica; Tommolillo ha, infatti, preso parte all'allestimento del Centro di Documentazione Territoriale Maria Baccante – Archivio Storico Viscosa. L'Autore assumendosi la responsabilità del ricercatore quale attore morale, sociale e politico attivo sul campo, combina l'approccio storico-culturale di demartiniana ispirazione con il riferimento a chiavi di lettura cruciali nell'attuale dibattito nel campo dell'antropologia della salute e dell'afflizione: concetti come "violenza strutturale" (cfr. FARMER 1996, 2004), "incorporazione" (cfr. CSORDAS 1990) e "biopotere" (cfr. FOUCAULT 2004), pur essendo esplicitati soltanto nell'introduzione, informano l'intera narrazione.

Dopo l'introduzione vi è una "cornice" storico-sociale entro cui situare le tre storie di vita, ricostruite e immaginate, di Alessandra, Daniele e Edoardo (pseudonimi), protagonisti, insieme ai loro familiari e ai compagni di lavoro, dei tre capitoli successivi: *Tra il focolare domestico e la catena di montaggio*, *Idoneo alla crisi* e *Il sogno di un operaio*, i quali rappresentano il fulcro del libro. Inglobate nella narrazione vi sono delle citazioni provenienti da originali documenti storici, lettere e cartelle personali dei dipendenti della Viscosa, efficaci nel dare concretezza e storicità al racconto.

Conclude l'opera la postfazione *Ricatti e riscatti. Uno sguardo al ruolo delle emozioni* di Osvaldo Costantini, il quale riflette sullo sforzo compiuto da Tommolillo nell'immaginare quali potessero essere le emozioni provate dalle operaie e dagli operai della Viscosa: coloro che si apprestavano a presentare domanda di assunzione a un'importante azienda, coloro che vi lavoravano e coloro che, invece, ne furono licenziati in tronco.

Dalla seconda metà del Novecento si è fatto più sistematico l'interesse antropologico verso lo studio delle emozioni, fino ad allora largamente trascurate perché ritenute non vincolate da dinamiche culturali e, conseguentemente, non adatte e non rilevanti ai fini di un'analisi culturale (PUSSETTI 2005). Una simile disattenzione trova le sue motivazioni nella storia stessa della disciplina, il cui sguardo è andato formandosi a partire dallo scenario culturale europeo e nordamericano di fine Ottocento, uno scenario in cui imperavano paradigmi universalizzanti attraverso i quali le

emozioni erano considerate come fenomeni privi di una dimensione sociale, innati e universali, oltre che in opposizione al pensiero e alla ragione e, per questo, residui di animalità (da controllare e superare) nell'uomo (*ibidem*). Sebbene lo studio delle emozioni da una prospettiva antropologica presenti delle indiscutibili difficoltà (cfr. LUTZ, WHITE 1986), nel dibattito contemporaneo, esse sempre più sono intese come un ambito d'indagine d'elezione per l'analisi dell'intreccio fra dinamiche politico-economiche, pratiche corporee e processi di costruzione identitaria (individuale e collettiva) (cfr. ROSALDO 1984; FABIETTI 2013), basti pensare allo studio delle emozioni nell'ambito della ricerca sociologica e antropologica sui movimenti sociali (cfr. JASPER, GOODWIN, POLLETTA 2001).

In oltre trent'anni di attività, gli stabilimenti della Viscosa hanno rappresentato lo scenario nel quale, da una parte, si concretizzarono, ad esempio, le politiche urbanistiche e industriali del regime fascista, caratterizzate da una forte impronta paternalistica e assistenzialistica, dall'altra, si organizzarono, fino a quando fu possibile, forme di resistenza agli estenuanti ritmi di lavoro imposti (la produzione era a ciclo unico, la fabbrica attiva 24 ore su 24) e ai cambiamenti imposti dal regime (innanzitutto, il passaggio dal salario a economia a quello a cottimo). In tale scenario, l'Autore porta chi legge a soffermarsi su una precisa, cruciale, dimensione della vita sociale e lavorativa presso la fabbrica: la produzione altamente tossica della viscosa. La produzione del rayon, infatti, prevede l'uso di soda caustica (NaOH), cui viene aggiunto il solfuro di carbonio (CS<sub>2</sub>). L'esposizione a quest'ultimo ha un impatto devastante sulla salute. Solfocarbonismo è il termine biomedico che indica l'intossicazione da solfuro di carbonio, fra le cui conseguenze più gravi sono riconosciute, ad esempio, seri danni al sistema nervoso centrale, psicosi, anemia e disturbi dell'apparato digerente; nel caso di esposizioni prolungate, «se i lavoratori non vengono allontanati dal lavoro nocivo raggiungono uno stato demenziale o addirittura la morte» (p.38). Frequenti furono i ricoveri presso l'ospedale psichiatrico Santa Maria della Pietà degli operai con disturbi psichici, la cui osservazione, generalmente della durata di un mese, avrebbe dovuto stabilire l'idoneità o meno al lavoro creando così la paradossale situazione in cui la dichiarazione di idoneità avrebbe stabilito il ritorno al lavoro, vale a dire, alla principale, non certamente l'unica, causa di malessere.

Il 40% dell'intera popolazione lavoratrice della Viscosa era rappresentata da donne, spesso minorenni, impiegate nei reparti tessili. Gli uomini erano impiegati nei reparti chimici. Tale netta suddivisione (gli uomini e le donne entravano in fabbrica attraverso ingressi distinti), si accompa-

gnava a un diverso trattamento economico (notevolmente più basso per le donne). Sebbene l'esposizione al solfuro di carbonio fosse maggiore nello svolgimento di certe attività (come quelle di solforazione), l'intero ambiente di lavoro, al di là dei distinti reparti, era nocivo, così com'è accaduto e tuttora accade per altre produzioni che implicano l'uso di sostanze tossiche, volatili e spesso non visibili. Ciononostante, solo quando la fabbrica fu ormai dismessa, l'assicurazione contro le intossicazioni da solfuro di carbonio iniziò a coprire tutte le lavoratrici e i lavoratori coinvolti nelle diverse fasi della produzione della viscosa. Questa tardiva estensione della copertura assicurativa ha determinato un'invisibilità epidemiologica dei danni dell'intossicazione da solfuro di carbonio, in particolare, fra le lavoratrici esposte dagli anni Venti fino agli anni Cinquanta, esacerbando così le condizioni di vulnerabilità sociale, oppressione e sfruttamento che segnavano le vite delle donne impiegate, dentro e fuori la fabbrica. Nei seguenti termini, Tommolillo costruisce la prospettiva della giovane operaia, protagonista della prima storia di vita ricostruita.

La morte della madre pesa come un macigno sulla testa e sulle spalle di Alessandra, assalita dal senso di colpa e affaticata dalle responsabilità. Oltre a sorelle e fratelli più piccoli, deve anche prendersi cura del padre anziano. [...] La finestra della cucina è il rifugio nel quale prendono forma le fantasie di Alessandra. Ma il suo orizzonte visivo si esaurisce sul muro cupo dell'architettura fascista. Uno specchio riflesso di disperazione e angoscia che non le permette di immaginarsi una prospettiva di evasione da un tetro presagio di morte. Resta sovrastata dall'immobilità. Alle spalle di quel muro si alza una nube inquietante color grigio metallo. Non è un metallo pregiato come l'argento o il platino. [...] Sono i fumi della fabbrica di viscosa che risiede a largo Preneste, in funzione da pochi mesi dopo la sua nascita. Sono coetanee, compagne inseparabili. È stata così abituata a convivere che aveva smesso di notarla, sembrava essere diventata un tutt'uno con le pareti della Casa del Fascio. Un orizzonte unico murato, impossibile da scavalcare o da aggirare, contro cui debolmente sbatte la sua capacità di proiezione. I labili colpi di un'immaginazione soffocata non riescono a scalfirlo o a creare crepe attraverso le quali intrufolare le emozioni verso un nuovo indirizzo (pp. 44-45).

