

Antropologia Pubblica

4 (2) 2018

**Pratiche di collaborazione
e co-apprendimento**

**Antropologia e disturbo
da gioco d'azzardo**

**Si conclude il dibattito:
collaborare o rigettare?**

Indice

Lezioni	1
Andrea Cornwall	
Acting anthropologically	3
Pratiche di collaborazione e co-apprendimento come setting di trasformazione e progettazione sociale (a cura di Roberta Bonetti)	21
Roberta Bonetti	
Introduzione	23
Cristiana Natali	
Modalità di collaborazione e ruolo pubblico dell'antropologia in una consulenza di ambito coreutico	37
Greca N. Meloni	
Saperi condivisi, saperi in conflitto	57
Isabel Farina	
Antropologia e design per un " <i>collaborative future making</i> "	77
Francesco Bachis	
Stanno lavorando?	97
Interventi	113
Francesco Vietti	
Migrantour – Intercultural Urban Routes	115
Rapporti	131
Giulia Nistri	
Antropologia e disturbo da gioco d'azzardo	133
Dibattiti	145
Chiara Pilotto	
Politiche dell'accoglienza	147
Intervista	157
Bruno Riccio Selenia Marabello	
Conversazione con Umberto Pellicchia	159
Recensioni	171

Leopoldo Grosso e Angela La Gioia (a cura di), *Preparati all'incertezza. Fare formazione in ambito sociale*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2017, pp. 176 173

Lezioni

Acting anthropologically

Notes on Anthropology as Practice

Andrea Cornwall,
SOAS, University of London

Abstract. In this article, I explore the role of anthropology and anthropologists in unsettling orthodoxies and provoking disquiet with taken for granted ways of thinking and doing. Set against the backdrop of the debates about engaged anthropology, my interest is in exploring an approach to anthropology that takes anthropological practice seriously and with it the role of the anthropologist as activist and agent of change. I argue that the work of the anthropologist is not just to do fieldwork and produce texts, but that “engagement” has a more interactive dimension. By acting anthropologically, I suggest, anthropologists can be activists in ways and in settings that are distinct from the kinds of engagement envisaged in contemporary debates on “engaged”, “activist” and “public” anthropology, as well as the modes of practice characteristic of “applied” anthropology. I draw on fragments of auto-ethnography to explore what the idea of acting anthropologically might offer within as well as outside the academy.

Keywords: Development Anthropology; Applied Anthropology; Engagement; Activism; Participatory Rural Appraisal.

Introduction

Anthropology’s engagement with “engagement” is a recurring theme in the history of the discipline¹. Many influential early anthropologists, like Sol Tax, Hortense Powdermaker, Audrey Richards, Franz Boas and Ruth Benedict worked in a way that was by definition “engaged”. Debates in the 1970s centred on the questions of relevance set against the backdrop of anthropology’s colonial roots (Asad 1973; Jacobs 1974; Hymes 1972). In the 1990s, discussions turned to the politics of engaging with struggles for social change, institutions and authorities (see, for example, Scheper-Hughes 1995 and responses by Crapanzano and Kuper; Rodriguez 1996; Bennett 1996; Rappaport 1993). More recently, as the old borders between “applied” and “theoretical” or “pure” anthropology have become fuzzier and more contested, consideration has been given to anthropology’s

¹This paper was given as a keynote at the Italian Society for Applied Anthropology conference in Cremona, in December 2018. It benefited from comments given by members of Manchester’s anthropology department at a seminar some years earlier.

public role and the relationship between anthropology and activism (Kirsch 2010, 2018; Shah 2008; Van Meter 2008). Reflection has focused on the prospects for an engaged anthropology concerned not only with the real-world implications of anthropological research, but also the pursuit of social justice (see, for example, Thorne 2009; Shankland 2012; Rylko-Bauer, Singer and van Willigen 2006; Baer 2001, 2012; Mullins 2010; Besteman 2010; Gow 2002; Sanjek 2004; Ferguson 1997; Kellett 2009; Lamphere 2004; Resnick 2010 and others).

What was once “applied anthropology” has been reframed in recent years to offer anthropologists new registers of interaction with wider potential publics (Bennett 2005; Rylko-Bauer, Singer and van Willigen 2006; Gardner and Lewis 1996; Resnick 2010; Low and Merry 2010). Within the academy, new categories of anthropological practice have been defined: “public anthropology” (Borofsky 2000; Purcell 2000; Eriksen 2006; Mahmood 2012), “militant anthropology” (Shukaitis and Graeber 2007; Van Meter 2008), “activist anthropology”, “strategic anthropology”, “engaged anthropology” among other anthropologies-with-adjectives. Indeed, as Louise Lamphere (2004) notes, contemporary anthropological work is often about the *intersections* between applied, practising and public anthropology. But for all that has changed since the ASA guidelines expressly proscribed engaging in change, there is still ambivalence about anthropology as activism and *as action*.

For all that we might write ourselves and our positionalities into our texts, producing ethnographies is not all there is to anthropology. In this article, I contend that it may be fruitful to look at anthropology as a mode of practice that can in itself have real-world effects in the absence of textual production: what I call *acting anthropologically*. I turn to snapshots from my own journey as an anthropologist to reflect on a set of questions: What might acting anthropologically tell us about anthropology, and about the contributions of anthropology to society and social change? Are those acts that are so much part of the anthropologist’s lived practice constitutive of anthropology in the same way as, for example, the writing of ethnography? What implications might this have for the way we convey our discipline to students, many of whom are unlikely to become academics, and to wider publics? Like Enslin (1994), Hale (2006), Osterweil (2013), Fassin (2013) and others, I use my own experience as a basis for reflection rather than making any claims about its worth.

Tools for Our Trade?

Rather than continue to see engagement as something we do “out there,”
it is crucial that we revision - topographically and ontologically -
how we see ourselves in relation to our “objects of study (Osterweil 2013: 617).

I didn’t know what anthropology was when I began my first anthropological research project. It was the late 1980s. I’d fled Thatcher’s Britain to travel in Africa and wound up teaching in a rural school in post-Independence Zimbabwe. Pregnant school girls and rumours of baby dumping led to me putting on sexuality education classes. I visited the mothers of the girls in my classes to ask advice. They turned the tables, asking mine. Why were they getting headaches all the time? Putting on so much weight, swelling up? What was this pill that they’d been given doing to them? Was it going to kill all their eggs and stop them being able to conceive again?

I delved further. Zimbabwe's family planning programme had been phenomenally successful by training local community-based distributors (CBDs) to administer basic consultations and monthly supplies of the contraceptive pill. But because the terms of their explanations did not fit with what women knew about their bodies, the pill was causing worries rather than achieving "child spacing". Some women feared the pill would eventually destroy all of their eggs, and responded by having children in as rapid succession as possible. I tried to get over the basics of reproductive anatomy and physiology. But this presented me with a dilemma. My whiteness was in itself understood as a form of expertise. The last thing I wanted to do was to treat them as ignorant. I listened, asked questions, listened some more, turning around in my mind the idea of developing an explanation to bridge our versions and answer their concerns. In the process, I became aware of substantial conceptual differences between us.

It was, in retrospect, the perfect engaged anthropology project: an inquiry into "indigenous reproductive knowledge". Except I had no training in anthropology. I'd never read any anthropological theory. My half-finished degree in Physiology, Psychology and Philosophy had left me with a biomedical perspective, a vestigial knowledge of the functioning of the reproductive system and a keen interest in the philosophy of language. I began there. It seemed crucial to get to grips with some of the concepts that were puzzling me. Anatomical terms that seemed to mean one thing in one conversation came to mean something quite different in another. It wasn't that what I was hearing was ignorant or confused. There was a consistency to it. I was just failing to understand. A chance discovery of an article by the brilliant anthropologist Carol MacCormack (1985) inspired me to move from words to images. Women drew their pictures. I drew mine. Quickly, the source of my conceptual confusion came into view.

Pictures offered us a way to communicate that lent the concreteness and clarity that I'd been craving. They served as a way of externalizing meaning into an artefact that could become the basis for dialogue and exploration. Later, they were to serve as a Freirean code in workshops that brought women and local health workers together to create and evaluate potential explanations. I wrote a long report and sent it to the Zimbabwe National Family Planning Commission. A chance conversation led to a presentation of the method at a participatory research workshop in Brighton, and a short methodological piece for a practitioners' newsletter, *RRA Notes* (Cornwall 1992). I made up a name for the method: "body mapping". It turned out to be one of the most significant articles I've ever written, inspiring an incredible array of applications. I came to think of the broader repertoire of participatory visualisation methods that it became part of as a way to get people who might not otherwise pay much attention to other people's versions of their bodies or lives to think and act anthropologically.