Le dinamiche di potere e violenza si materializzano nel corpo avvelenato che si ammala, nel corpo costretto a ritmi di lavoro massacranti che si affatica, nel corpo femminile che si logora, costretto a farsi carico del lavoro e, allo stesso tempo, della cura e del sostentamento della famiglia.

Nelle pagine dell'opera, Tommolillo racconta del tempo dell'attesa e della privazione vissuto dalle operaie e dagli operai della Viscosa: attesa di vedere il proprio corpo ammalarsi senza poter esercitare alcun controllo su di esso e privazione della propria vitalità. A riguardo, l'esperienza di Daniele risulta rappresentativa dei percorsi intrapresi da tanti, troppi, giovani uomini assunti per un lavoro altamente nocivo e l'Autore accompagna chi legge nell'immaginare ciò questi uomini avrebbero potuto provare nello svolgerlo.

Daniele sa che è solo una questione di tempo, prima o poi toccherà a lui. Il tempo assume la dimensione simbolica dell'attesa in funzione del mutamento di se stesso, come in un rituale di cui conosci l'esito ma non il processo che attraverserai per raggiungerlo. Il tempo sospeso è socialmente manipolato nella forma della disciplina del corpo recluso in fabbrica e, nello stesso tempo, è monitorato dai medici nelle visite periodiche. [...] Daniele apprende perfettamente che la malattia sarà il nuovo status che gli verrà attribuito quando questo rito sarà concluso. [...] Sono passati dieci anni da quando Daniele ha ottenuto quel posto in fabbrica tanto bramato. Oggi, non riesce più a sentire quel sentimento di entusiasmo che l'ha animato agli albori. Ciononostante, questa dimensione di sospensione non lo porta a rinnegare le scelte fatte in passato, le rifarebbe ancora. La fabbrica gli sembra ancora il miglior destino possibile per continuare ad avere prospettive future (pp. 94-95).

Alla Viscosa, i corpi consumati da un lavoro nocivo divenivano in breve tempo espressione incarnata dell'alienazione messa in atto da un'organizzazione del lavoro fortemente tossica, tanto sul piano fisico quanto sul piano sociale. Il corpo diveniva ben presto il «luogo che la fabbrica mette in disordine in un sol turno di lavoro» (p. 55).

Se le ricostruzioni delle storie di vita operaie proposte da Tommolillo lasciano scarso margine al potere di negoziazione degli uomini e delle donne, innegabili vittime di violenza strutturale e presentati come privi di mezzi per evitare la fine cui il lavoro alla Viscosa li avrebbe condannati, Edoardo, il giovane operaio determinato a combattere i fascisti e a non lasciarsi uccidere dal lavoro, incarna il potere eversivo dell'immaginazione e della resistenza quali strategie messe in atto per dare significato al mondo, per quanto le operaie e gli operai vi agissero a partire da una condizione di indubbia oppressione.

Edoardo ha ottenuto abbastanza facilmente il lavoro alla Viscosa circa un mese e mezzo fa, i giovani resistenti, con le braccia forti e corporatura



sana, sono indispensabili al reparto solfuro. Non solo resiste alle fatiche ma tollera anche, mal volentieri, l'atteggiamento arrogante dei suoi superiori, la violenza fisica e verbale spesso utilizzata nei controlli, le visite mediche approssimative, la paga bassa rispetto allo sforzo, la prepotenza di questa fabbrica e dell'intera organizzazione fascista del lavoro (p. 128).

Edoardo ha continuato rassegnato a lavorare e a intossicarsi fino a quando non ha fatto un sogno che gli ha dato il coraggio di sviare da quelle che sembravano le ineludibili traiettorie della sua esistenza.

L'impossibilità di interagire direttamente con i protagonisti delle storie ricostruite ha determinato la mancanza di quei dettagli e di quelle prospettive che probabilmente avrebbero potuto conferire maggiore profondità al contesto indagato. Attraverso quelle voci, inesorabilmente assenti, probabilmente, si sarebbe potuto riconoscere più facilmente la capacità di azione (pratica e intellettuale) degli attori sociali, per quanto limitata e costretta essa sia stata. In alcuni passi, la descrizione dei piccoli furti e dell'ostinata lentezza nello svolgere alcuni compiti lasciano intravedere tracce di «forme quotidiane di resistenza» (SCOTT 1985), messe in atto dalle operaie e dagli operai.

L'Autore tenta di sopperire all'assenza delle voci di coloro di cui ha ripercorso le storie di vita, intervenendo con la propria voce, attraverso la ricostruzione storica, la riflessione antropologica e la creatività narrativa. L'opera di Tommolillo, infatti, va ben oltre la "finzione" intrinseca a qualsiasi scritto antropologico in quanto "invenzione" per il fatto di essere sempre una "interpretazione, e per di più di secondo o di terz'ordine", come ha magistralmente messo in luce Clifford Geertz (1973). La natura fittizia di ogni scritto antropologico, a cui allude Geertz, non rimanda a qualcosa di falso, bensì, sulla base dell'etimologia latina *ingere* ("fare", "creare"), si riferisce a qualcosa di "costruito", "fabbricato", insieme con i propri interlocutori sul campo. Tommolillo affronta l'incolmabile distanza fisica e temporale che lo separa dai suoi principali interlocutori, le operaie e gli operai della Viscosa, con la *fiction*, intesa come genere letterario, osando scelte quasi irriverenti nei confronti di quei dogmi sui quali la disciplina antropologica ha tradizionalmente costruito la propria identità opponendo la scrittura etnografica alla letteratura (cfr. CLIFFORD, MARCUS 1986).

Attraverso l'espedito narrativo, Tommolillo rende familiari e vicine a chi legge realtà che, seppur per certi aspetti storicamente e culturalmente distanti, lasciano emergere la pervasività e la corporeità di certe dinamiche di violenza subdola, quotidiana e legittima ancora drammaticamente in

atto al giorno d'oggi, basti pensare, fermandoci a un solo esempio legato al contesto italiano, al disastro socio-ambientale legato alla produzione dell'acciaio presso l'Ilva, a Taranto (cfr. ALLIEGRO 2020). Tanti altri esempi potrebbero aggiungersi, ampliando lo sguardo verso altri disastri provocati dalle industrie tossiche che continuano ad avvelenare il mondo contemporaneo lungo traiettorie di ingiustizia e disuguaglianza, tracciate da processi storici lunghi secoli e rese ancora più marcate dalle recenti crisi socio-economiche, fra cui quella legata all'attuale situazione pandemica appare come una delle più drammatiche. Per questo, l'opera di Tommolillo rappresenta un'occasione di riflessione quanto mai opportuna e utile, se non doverosa e necessaria.