Proper Anthropology

The question is not so much what anthropology has to offer, but rather how it can effectively contribute (Gow, 2002: 302).

Entering the academy as an undergraduate student in Social Anthropology at London University's School of Oriental and African Studies, I expected to learn how to do properly what I'd been making up as I went along. I couldn't have been more wrong. Plunged into the vicissitudes of post-structuralist theory at a time when anthropology was

torturing itself with the so-called “reflexive turn”, I was wrenched away from the domain of the practical. I was caught in the grip of three interlocking moves in the discipline. The first was the *Writing Culture* school (Clifford and Marcus, 1986). I have to confess to reading the abstruse ramblings of self-absorbed white men in US ivory towers with a large dose of scepticism. Little did I realise this signalled such a crisis of identity and purpose for anthropology it was to have repercussions for decades (Marcus and Pizarro 2008). The second move was the emerging counterpoint between what has more recently been described as the dichotomy of “cultural critique” versus “activist engagement” (see, for example, Hale 2006, who draws this contrast most starkly). Problematic as it is (Osterweil 2013), this dichotomy came to frame the politicisation of anthropology. With this came a move that was, in my view, welcome and needed: the demand for an anthropology that serve not the powerful, but those who are marginalised and dispossessed. It marked a decisive transition from being a “handmaiden of colonialism” (Asad 1973) to working with oppressed minorities and producing ethnographies infused with passion and care like Nancy Scheper-Hughes’ *Death Without Weeping* (1993).

The third was a distancing move in which a nascent “anthropology of development” distinguished itself, aloofly, from “development anthropology”, the application of anthropology to development (Gardner and Lewis 1996; Grillo and Stirrat 1997). What struck me in my first, puzzled, encounters with these anthropologists of development was that there was just as much a whiff of moral superiority about them as there was emanating from the theory crowd, whose view of anthropological application was, as Lucy Mair describes from her own experience with Malinowski, something for those who were second rate and not quite up to doing “proper” anthropology (Mair 1969). I couldn’t help but observe that quite a few of those anthropologists of development seemed to have no such qualms about being paid handsomely by the development industry for the consultancies that allowed them to gain material for their academic publications.

Preparing for my PhD fieldwork, I sat through discussions with fellow anthropologists guarding a guilty secret. My experiences with body mapping had led me to become involved with a form of participatory research called Participatory Rural Appraisal (PRA). I liked the politics of encouraging people to generate their own representations of reality, and arrive at their own analyses and their own solutions (Chambers 1983, 1997). I also liked the idea of anthropologists working alongside professionals from other fields to encourage them to interrogate their assumptions and listen more closely to what people were actually saying. I thought PRA’s visual methods could be as useful to moving beyond the conceptual confines of speech as they had been to me in Zimbabwe. Robert Chambers’ pithy epithets captured a restless pragmatism with which I could identify, identifying the need for ‘appropriate imprecision’ (you don’t need to know things exactly in order to know that there’s a problem) and ‘optimal ignorance’ (you don’t need to know everything to be able to begin to act).

As a budding anthropologist, PRA seemed to offer a way anthropology could offer much more than producing long, barely intelligible works, written with such disciplinary insularity that they were largely inaccessible. As RRA became PRA (Participatory Rural Appraisal), it felt even more like a way of doing what anthropology was *for*. But I rapidly came to realize I’d fallen in with the wrong company. PRA was treated by anthropologists as if it were some kind of corrupting cult. Those involved in it were suspected of being politically naïve and epistemologically compromised. Anthropological critics rounded

on it. Some conflated methodological principles with practice, maligning unskilled applications of method and male-biased choices of fieldworkers and facilitators as if they constituted fatal methodological flaws (Mosse 1994). Others took issue with the danger that this “quick and dirty” “pseudo-science” (Richards 1995) would displace “real” social research. There was in this a touch of self-preservation: after all, if participatory practice were to take off, anthropologists might be cut out of the picture, too “long and lost” (Chambers 1983) for anyone to bother with.

There appeared to be a deep reluctance to name what might really be going on: anthropologists got insights that other researchers didn’t because they hung out with people in their own everyday settings, paid close attention to what was going on around them and listened. It wasn’t rocket science. Whether or not they knew their Marilyn Strathern from their Malinowski, encouraging people to suspend judgement and to listen attentively, using visual methods as a way of opening up the conversation and creating a shared medium of communication, struck me as simple common sense.

I have been as critical as any of the anthropologists who have engaged with PRA and RRA about the political economy of “participatory” knowledge production, and the epistemological sleights of hand used to produce politically convenient “voices” (Guijt and Cornwall 1995; Cornwall 2000; Cornwall and Fujita 2012). But there was and remains something that irked me very deeply about what I saw at the time as elite researchers’ boundary claims. Indignant after a workshop in which efforts to describe what exactly it was that anthropologists *did* could not come up with anything more than vague talk about “the anthropological eye”, I wrote a piece called *Tools for Our Trade?* (Cornwall 1992) in which I vented my frustrations to an audience of *Anthropology in Action*. I was approached in years to come for advice, guidance and training on participatory methods by some of the very people who had been so very snooty at that event.

Revealing Realities in Suburban Britain

Anthropology should be conceived, I believe,
as a creatively agonistic arena whose centering and boundaries
are always in question (Crapanzano 1995: 420).

In a thoughtful response to Mahmoud’s (2012) intervention in marking out a place for anthropological engagement as core to what an anthropologist does, Greg Feldman points out that «teaching is either omitted from, or marginally included in, discussions about engaged anthropology» (2011: 25). What my experience with RRA and PRA left me with was a belief that the capacity to think, see and act anthropologically was something that could be taught not just to anthropology students, but also to professionals. I came to conceive of it as a mode of anthropological activism. I began to reflect more on the potential that this might have to drive change.

I was sick of anthropology’s elitism. I wanted to get as far away as I could from the subject position of white anthropologist writing about an African Other, however sympathetically I’d tried to do that. The coloniality of the development industry repelled me. I wanted no part of that either. Time, I thought, to do something in my own back yard. Was there scope, I wondered, to apply the participatory visualisation methods of PRA to economically marginalised communities in the UK? A tender calling for a consultant to do a ‘needs

assessment' for the British National Health Service on a regeneration programme on a housing estate in Surrey with very poor social indicators provided me with an opportunity to answer that question.

My fieldwork began with a bus ride from East Croydon station. I'd asked the bus driver to tell me where to get off and we chatted as he drove the almost-empty bus in the direction of the estate. He spun lurid tales of knife fights, police raids, drug dealing in the garages under the estate's walkways, painting a picture of a place local residents regarded as a 'dumping ground' for people with social problems. Once on the estate, I heard a very different story. Neglected by the authorities, subjected to appalling health delivery, residents had their own diagnosis of the problems. What was wrong, they said, was that the heating ducts that ran through and between their homes were giving their kids asthma. The doctors were no good. There were no jobs. And there was nothing for young people to do except hang around and cause trouble. The official record revealed a population with higher than average levels of all the conditions associated with chronic poverty and ill-being; the composite social exclusion index used at that time showed it to be an island of deprivation in a zone of leafy green avenues populated largely by middle-class suburban commuters.

I could have happily researched and written an ethnographic report on that estate. But my political sense told me that such a study could easily be ignored, not least by those who trusted only numbers and had little time for prose. I could do the finding out and the knowing. But who else needed to find out and know for that knowledge to actually effect any change in people's lives? My bid proposed not a conventional study but a process of engagement that involved training a multi-agency team of service commissioners, providers and residents in participatory methods, then facilitating a participatory wellbeing assessment on the estate. It captured the imagination of the health promotion manager. Despite having no prior experience of such work in the UK, I was awarded the tender.

Within weeks, I was living on the estate. A journalist had been given my CV by the local authorities and used it to make an eye-catching headline in the local paper: anthropologist comes from working in Africa to suburban Surrey to study the "natives". No-one knew what anthropologists did. There was a vague suspicion that I did something involving skulls. I presented myself as a health researcher but did not behave like one. As an anthropologist, it seemed obvious that if I was going to find out what was going on, I needed to make the estate my "field" and take up residence. But as a white middle class professional I was not expected to do anything of the sort. There was something a little threatening, it seemed, about me traversing such a solidly entrenched social divide and placing myself somewhere I *didn't belong*. The professionals I worked with, suspicious, asked me a volley of questions. How did I find a room to live? (I asked around, it took me couple of hours). Wasn't I nervous about being there at night, of moving around the concrete walkways that connected the buildings of the estate after dark? (After living in a favela in Brazil?). I'd lived in not dissimilar housing estates as a child. It wasn't at all strange. It was part of my process of working in my own "backyard".