## Bibliografia

- ALLIEGRO V. E. (2020), *Il monitoraggio ambientale come "dispositivo" politico e "costrutto" socioculturale. Una proposta interpretativa e operativa a partire dalla città di Taranto*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 22 (1): 1-28.
- CLIFFORD J., MARCUS G.E. (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- CSORDAS T.J. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, "Ethos", Vol. 18 (1): 5-47.
- FABIETTI U. (2013), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carrocci, Roma.
- FARMER P. (1996), *On Suffering and Structural Violence: A View from Below*, "Daedalus", Vol. 125 (1): 261-83.
- FARMER P. (2004), *An Anthropology of Structural Violence*, "Current Anthropology", Vol. 45 (3): 305-325.
- FOUCAULT M. (2004), *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*, EHESS, Gallimard, Le Seuil, Paris.
- GEERTZ C. (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York.
- GOODWIN J., JASPER J. M., POLLETTA F. (Eds) (2001), *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago.
- LUTZ C., WHITE G. M. (1986), *The Anthropology of Emotions*, "Annual Review of Anthropology", Vol. 15: 405-36.
- PUSSETTI C. (2005), *Introduzione. Discorsi sull'emozione*, "Antropologia", Vol. 5 (6): 5-14.
- ROSALDO M. (1984), *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, pp. 135-157, in LEVINE A.R., SHWEDER A.R. (Eds), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCOTT J. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

## *La polveriera*

### *Ricerca e attivismo tra le scorie e memorie di un disastro*

Mara Benadusi  
Università di Catania

**Agata MAZZEO, *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*, Berghahn Books, New York, 2021, 187 pp.**

Nell'estate del 2017 ho avuto il piacere di far parte della commissione di valutazione della tesi di dottorato di Agata Mazzeo, da poco confluita nel libro *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil* (MAZZEO 2021). Quando il giorno della discussione entrai nel Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna non mi aspettavo di trovare un pubblico così vario e numeroso. Su uno schermo collocato nel fondo della sala si vedevano, in videoconferenza, i colleghi della Facoltà di Salute Pubblica dell'Università di São Paulo, chiamati a commentare il lavoro in co-tutela dal Brasile. Al mio fianco, oltre all'amico antropologo Ivo Quaranta, tutor italiano della candidata, seduti tra un gruppetto di amici e famigliari, i volti di alcuni uomini e donne colpivano per lo sguardo particolarmente attento, in un clima che mi apparve conviviale, nonostante la gravità dei temi che avremmo affrontato. Si trattava di figure che, in un modo o in un altro, avevano accompagnato l'allora dottoranda negli anni del suo "praticantato antropologico" nel mondo dell'amianto. Uno di loro era stato supervisore del suo precedente master all'Università di Amsterdam: Stuart Blume, antropologo medico di fama internazionale, di cui approfitto per segnalare l'interessante volume – anch'esso fresco di stampa – sulle campagne di vaccinazione pubblica e le controversie che suscitano nella popolazione (BLUME 2021). Tra i partecipanti c'era anche Pietro Comba, già Direttore del Reparto di Epidemiologia Ambientale presso l'Istituto Superiore di Sanità, Dipartimento Ambiente e Prevenzione Primaria, in Italia uno degli esperti più accreditati per gli studi sull'impatto sanitario dei siti contaminati, carismatico coordinatore del Progetto SENTIERI<sup>1</sup>; e un piccolo nucleo di attivisti legati ai movimenti per la lotta contro l'asbesto in Italia e in Brasile. In particolare mi colpì la presenza di Fernanda Giannasi ed Eliezer João de Souza, venuti per l'occorrenza in

rappresentanza dell'Associazione Brasiliana Esposti all'Amianto (ABREA). Qualche giorno dopo, l'8 giugno, avrebbe avuto luogo un momento di restituzione pubblica della ricerca dottorale, ideato dalla stessa candidata in collaborazione con l'Associazione Familiari e Vittime Amianto-AFeVA Emilia-Romagna, con il patrocinio dell'Assemblea Legislativa regionale. All'appuntamento avrebbe partecipato anche Laurie Kazan-Allen dell'*International Ban Asbestos Secretariat* (IBAS), assieme a vari esperti e attivisti venuti – oltre che dal Brasile – da Bari e da Casale Monferrato: la prima è la città dove, per la laurea magistrale, Agata Mazzeo aveva cominciato a studiare le esperienze di malattia provocate dall'esposizione ambientale all'asbesto; il secondo il contesto dove la giovane ricercatrice aveva proseguito i suoi studi durante il master in antropologia medica, al fianco degli ex operai dello stabilimento Eternit appellato dalla stampa nazionale "fabbrica della morte", perché coinvolto in un complesso iter processuale per il decesso di 392 persone afflitte da patologie asbesto correlate.

Una delle caratteristiche più interessanti del lavoro di Agata Mazzeo risiede proprio nelle sue forti valenze pubbliche. Si tratta, infatti, di una ricerca multi-situata condotta in stretta collaborazione sia con il mondo delle istituzioni che si occupano di contaminazione e di epidemiologia in ambito biomedico, sia con l'*entourage* militante delle organizzazioni non governative e dei movimenti di giustizia sanitaria e ambientale che si battono per la messa al bando dell'amianto nel mondo. Gli ingredienti di un'antropologia medica che si spende "per capire, per agire, per impegnarsi", capace quindi di tradurre le proprie riflessioni in una propensione verso l'impegno sociale e l'etica della cura, trasudano anche dalle pagine del libro appena uscito con Berghahn Books, che restituisce l'ultima tappa dei lavori sull'amianto della giovane antropologa, quella che ha avuto luogo in Brasile. L'afflato della ricercatrice nell'accompagnare i suoi interlocutori sul campo in un percorso (personale, familiare e collettivo) di sofferenza, ma anche di lotta contro il male, si traduce infatti in un'attitudine quasi "consolatoria" – nel senso di recare mutuo conforto, alleviare una pena morale, lenire assieme il dolore –, che è un tratto trasversale all'intero volume. Nel rendere per iscritto l'esperienza sul terreno, la *companheira*-antropologa, come viene apostrofata Agata dai membri di ABREA in Brasile, racconta gli sforzi compiuti mentre, con delicatezza e pudore, affianca i malati nei controlli periodici in ospedale o fa loro visita in casa, spostandosi da un sobborgo all'altro della frenetica area industriale di Osasco, nello Stato di São Paulo, che attraverso i suoi occhi osserviamo in una fase di evidente declino. Da etnografa sensibile e riflessiva, l'Autrice si mette in

discussione nell'atto di stringersi ai famigliari delle vittime in quelle stanze intime in cui la malattia dei cari defunti lascia segni tangibili anche in assenza di un corpo e della voce. Senza eccessi di narcisismo, con pacatezza e la schiettezza tipica di chi non si fa scudo dietro una improbabile neutralità di fronte al riproporsi quotidiano della "banalità del male" (ARENDT 1964), l'antropologa lascia trasparire le sue reazioni ed emozioni. Lo fa, per esempio, quando condivide lo sdegno e il dolore con quanti versano "lacrime di amianto" in aula di tribunale, di fronte al verdetto assolutorio nel processo Eternit contro lo svizzero Stephan Schmidheiny, a Casal Monferrato. E allo stesso tempo palesa la propria inquietudine etnografica, nell'attesa e nei silenzi che accompagnano il suo peregrinare nei luoghi dove il disastro legato all'amianto rilascia giorno dopo giorno i suoi effetti, prima in modo impercettibile, muto, poi in forma deflagrante come farebbe una polveriera sepolta sotto la pelle, esplodendo senza preavviso. Tra i frantumi lasciati dalle scorie e memorie di un minerale capace di durare maledettamente in eterno, pagina dopo pagina, Agata Mazzeo si sforza di annodare il filo rosso che trasuda dalle storie di vita e di battaglia dei suoi interlocutori; storie che congiungono i sopravvissuti – in un ethos che supera i confini delle singole fabbriche, famiglie e territori – in un comune, umano "trascendimento" nel valore (DE MARTINO 1995). Quella polvere finissima che non lascia scampo, quei cristalli minuti, semi lucenti che, durante le mie ricerche nel polo industriale siracusano, un ex operaio paragonava a "un giorno d'inverno in Brennero quando nevicava" (BENADUSI 2018), sono capaci di imbottire il corpo di male, imbottirlo bene per poi fare il botto d'un tratto, come fossero ansiosi di uscire allo scoperto dopo tanto confinamento, a smembrare il corpo, le relazioni, il senso attribuito al lavoro, alla fatica in fabbrica, alla vita in generale. Smembrati, i ricordi recuperano un loro spazio per agire nel presente solo nell'esperienza vissuta insieme, che avvicina in una stretta potente, nonostante tutto, le storie umane e le pratiche di lotta; nell'intesa che si crea tra medici, pazienti, ricercatori, famigliari, intenzionati a non cedere il passo alla morte, pronti (se serve) anche a farsi immortalare in un'ultima istantanea che ne fermi, assieme al dolore, il bisogno di resistere e durare.