That choice to live on the estate was the key that unlocked the suspicion that residents would otherwise have greeted me with, as just another "professional". «We used to tell them, "You don't understand, you don't live here",» said John, one of the community leaders. He roared with laughter. «We can't tell you that can we!». Even if the highlight

of my week might be an evening playing bingo or chatting with the group of older men who sat together on benches at the back of the community centre bar, smoking and downing pints (“death row”, residents used to call it), simply being around made a huge difference. It meant being there in emergencies, like when John’s disability allowance was cut, leaving him on the brink of homelessness, and I was able to write the letter that expedited its reinstatement. It also meant being there administering tea and sympathy to the activists when tempers rose in the fraught negotiations that accompanied the transfer of social housing to a housing association, a sign of the times we were living in.

All of this meant I had a pretty good handle on what was going on. I could see a combination of poor prescribing, systematic failures in referral, lack of effective preventive medicine, racism, class prejudice and xenophobia, hostility towards and distrust of middle-class professionals, poor housing stock, poor access to fresh food and poor eating, drinking and smoking habits, unemployment, isolation, boredom and social exclusion were mixed together in a toxic swirl, as in many such neighbourhoods across the UK. I could have written an assessment of what was wrong after a couple of days of intensive immersion. Indeed, six months later, there was little the participatory wellbeing assessment surfaced that I hadn’t heard about in my first few days.

But the kind of analysis I could have written of what was wrong would not have helped to put anything right. For a start, one of the major issues my anthropological analysis pointed towards was relationships: between those working to deliver services, between statutory and non-statutory service delivery workers and their agencies, lower-level health workers and the local doctors, doctors and patients, longer-standing residents with roots in the working class families who’d been resettled on the estate from inner London in the 1960s and new-comers, especially those seeking asylum and any non-white residents. The list goes on. And there was more. I’d rumbled a potentially explosive issue on my very first day on the estate that involved allegations of systematic medical malpractice and serious shortcomings in primary care provision. It took only a couple more days to realise that there was a big problem and that lower-level health workers were feeling bullied into covering it up.

Working as a lone anthropologist would not have got me very far. Instead, I sought a strategy of enlistment, bringing together as many professionals with some kind of positional power as I could into what I called a “training course”. I ended up recruiting the entire multi-agency consultative group that I’d been hired to work for - managers and commissioners from the health authority, public health officials, front-line health, housing and social services workers, local non-statutory agencies and residents. I parcelled up the methods training in small bite-sized chunks of a couple of hours here and there that would work with busy schedules, and created a complex timetable to facilitate each small group carrying out their research around their day jobs. It involved using different methods, in different places with different groups of residents, engaging people in public spaces and tapping into people’s social networks.

The residents called the final report “our book”. It carried not only the findings of our research, but also the commitments negotiated from the authorities. This gave it far more chance of follow-up. Ownership rippled through the system. One public health official found herself redeployed to patient complaints, where her experience transformed the way she did her job. Health promotion staff struck up new relationships on the estate that became the basis for a lasting partnership. The commissioner who had ordered me to stop

had softened. Sitting in the home of the mother of a young baby, hearing over a cup of tea about her worries about her baby's health care, this most human of encounters touched him in a way that no data would have been able to do. The estate got a new doctor and a new dentist.

As a "development anthropologist", I could have produced a report, listing my recommendations in a neat catalogue of bullet points. As an "anthropologist of development", I could have written it all up for an anthropological journal, deconstructing the narratives deployed by the health service, for all the good that would do for the residents who were getting sicker because of poor quality services. But I am in no doubt that while what I would have said may have resonated with some of the professionals, it would neither have been read by the residents nor taken to heart by those in positions of power. It was only through the mobilising effects of the participatory wellbeing appraisal that we managed to get issues on the table that had been so effectively swept under it in the past. And it was the very visibility, the *publicity*, of the exercise that made it impossible to continue to ignore what the residents were saying.