Il libro si divide in cinque parti, che si susseguono lasciando al lettore il tempo per avvicinarsi e prendere le distanze. Nel primo capitolo vengono soppesati gli effetti della lavorazione dell'amianto sulla salute pubblica. Nel secondo si riflette sulle cause storiche e sociali che fanno da sfondo al miraggio dell'industrializzazione nel contesto locale. Nel terzo ci si avvicina – a poco a poco – agli spazi della vita quotidiana, fino a cogliere il senso

profondo di quelle vite dal respiro spezzato, che si fa corto per la malattia, ma anche per il senso di un'ingiustizia mai veramente riparata. Negli ultimi due capitoli, infine, il lettore allarga di nuovo lo sguardo, seguendo le ramificazioni che conducono alle *lobby* dell'amianto nel mondo e agli assemblaggi di *expertise* tecniche e di impegno attivo che si sforzano di far loro da contraltare nello spazio pubblico, a livello locale e globale. Quando si gira l'ultima pagina del volume, assieme all'amaro e alla sollecitudine per un problema che si è fatto prossimo nella lettura, si sente – devo ammettere – anche l'interesse verso i prossimi sviluppi di una brava studiosa. L'impegno mostrato nel dar voce alla bestia cancerogena dell'asbesto tra Bari, Casal Monferrato e Osasco speriamo riservi all'antropologia medica altre sorprese.

Vuio che se sappia che go smonta' panelli d'amianto a man e cacciavite,  
che xe diffisile smontarli sti cazzi de pannelli di amianto  
e quando se riesce, la polvere è ansiosa di uscire  
che è tanto che è racchiusa dentro.

Ma appena spaccavi il pannello, veniva fuori di botto,  
ti salutava esplodendo in faccia tua,  
tutta allegra, finalmente libera, gioiosa.

Vuio che se sappia che tornavo a casa con la tuta piena de polvere d'amianto  
che lavava via me muiere. E quando go visto gente che moriva, ho alzato la voce.  
E quando un direttore ha detto "tranquilli non c'è amianto",  
così ga detto, "Mai stato amianto qua",  
io ho preso la sporta di amianto e l'ho rovesciata sul tavolo dei dirigenti!  
Vuio che se sappia [...]

E adesso me metteria a piangere,  
se non fosse che go paura di piangere amianto  
e di rimetterla in libertà sta bestia cancara.

(*Lacrime di amianto*, dal monologo teatrale di Andrea Pennacchi, 2020)

## Note

<sup>(1)</sup> Studio Epidemiologico Nazionale dei Territori e degli Insediamenti Esposti a Rischio da Inquinamento.

## Bibliografia

ARENDT A. (1964), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano.

BENADUSI M. (2018), *Oil in Sicily: Petrocapitalist Imaginaries at the Shadow of Old Smokestacks*, "Economic Anthropology", Vol. 5 (1): 45-58.

- 
- BLUME S. (2021), *Immunization: How Vaccines became Controversial*, Reaktion Books, London.
- DE MARTINO E. (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce.
- MAZZEO A. (2020), *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*, Berghahn Books, New York.

## Prefazione

Adelina Talamonti  
Studiosa indipendente, Roma

**Clara GALLINI, *Chiaroscuri. Storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*, Kuru-muny, Calimera, 2021, 248 pp.**

L'espressione quasi sorpresa e di approvazione del viso di Clara Gallini, e le sue poche preziose parole di apprezzamento, alla fine della mia lettura ad alta voce della *Prefazione* che scrissi per la riedizione di un altro suo libro (TALAMONTI 2013; GALLINI 1983), mi ritornano in mente con insistenza, incoraggiandomi. In quel caso era stata lei, nel periodo della sua malattia, ad affidarmi quel compito, dimostrandomi grande fiducia; oggi mi trovo a concludere il progetto di questo libro, già in fase avanzata di realizzazione alla morte di Clara<sup>1</sup>.

Il progetto non prevedeva dunque questa *Prefazione*, essendo il testo già introdotto da un breve scritto in cui l'Autrice dichiarava da subito di non voler proporre una "visita guidata" ai saggi qui raccolti, lasciando libero il lettore di trovare il proprio percorso. Neanche io lo farò, e se nel contestualizzare l'ideazione del libro e nell'enucleare alcuni temi della ricerca di Gallini emergerà una linea interpretativa, sarà solo una di quelle possibili.

Malata ma attiva e instancabile, nel 2016, Clara lavorava sia alla traduzione delle lettere ricevute da Marc Soriano – che intendeva pubblicare con una sua introduzione, già redatta in forma definitiva (GALLINI 2017a)<sup>2</sup> – sia alla realizzazione di un volume che riunisse i suoi scritti più significativi (apparsi su riviste o volumi curati da altri) attorno ai temi dell'occulto, del meraviglioso, del miracoloso. Mi chiese dunque di estrapolarli dalla sua bibliografia per poi operare – condividendola con me in un confronto dialettico - una ulteriore scelta. Nella primavera del 2016 i saggi erano selezionati, e a novembre era già pronto il testo inedito che poi, nel progetto editoriale definitivo, si suddividerà nella breve introduzione e nel saggio dal titolo *Le oscure vie della ragione*. Gli articoli individuati risalgono ad un periodo che va dal 1983 al 1994. Nel volume Gallini prevedeva anche di riproporre, in *Appendice*, due saggi altrui, variamente collegati al discorso generale su magia e scienza, razionalità e follia, salute, malattia e guarigione:



*Miseria psicologica e magia in Lucania*, di E. de Martino (1958) e *Le oscure vie della guarigione*, di E. Servadio (1959). Due testi usciti a poca distanza l'uno dall'altro, dunque, dopo una esperienza di lavoro sul campo in Lucania che aveva visto affiancati i due autori (DE MARTINO 2008).

Il testo di Servadio, di cui avevamo condiviso la lettura, aveva suscitato in Clara un notevole interesse per la corretta e piuttosto precoce impostazione di alcune domande rilevanti sulla cura, i processi di guarigione, la definizione del male/malessere, il rapporto terapeuta-paziente, che mostravano una sensibilità antropologica, oltre allo specifico approccio psicoanalitico proprio dell'Autore. Quello che Servadio chiama il "fattore immateriale" che agisce nel processo di guarigione, riferendosi anche a quanto avveniva nel santuario di Lourdes, è uno degli oggetti acutamente analizzati da Gallini: alcuni dei saggi qui riproposti anticipano l'analisi antropologica delle rappresentazioni e dei vissuti di malattia e guarigione a Lourdes, per «relativizzare il concetto di guarigione, riconoscendone le specifiche valenze simboliche, da cui ogni guarigione trae il senso della propria realtà» (p. 92)<sup>3</sup>, analisi che troverà magistrale compimento in *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes* (GALLINI 1998).