My role as an anthropologist was as instigator and facilitator rather than participant observer or indeed expert. This is not to say that I didn't make use of my position. I took as much advantage as I could of opportunities to act as an advocate for those who were not at the table. But I saw even in this that what I was doing was acting anthropologically. I was using my institutional knowledge, acquired through the application of my anthropological training, to identify and then use whatever levers existed for change, to prise open doors and create spaces for residents to have a voice. Most of all, engagement made me deeply partial: I had stepped as far as it got out of the position of privileged observer and become part of the action. Was this "activist anthropology"? But I was working for the National Health Service, at the service of the state. I was one of the "professionals". And there was no anthropological output to mark my engagement, no cleverly written monograph, no article in «American Ethnologist». Yet by acting anthropologically I felt more of an anthropologist than ever.

Just Enough, Not Too Much: *Lagom*

Militant Research is not a specialised task, a process
that only involves those who are traditionally thought of as researchers ...
Militant research starts from the understandings, experiences and relations generated through organising,
as both a method of political action and as a form of knowledge (Shukaitis and Graeber 2007:9).

Bureaucrats working in a state development co-operation agency are perhaps the least likely band of militants as one might ever wish to imagine. But doing anthropology with a group of self-styled "guerrilla bureaucrats" brought me further insights into the potential of acting anthropologically. Militant research, Van Meter writes, seeks «productive cooperation that transforms both into active participants in producing knowledge and in transforming themselves» (Van Meter 2008: 1). Coletivo Situações notes, «it is not so much a question of reacting when faced with already codified options as it is about producing the terms of the situation ourselves» (2007, cited in Thorne 2009: 195). This was, in essence, what the project nicknamed *Lagom* was all about.

After my experience in London, I was interested in the side-effects of participation on professionals. It was a heady time. Participation was on the international development

agenda. And I was a disciple of participation's most influential guru, Robert Chambers. I took up a research fellowship at the Institute of Development Studies to work with him, thinking that as long as I didn't make any compromises and retained my activist sensibility, I could tread the line between engaged critique and collusion. Robert recognized the subversive and transformative potential of PRA for changing development professionals; he spoke of it as a "benign virus". I liked the sound of all this. And I loved this revered old man's sense of mischief. We struck up a friendship as kindred spirits: both of us disruptive, incorrigible, idealistic and utterly stubborn.

We had a large grant and had been given *carte blanche* by our Nordic donor to work on whatever we thought would make the most difference. One of my first jobs was to produce a paper mapping the trajectories of participation in development. The donor who commissioned the paper was surprised. She was expecting a conventional short paper full of bullet points and case study boxes. The paper was long and discursive, a short monograph called *Beneficiary, Consumer, Citizen: Perspectives on Participation for Poverty Reduction* (Cornwall 2000). My agenda is clear from the title. As an activist, I saw an opening for a shift that would take on the communitarianism of the participation discourse of the time, which served the neoliberalism so well, and insert a more radical democratic project of engaging citizens in framing demands and pressing for accountability. This was, after all, what I'd been doing on those London estates. And it chimed with the political theory that inspired my praxis, the work of Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Hannah Arendt and Iris Marion Young. I'd chanced in that donor upon another kindred spirit: an anthropological activist in bureaucrat's clothing, employed as a "Socio-Cultural Adviser". She not only liked what she read. She wanted me to come and work with her, to transform her organisation.

A "participatory learning group" in the immaculate offices of a Scandinavian international development bilateral donor seems an unlikely setting for anthropological activism, less likely still a mode through which to practice militant anthropology. The group was composed of individuals from each of the major departments in the donor agency, hand-picked by the Socio-Cultural Adviser. It included someone who described himself with a smirk as a 'super-bureaucrat', another whose quiet persistence chimed with a role that gave her considerable scope for changing the ways certain vital bureaucratic functions were performed, a rebel on the brink of retirement with a frankness that no longer needed guarding, someone whose quiet and contemplative air masked a penchant for the subversive, and an unlikely manager whose flashes of creativity were matched with an impatience with any rules at all. We became a band of comrades.

The group chose to be known as *Lagom*, a word that evokes sensible moderation essential to the bureaucratic enterprise: just enough, not too little, not too much. Secretly, though, we identified ourselves with another Scandinavian word: the "firesoul", those who burn with a desire to make change. We were told by the head of the division that yes, we could do this work, but we needed to have a Scandinavian on the team. Seema Arora-Jonsson joined us, bringing with her an acuity of insight and an impeccable ability to capture and convey the comic moments in the learning group's many episodes.

In the formal organizational space, we performed participatory learning group activities, each bringing examples from their everyday bureaucratic lives for inspection by the group. In the pub afterwards, we plotted outrageous take-overs of lumbering white elephant projects and more mundane acts of bureaucratic rebellion. For all our

revolutionary fervour, we were soon to realize how limited were the tools at the bureaucrat's disposal. One of the most poignant examples was our decision to do an action together that we could subsequently analyse. From initial ambitious plans, our scope for actually doing anything was soon revealed: the best the group could muster was to work together on a Terms of Reference for a tender for a consultant to conduct a study on the viability of an urban infrastructure intervention in an African country.

The abject failure of this merry band of bureaucrats to do more than ensure the right words were in place in the terms of reference for a study that turned out to be the kind produced by the consultancy companies who mop up so much development money offered us a salutary lesson. But it didn't diminish the enthusiasm of the group for small acts of intervention, from sending agents into committees to insert slivers of text into operational manuals to introducing changes in the way departmental meetings were run. These small acts were largely imperceptible. We couldn't claim them as "impacts" or "outputs". Indeed, to have done so would completely undermine our purpose and blow our cover. But, together, they helped tilt the course of decisions and processes that would have otherwise remained business as usual.

The work of the anthropologist in this process was not of the participant observer. The meetings the learning group had every couple of months were far from the usual ways people in the group worked, by design. There would not have been much prospect for participant observation in the everyday doing of bureaucratic affairs in any case, as much of this was done in Swedish. What we brought to this process was precisely the anthropological art of making strange the familiar, and also something that I suspect is an under-appreciated quality of anthropologists: the capacity to be interested in things that other people might find tedious, mundane or plain boring. Bringing the elements of everyday bureaucratic life under our intense collective gaze, and subjecting them to pokes, tweaks, ironic commentaries, a sharing of tactics to deal with managerialism, joking and story-telling, was a process of interruption and disruption that turned our comrades into anthropologists of their own organisation, and made them ever more the bureaucratic activists they possibly hadn't recognised themselves as being up to that point.

One of the dilemmas for the anthropologist who "studies up" is what they write about their "informants", who are likely literate and interested in what is being said about them. For us, one of the biggest dilemmas was that the act of encoding what we learnt in text would undermine the effectiveness of our little band of bureaucrats, as well as expose some of the things that we had instigated. This would not be good for anyone. There were secrets shared, dirty linen aired, small acts plotted and executed, none of which could ever be shared openly. It would have been impossible to write up a conventional ethnography of the organisation. No one wanted to be outed. Nor did we think a textual rendition of our activities worth risking: it would undermine what we'd been trying to do. Instead, we thought we'd produce a policy brief, a classic artefact of policy-focused research. We stumbled and failed. One version was just too inflammatory for the milder members of the learning group to countenance, provisionally entitled *Voices of the Bureaucrats: Crying Out for Help* in ironic mimicry of the World Bank study of poor people's perspectives on poverty. Another, a conventional how-to-do-participation-better was just too boring. We all knew that fellow bureaucrats would either file it along with the other briefings they received, or, more likely, drop it in the recycling bin.

Instead, we turned to quasi-fiction, producing an A6 sized book of episodes from *Lagom*. Called *The Beast of Bureaucracy and Other Tales from Valhalla*, it cast our bureaucrat comrades and ourselves as Nordic and Celtic gods and goddesses. The threat of publication vanished. It was handed around through the subterranean networks of bureaucrats. Our Sociocultural Adviser comrade wrote us a delighted email about passing one of her senior male colleagues as he sat over a coffee leafing through it and chuckling his head off.

Close Encounters with Neoliberal Governmentality

... [D]istancing is not so much about seeing what is familiar in a new light...
 than about alienating a familiar research environment
 in order to avoid a bureaucratically contingent othering (Gottwald *et al.* 2018: 87).