Quanto alla riproposta del testo demartiniano, noto soltanto che non si tratta di un semplice omaggio di circostanza al Maestro, ma del riconoscimento del fondamentale apporto demartiniano all'impostazione del problema culturale della rappresentazione del male e della terapia/guarigione, e all'indicazione delle possibili vie analitiche e metodologiche da percorrere. Da de Martino proviene l'indicazione di utilizzare criteri "storici", non "naturalistici", cioè di comprensione culturale, ed è anche rimeditando il suo interesse per la metapsichica in relazione all'etnologia che Gallini continua negli ultimi anni a interrogarsi sul rapporto tra l'occulto e la Ragione.

Cosa intendiamo per Ragione? Cosa ne resta escluso? Con quali strumenti avvicinarsi a quanto ci appare misterioso? L'"oscuro", variamente denominato soprannaturale, magico, meraviglioso, irrazionale, immaginario, follia, inconscio, a seconda del contesto storico e di chi parla, si definisce rispetto al nostro modello di ragione, sulla cui validità vale ancora la pena di riflettere.

In questo percorso di ricerca, iniziato da Gallini negli anni Ottanta del Novecento e di cui sono indicativi i saggi qui riproposti, si inseriscono da ultimi anche due altri saggi pubblicati entrambi nel 2016 su *La Ricerca Folklorica* (GALLINI 2016bc). In essi si ricostruiscono momenti storici e figure

rilevanti che hanno contribuito allo studio di fenomeni appartenenti al mondo magico o occulto da una prospettiva culturale. Nel primo – *Tra il serio e il faceto. De Martino e lo studio scientifico dell'occulto* – Gallini ricostruisce l'itinerario dei rapporti di de Martino con la parapsicologia, per condividerne infine l'indicazione di metodo: l'etnologo restituirà la storicità – non l'essenza – del campo dell'occulto. Eppure anche in questo approccio, sostiene Gallini, restano “frange inesplicite”, rispetto alle quali si fatica a trovare la giusta distanza o la giusta prossimità che ne permetta la spiegazione. Strettamente connesso a questa ricostruzione è il saggio su Andrew Lang e la sua recezione, scaturito da un antico progetto che aveva visto accumularsi nel tempo materiali di studio, appunti di lettura di testi e note di stesura, progetto infine ridimensionato ma comunque realizzato con intelligente tenacia nelle mutate condizioni di sofferenza.

Questi due recenti lavori, contribuendo alla storia degli studi del rapporto tra etnologia e occulto/paranormale, forniscono ulteriori coordinate per la contestualizzazione e l'analisi dei rapporti tra campi del sapere e “forze psichiche” o sfera del magico - come ci insegna Gallini le denominazioni variano a seconda del momento storico e del locutore.

Lo spazio ambiguo tra psiche e soma, soggetto e oggetto, che le prospettive scientifiche, religiose, magiche, spesso concorrenti, tentano di definire oggettivandolo, è una costruzione culturale che si riferisce ad un determinato modello di razionalità e di salute. Il dibattito su Lourdes – ad esempio – che

si rappresenta nei termini della classica antitesi tra scienza e fede, [...] in realtà ruota attorno a un problema più radicale: l'evidenza di quella terra di nessuno, che si spalanca ogni qualvolta si traccino netti confini distintivi tra anima e corpo, psiche e soma. E' dunque la definizione stessa di “persona” che vi appare come posta di un gioco, è questo l'assunto mai sufficientemente problematizzato, e che ci arrovella anche a titolo collettivo, in continue esplorazioni nella “terra di nessuno” delle più svariate forze occulte, qualsiasi stravagante nome esse possano ogni volta assumere (GALLINI 1998: 16).

L'immagine del corpo e della persona sono definiti a Lourdes tra organicismo e fede. In una prospettiva antropologica, piuttosto che collocare le guarigioni miracolose di Lourdes – o la presenza di fantasmi, o l'efficacia della magia – dalla parte dell'irrazionale, è utile provare a delineare la logica del processo simbolico che in esse opera. Centrale è allora il corpo, messo in scena tra meraviglie e malattia, mai neutro.

Nel primo paragrafo del denso saggio *I territori del meraviglioso* troviamo cenni chiari ed efficaci alla dialettica che costruisce e critica il modello di ragione e, in particolare, una sintesi lucida del binarismo classificatorio occidentale con i suoi effetti sessisti e razzisti (RIVERA 2010), che vale la pena riportare:

E abbiamo anche fatto nostra la scoperta che il binomio ragione-follia, o ragione-meraviglioso rappresenta soltanto una parte di un più vasto sistema classificatorio, che assieme alla ragione colloca il maschio, l'individuo, l'adulto, il bianco, il borghese, l'eterosessuale, il massimo profitto col minimo dispendio e assegna agli stessi territori della follia l'animale, la donna, le masse, il bambino, il diverso di pelle, il proletario, l'omosessuale e anche il giocare e il sognare tutti i sogni possibili. Classificazione binaria, si rappresenta come sistema di opposizioni date per natura e gerarchicamente disposte (di qui anche il suo razzismo e sessismo) (p. 166).

Nell'indagare la costruzione del corpo – nella transe medianica, nella guarigione miracolosa – non si può dunque eluderne il carattere sessuato e l'appartenza a un determinato genere degli attori della relazione, siano essi esseri umani o extraumani. Sebbene Gallini non abbia adottato, nei suoi studi, un'esplicita ottica di genere, ha sempre colto con particolare attenzione e finezza le implicazioni dei discorsi e delle pratiche che studiava per la definizione del ruolo femminile.

Esemplare, in questo senso, è l'analisi della progressiva medicalizzazione del corpo femminile e della parallela costruzione dell'immagine della donna ottocentesca, condotta in *La sonnambula meravigliosa*. Sonnambula, medium spiritista come l'Eusapia Paladino protagonista del lungo saggio dedicato allo spiritismo napoletano, malata e/o isterica nei pellegrinaggi e nelle cliniche, in gioco è principalmente il controllo del corpo e della psiche della donna.

La questione maschile/femminile appare centrale anche in uno dei suoi ultimi scritti (GALLINI 2017b)<sup>4</sup>, che Gallini pensava di inserire in questa raccolta prima di destinarlo ad una rivista; nel suo “andar per grotte” l'antropologa è accompagnata da “uno sguardo volto a individuare le relazioni significanti e di potere forte – nei generi maschile e femminile e nei rispettivi rapporti tra persona e istituzione”, per finire con l'individuare nella grotta uno spazio conteso non solo tra attribuzioni di genere, ma in rapporto “alla questione della genitura. Insomma, una contesa per la stessa definizione della persona cristiana” (ivi: 48, 55).

L'attenzione ai luoghi e alle modalità per mezzo delle quali si esercita il potere è un tratto ricorrente nei lavori di Gallini: mentre decostruisce i

discorsi medici, scientifici, religiosi, mette al centro dell'analisi le pratiche reali e simboliche nelle quali diventa fondamentale far emergere la diversità delle posizioni dei soggetti e anche del significato dato allo stesso "fenomeno"; è attraverso tali pratiche che si costruisce e si esercita il potere sul corpo, sulla psiche, sull'anima, sulla volontà.

Sarebbe da analizzare, in questo senso, il rapporto degli studi di Gallini con le teorie foucaultiane sul potere e la costruzione della soggettività. Credo che i suoi lavori potrebbero essere considerati come tasselli di una genealogia dei rapporti sapere/potere o di quello che Foucault chiamava lo «studio storico delle tecnologie di potere» (FOUCAULT 2000: 200). All'interno di un corso al *College de France* (1975), dedicato all'"emergere del potere di normalizzazione" e al suo consolidarsi attraverso l'interazione tra istituzioni diverse – giuridica, medica, religiosa – (ivi: 33), Foucault indica questa prospettiva proprio in una lezione in cui accenna a Lourdes – e a La Salette, altro santuario di apparizioni – come episodio significativo nella "storia della carne", alla fine di un esame della possessione come parte della storia politica del corpo. Per Foucault, Lourdes rappresenterebbe il momento in cui la Chiesa cattolica squalifica, o fa squalificare dalla medicina, la convulsione – caratteristica della possessione – per far valere l'apparizione della Vergine, costruendo un sistema con nuove regole e soggetti, in una sorta di triangolazione in cui Loudun con le sue famose possessioni sarebbe il punto focale e storico, e Lourdes e la Salpêtrière – il potere ecclesiastico e quello medico – si fronteggiano, ciascuno rivendicando a sé il sapere, la verità, sul corpo e l'anima-psiche e i loro rapporti (ivi: 199-200).

Partendo da altri interrogativi, Clara Gallini ha condotto la sua ricerca in una prospettiva storica in parte analoga, e, per quanto riguarda Lourdes, mettendo a fuoco il ruolo dell'istituzione medica all'interno del santuario, ha mostrato come non solo nel più generale processo storico di determinazione e appropriazione di specifici campi, ma anche nel luogo stesso che celebra il potere ecclesiastico il rapporto tra i due poteri – religioso e medico – sia tanto intricato quanto conflittuale.

Da antropologa attenta alle posizioni – sociali e simboliche – degli attori delle pratiche che analizza, Gallini fa emergere anche i soggetti, oltre ai discorsi.

I personaggi che qui, e nelle monografie già menzionate, si incontrano – medici e sacerdoti, malati e miracolati, magnetizzatori e sonnambule, spiritisti e medium, isteriche e fantasmi... – e le loro relazioni, disegnano un Ottocento che prima di Clara Gallini non era stato indagato da una

prospettiva antropologica. Una prospettiva che analizzando la dimensione culturale del magnetismo e dello spiritismo, come delle guarigioni miracolose, mette in luce, tra l'altro, il dinamismo culturale presente nella società di classe e pone interrogativi ancora attuali sulla crisi del modello cartesiano di ragione.

Alla fine di *I territori del meraviglioso*, riprendendo le conclusioni de *La Son-nambula*, constata la scissione tragica del “nostro io storico” – che è anche la sua personale “dolorosa ferita”: “sapersi divisa in due parti, realisticamente incomponibili”. La sua eventuale ricomposizione richiede – afferma Gallini – «l’invenzione di nuovi percorsi la cui trama non è tracciabile individualmente. Percorsi forse più di ragionevole follia che di folle ragionevolezza» (p. 183).

Questi nuovi percorsi da inventare vanno iscritti, per Clara, in una dimensione collettiva, condivisa. Un'idea, questa, che ribadisce fin nel suo ultimo scritto, riferendosi però alla ricerca di libertà intesa nel senso più ampio, che riguarda il lavoro intellettuale e la vita quotidiana, i rapporti accademici e quelli affettivi. Nella *Prefazione* alle lettere di M. Soriano, pubblicata su “Nostos”, afferma: «la parola “libertà” raggiunge il suo senso più pieno solo se le aggiungi il termine “con”, se cioè vedi che solo il rapporto con altri è la condizione perché tu raggiunga quella libertà, che avrei chiamato “autonomia decisionale”» (GALLINI 2017a: 44) Una consapevolezza, questa, pienamente conseguita nella condizione di malata - che la accomuna al Soriano malato da lei conosciuto e in cui ora si rispecchia - e che le permette di immaginare e realizzare, insieme alle persone vicine, ulteriori passi su quei percorsi solo in parte tracciati.

Quando illusoria, quasi impossibile appariva la possibilità di nuove ricerche, di nuovi viaggi, decideva di intraprendere quello che riannodava l'ultima fase della sua vita – la vecchiaia e la malattia – all'infanzia (GALLINI 2016a), e di ripercorrere quei territori “chiaroscuri” a cui aveva dedicato saggi intensi.

In questo periodo di paure e spaesamenti, in cui mi capita di sentire la mancanza del suo sguardo lucido e profondo sul presente, il suo “fantasma” che mi visita in sogno è una presenza rassicurante. Immagino la sua sonora risata, se lo venisse a sapere.

Marzo 2021

## Note

Si ringrazia Adelina Talamonti e l'editore Kurumuny per aver concesso ad AM la possibilità di ripubblicare questo suo scritto.

<sup>(1)</sup> Desidero esprimere il mio ringraziamento alla famiglia Gallini e all'editore Kurumuny per averne consentito la pubblicazione.

<sup>(2)</sup> Pubblicata postuma in "Nostos", con un commento di Marcello Massenzio: GALLINI (2017a). Nello stesso numero della rivista dell'Associazione Internazionale E. De Martino si proponevano, come anticipazione della presente raccolta, due dei saggi, con una mia introduzione dalla quale riprendo qui qualche elemento.

<sup>(3)</sup> Il saggio di Clara Gallini raccolto in questo volume si intitola *La soglia del dolore* ed è del 1993.

<sup>(4)</sup> A quanto scrive in una nota, l'articolo, rielaborazione e ampliamento di un altro di circa un decennio prima, assume la forma definitiva nell'estate del 2016. L'Autrice non ha avuto il tempo di vederne la versione stampata.

## Bibliografia

DE MARTINO E. (2008), *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di A. TALAMONTI, *Introduzione* di C. GALLINI, Argo, Lecce.

FOUCAULT M. (2000), *Gli anormali. Corso al Collège de France (1074-1975)*, Feltrinelli, Milano.

GALLINI C. (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano.

GALLINI C. (1998), *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli.

GALLINI C. (2016a), *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, Nottetempo, Roma.

GALLINI C. (2016b), *Tra il serio e il faceto. De Martino e lo studio scientifico dell'occulto*, "La Ricerca Folklorica", 71: 249-260.

GALLINI C. (2016c), *Uno scheletro nell'armadio. Andrew Lang e la sua recezione*, "La Ricerca Folklorica", 71: 261-272 [pubblicato anche in "Nostos.", 2016, 1: 69-96].

GALLINI C. (2017a) *Prefazione*, "Nostos", 2: 35-51.

GALLINI C. (2017b), *Andar per grotte*, "Biblioteca & Società", 1-5: 46-57.

RIVERA A. (2010), *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma.

TALAMONTI A. (2013), *Prefazione*, pp. XI-XVII, in C. GALLINI, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, L'asino d'oro, Roma [1ª ediz. GALLINI 1983].

# *Norme redazionali*

## *Comunicazioni*

Ogni comunicazione per la Rivista deve essere inviata a

redazioneam@antropologiamedica.it

N.B. *Il rispetto delle presenti Norme redazionali è condizione indispensabile per l'accettazione dei testi proposti.*

- Il testo proposto dagli/dalle Autori/Autrici deve essere di norma elaborato con programmi Word e giungere mediante posta elettronica all'indirizzo e-mail *redazioneam@antropologiamedica.it*. Ogni cartella di stampa deve corrispondere a circa 2000 battute con carattere Garamond 12 e l'intero testo non deve superare le 12000 parole, includendo note, riassunti e bibliografia.
- La Rivista accetta articoli nelle seguenti lingue: italiano, spagnolo, portoghese, francese, inglese.
- Il testo proposto dagli/dalle Autori/Autrici per recensione di libri consiste in una nota recante un titolo e un'eventuale piccola bibliografia: inclusi questi due elementi, essa non deve superare le 3000 parole. Il titolo della recensione deve essere in *corsivo*, carattere Garamond 14. L'Autore/Autrice della recensione deve essere indicato sotto il titolo, allineato a destra, carattere Garamond 12 e la sua affiliazione deve essere indicata sotto il nome in carattere Garamond 10. Il titolo del libro recensito deve essere in **grassetto**, carattere Garamond 12 e così strutturato: nome per esteso, cognome dell'Autore/Autrice in maiuscoletto e, separato da una virgola, il titolo del libro in *corsivo*, nome della casa editrice, luogo, anno di pubblicazione, numero di pagine e solo successivamente l'indicazione pp.
- Il testo è sottoposto a un processo di referaggio in doppio cieco e, in caso di accettazione con modifiche, queste sono tempestivamente suggerite all'Autore/Autrice che ne tiene conto per la stesura definitiva, la quale deve essere condotta seguendo con scrupolosa attenzione le presenti *Norme redazionali*.
- Il testo definitivo sarà considerato completo di ogni sua parte.
- Il titolo del contributo deve essere allineato a sinistra, in *corsivo*, carattere Garamond 16. L'eventuale sottotitolo va posto sotto il titolo del contributo, in *corsivo*, carattere Garamond 14. Tra titolo e sottotitolo non deve essere inserito alcun segno di interpunzione.
- Indicare nome e cognome dell'Autore/Autrice in tondo, carattere Garamond 14. L'affiliazione e l'indirizzo email vanno collocati in tondo sotto il titolo del contributo, carattere Garamond 11. L'indirizzo email va posto tra parentesi quadre.
- Al testo vanno aggiunti: una *Scheda sull'Autore/Autrice* (bio-bibliografica) di non più di 160 parole, inclusi il luogo, la data di nascita e la qualifica; un *Riassunto*

recante il titolo dell'articolo e cinque *Parole chiave* nella lingua del testo. La lunghezza massima del *Riassunto* deve essere di 100 parole, escludendo dal conteggio il titolo e le parole chiave. Riassunti, con titolo e parole chiave, vanno consegnati nelle seguenti quattro lingue: italiano, spagnolo, francese e inglese.

- Vanno evitate le note costituite da soli rinvii bibliografici, a meno che questi ultimi non siano molto numerosi.

### *Convenzioni grafiche*

- Per le denominazioni dei gruppi etnico-culturali, linguistici, religiosi, politico-ideologici, va usata di norma l'iniziale maiuscola quando essi sono sostantivi e minuscola quando sono aggettivi (esempi: i Bororo, gli Indiani bororo, le comunità bororo).
- Per le denominazioni di istituzioni, enti, associazioni, società scientifiche e altre strutture collettive, va usata di norma l'iniziale maiuscola solo per la prima parola (esempi: Società italiana di antropologia medica). Le relative sigle vanno invece date in maiuscoletto (esempio: SIAM) salvo nel caso in cui siano da tenere in conto anche eventuali articoli, congiunzioni o preposizioni (esempio: Comitato di redazione = CdR). Nella bibliografia finale le sigle vanno scritte per esteso.
- Per le denominazioni di periodi storico-cronologici va usata l'iniziale maiuscola (esempi: il Rinascimento, l'Ottocento, il Ventesimo secolo).
- I termini in dialetto o lingua straniera, ove non accolti nella lingua del testo, vanno posti in *corsivo*.
- I termini utilizzati in un'accezione particolare vanno posti tra virgolette in apice (" ").
- Le citazioni entro le tre righe di lunghezza vanno poste tra virgolette caporali (« ») nel corpo del testo; le citazioni che superano le tre righe vanno collocate a capo in corpo minore (10), senza virgolette e con un rientro di 1 cm a destra e a sinistra. Le citazioni da testi in lingua straniera che rientrino negli idiomi accettati dalla rivista (spagnolo, portoghese, francese, inglese) possono essere mantenute nella lingua originale senza fornirne la traduzione italiana. In caso di citazioni da testi in altra lingua è richiesta la traduzione in nota.
- Le omissioni vanno inserite tra parentesi quadre ([...]).
- I titoli di libri vanno indicati in *corsivo*. Quando il titolo del libro ha l'articolo va assimilato sintatticamente al contesto, come nell'esempio seguente: della *Terra del rimorso* e non de/di *La Terra del Rimorso*.
- Le note, complessivamente precedute dall'indicazione Note e numerate in progressione, vanno fornite a fine testo, prima della Bibliografia.
- L'esponente di nota, all'interno del corpo del testo, deve essere posto sempre prima del segno di interpunzione.
- Le eventuali figure o immagini vanno inserite nel testo e inviate separatamente in formato Jpeg, in alta risoluzione (almeno 300 DPI), numerate in ordine progressivo. Le didascalie vanno numerate e inserite in un file a parte.



## *Normativa per i rinvii bibliografici nel testo e nelle note*

- La Rivista adotta il sistema Autore-Anno.
- Nei rinvii bibliografici non è necessario indicare la curatela.
- Nei richiami collocati nel testo, tra parentesi tonde e in maiuscoletto vanno inseriti il cognome dell'Autore/Autrice con iniziale maiuscola (senza il nome) e a seguire (senza virgola) l'anno di pubblicazione dell'opera; nel caso di citazioni o riferimenti specifici, il numero della/e pagina/e va inserito preceduto dal segno grafico dei due punti e da uno spazio.  
*Esempi:* (SEPPILLI 1996) e (SEPPILLI 1996: 19).
- Per richiami relativi a più opere del/la medesimo/a Autore/Autrice pubblicate in anni diversi separare con la virgola come nell'esempio seguente: (GOOD 2006, 2015). Per richiami relativi a più opere del/la medesimo/a Autore/Autrice pubblicate nel medesimo anno inserire le lettere minuscole come nell'esempio seguente: (SEPPILLI 1955a, 1955b).
- Per richiami relativi a opere collettive, prodotte da più Autori/Autrici separare con la virgola come nell'esempio seguente: (GOOD, DEL VECCHIO GOOD 1993). Nel caso di più di tre Autori/ Autrici, nel richiamo può essere indicato solo il/ la primo/a Autore/Autrice seguito da *et al.* in corsivo (CORIN *et al.* 2004).
- Per richiami relativi a differenti opere di differenti Autori/Autrici separare con il punto e virgola in ordine cronologico come nell'esempio seguente: (ZANETTI 1892; PITRÈ 1896).

## *Normativa per la costruzione e l'ordinamento delle informazioni nella bibliografia*

- I testi vanno indicati in ordine alfabetico rispetto al Cognome dell'Autore/Autrice in maiuscoletto, seguito dall'iniziale del Nome e dall'anno di edizione tra parentesi tonde seguito dalla virgola.
- Nei titoli e nei sottotitoli degli articoli e dei libri in lingua inglese si utilizzano sempre le maiuscole per tutte le parole, a eccezione di articoli, interiezioni e congiunzioni. Si danno di seguito alcuni esempi.

### **1. Libri**

GALLINI C. (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano.

In caso di nuova edizione o di traduzione indicare la data dell'edizione originale tra parentesi quadra.

*Esempio:* BOURDIEU P. (2003 [1968]), *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.

### **2. Opere collettive con indicazione di curatela**

GALLI P. F. (a cura di) (1973), *Psicoterapia e scienze umane. Atti dell'VIII Congresso internazionale di psicoterapia (Milano, 25-29 agosto 1970)*, Feltrinelli, Milano.

3. *Contributi individuali entro opere collettive o entro collettanee di lavori del medesimo Autore*  
GOOD B., DEL VECCHIO GOOD M. J. (1981), *The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice*, pp. 165-196, in EISENBERG L., KLEINMAN A. (a cura di), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
4. *Opere collettive in periodici*  
LÜTZENKIRCHEN G. (a cura di) (1991), *Psichiatria, magia, medicina popolare. Atti del Convegno (Ferentino, 14-16 novembre 1991). Sezione demo-antropologica. I*, "Storia e Medicina Popolare", Vol. 9 (2-3): 58-213.
5. *Contributi individuali entro opere collettive in periodici*  
PRINCE R. (1982), *Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis*, in PRINCE R. (a cura di), *Shamans and Endorphins*, "Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology", Vol. 10 (4): 409-423.
6. *Articoli in periodici*  
MENÉNDEZ E. L. (1985), *Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina*, "Nueva Antropología", Vol. 7 (28): 11-27.  
N.B. *Le indicazioni dei luoghi di edizione, come peraltro quelle degli editori, vanno mantenute nella lingua originale.*
7. *Articoli online e siti web*  
FOOTMAN K., KNAI C., BAETEN R., GLONTI, K., MCKEE M. (2014), *Policy Summary 14: Crossborderhealthcare in Europe*, [http://www.euro.who.int/data/assets/pdf\\_file/0009/263538/Crossborder-health-care-in-Europe-Eng.pdf?ua=1](http://www.euro.who.int/data/assets/pdf_file/0009/263538/Crossborder-health-care-in-Europe-Eng.pdf?ua=1) (consultato il 10 ottobre 2018).  
<http://www.medanthro.net/about/about-medical-anthropology/> (consultato il 10 ottobre 2018).  
N.B. *È necessario inserire la data di ultima consultazione della risorsa.*

# *Instructions for Authors*

## *Communications*

For every communication, please send an e mail to the following e mail address

redazioneam@antropologiamedica.it

Please Note. *The respect of the following Editorial Instructions is an indispensable condition for the acceptance of the manuscripts proposed.*

- *Articles*: manuscripts submitted by the Authors should be prepared in Microsoft Word and should be submitted by e mail at *redazioneam@antropologiamedica.it*. Every page of the article should correspond to 2000 characters, typeface Garamond 12 and the manuscripts must not exceed 12000 words (including abstracts, notes and references).
- *Reviews*: manuscripts submitted by the Authors as review of book, must be titled and not exceed 3000 words (including references and title).
- Manuscripts will be subjected to double-blind review process. In case of acceptance with modifications, the changes will be promptly communicated to the Author who will consider them for the final version of the manuscript. The final version must be edited following carefully the *Instructions for the Authors*.
- Final version of the manuscripts will be considered as complete in every part.
- Front matter: Title and under the title: Authors' Name and Surname, Affiliation, e mail address.
- Back matter: a *Bionote* of the Author, no more than 160 words, including place and date of birth of the author; *Abstract* of no more than 80 words with the title of the article and 5 *keywords* in the same language of the manuscript. Abstract, with title and keywords, should be submitted in 4 languages: English, French, Spanish and Italian.

## *Graphic conventions*

- For cultural- ethnic, linguistic, religious and political and ideological groups use capital letter when used as noun or adjectives (e.g.: Bororo, Bororo community).
- For institutions, authorities, associations, scientific society and other collective structures: Initial letter in capital for the first word (e.g.: Italian society of medical anthropology). Acronyms in Small Caps (e.g.: SIAM).
- For naming historical- chronological periods: initial letter in capital (e.g.: Renaissance, Nineteenth century, Twentieth century).

- Words in dialects or foreign language (different from the language of the manuscript) should be written using *italics*.
- For words used with a particular meaning: use quotation marks in apex (“ ”).
- Brief quotations (no longer than 3 lines) should be placed in the text between guillemets (angle quotes: « »). Longer quotations should be separated from the text in smaller print (10), without quotation marks and with indentation. Quotations in foreign languages (different from the one of the manuscript) can be left in the original language giving the translation in note. Where quotation is in original language, its placement between guillemets relives from the italics.
- Use Endnotes, preceded by the indication Notes and numbered in progression, before Bibliography at the end of manuscript.

### *References in the text and in the notes*

- References in the text should take the form: Surname of Author or of the Editor in Small Caps, year of publication between round brackets; in case of specific citations: number of page or pages preceded by colons and a space.  
*Examples:* (SEPPILLI 1996) and (SEPPILLI 1996: 19).
- For references where more than one work by the same author is cited references should be in date order: (GOOD 2006, 2015). For works by the same author in the same year, use letter: (SEPPILLI 1955a, 1955b).
- For references where a work of more than one author is cited: (GOOD, DEL VECCHIO GOOD 1993). For more than 3 authors in the references, please indicate the first author followed by *et al.* in italics (CORIN *et al.* 2004).
- For references where different works of different authors are cited: (PITRÈ 1896, ZANETTI 1892).
- For references where the work has an Editor: (SEPPILLI ed. 1989). For more than one editor: (LANTERNARI, CIMINELLI eds. 1998).

### *References in Bibliography*

Texts should be written in alphabetical order regarding the Surname of the Author. Where more texts by the same author are cited, please follow the chronological order

#### 1. *Books*

Surname of the Author with initial letter in capital followed by a space and the Initial letter of the Name in capital, date of publication in brackets followed by comma, title of the book in italics, publisher followed by comma, city.

*Example:* GALLINI C. (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano.

In case of a new edition of the work, or in case of a translation, please indicate the original date of publication in square brackets.

*Example:* DE MARTINO E. (2015 [1959]), *Magic: A Theory from the South*, Hau Books, Chicago.

2. *Collective works*

LOCK M., YOUNG A., CAMBROSIO A. (eds.) (2000), *Living and Working with the New Medical Technologies*, Cambridge University Press, Cambridge.

3. *Individual contribution in collective works or in miscellaneous work of the same author*

GOOD B., DELVECCHIO GOOD M.-J. (1981), *The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice*, pp. 165-196, in EISENBERG L., KLEINMAN A. (eds.), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.

4. *Collective works in journals*

LÜTZENKIRCHEN G. (ed.) (1991), *Psichiatria, magia, medicina popolare. Atti del Convegno (Ferentino, 14-16 novembre 1991). Sezione demo-antropologica. I*, "Storia e Medicina Popolare", Vol. 9 (2-3): 58-213.

5. *Individual contribution in miscellaneous work in journals*

PRINCE R. (1982), *Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis*, in PRINCE R. (ed.), *Shamans and Endorphins*, "Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology", Vol. 10 (4): 409-423.

6. *Articles in Journals*

MENÉNDEZ E. L. (1985), *Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina*, "Nueva Antropología", Vol. 7 (28): 11-27.