It took me more than a decade to return to the scenes of everyday bureaucratic life that had so captivated me in Sweden. I'd taken up a job a year or so before as a proper anthropologist in a university anthropology department. Making myself eligible for employment had involved dusting off chapters from my unpublished thesis and sending them indiscriminately to proper anthropology journals, the kind that lock your work behind paywalls and play their part in policing disciplinary boundaries through peer review. I'd made it. I was inside the establishment. More than that, I was a part of that curious collective noun, the Professoriate. I looked around, searching for kindred spirits. I found friends, but few people on the same wavelength when it came to activist research. Little of my knowledge, skills or experience seemed to be legible. It was a strangely alienating environment.

When my boss left and no-one wanted to fill his shoes for the handful of months it would take to hire his replacement, I stepped into them. This was, as I saw it, engaged anthropology. I'd spent my career pursuing anthropological interests in institutionalised forms and spaces of participation, accountability, governance and power: a promising mix of interests to bring to this unanticipated opportunity for auto-ethnographic fieldwork. What I had also brought with me was a recognition that by acting anthropologically, I could try to translate values that we ostensibly shared as academics – equality, dignity, social justice, transparency – into the way things were done. This involved changing the rules, the incentives and the culture. Not an easy task in the neoliberal university, especially from a position of middle management in a somewhat authoritarian neoliberal regime. I threw myself into that window of opportunity with enthusiasm. I revelled in it. With a gleam of anarchic glee in my eyes, I set about a whirlwind of change. When it was time to hire someone to do the job for real, a petition landed on my lap with the signatures of the School's radicals. The prospect of being able to do more than just tinker led me to apply for and get the job, with its five-year sentence.

I approached the job acting as an anthropologist. In a move that any academic would recognise as deeply unusual, if not actively perverse, I signed up to as many committees as possible. I volunteered for working groups, sub-committees, successfully ran for election for Senate and Council, inserted myself into every space in which I could legitimately have a presence, in what Gottwald, Sopa and Staples (2018) refer to as “at-home ethnography of bureaucracy”. I sat there taking copious fieldnotes, filling dozens of exercise books. It amused me that I could hide in plain sight quite so easily, as a

white middle-aged woman in a space filled by white middle-aged men. No one paid much attention to me at all. I could sit in the middle of a row of those grey-haired men in suits as they vied for the attention of the Vice-Chancellor and not be noticed. I tried putting up my hand to speak. It didn't work. I turned to the traditional means used by women to gain voice in such spaces, buttering up patriarchs and watching with a smirk as they carried my points into meetings. I turned to my ethnographer's training in close observation, and spent a good few months doing just that. Those fat notebooks carried transcripts of meetings, snatches of speech, reflections and reactions. I used my fieldnotes as any anthropologist might, to map traces, discern patterns, make sense of the unfolding scenes that were as foreign to me as anything I'd experienced doing fieldwork in other countries.

Once, early on, I was challenged by the receptionist at the entrance to the building housing the university's administration. «Who are you?» she asked. «Head of School» I answered. «No, you aren't» she said. «Look me up» I replied, gesturing at her computer. She did and apologised with chagrin that remained nailed to her expression years later. As she buzzed me through security, I flashed her a smile and a parting shot: «Do I look like an anarchist? ». The problem was, I did. This prompted a series of sartorial experiments. I applied anthropological analysis of the dynamics of gender expression to create a series of gendered identities to see what effects I could produce with them. I'd entered the job presenting as quite androgynous, with short red hair, dressing in black jeans and the black puffa jacket that had so alarmed the receptionist. I let the dye grow out, returning my hair to mousy brown streaked with grey. As my hair grew longer, it curled. I took to departing from my usual routine of running into the shower and out to the train station without looking in the mirror and began applying eye makeup and styling my hair.

I'd eschewed ostentatious femininity in the past, seeing it as a liability. Now I sought every means possible to affirm it². I purchased a wardrobe of dresses and skirts from shops I had barely set foot in before. I even wore tights (As a male bureaucrat friend was to tease me later, I never managed to get the footwear right; kitten heels were somehow a step too far). It worked a treat. The more I slipped along the gender spectrum in the direction of feminine, the more effective I was. It was a surprising finding. I'd let myself to believe that female masculinity was the way in which I might achieve efficacy. I had initially focused my efforts on edging along the spectrum in the other direction. But intensive observation of women presenting with female masculinities in these spaces led me to recognise this as a flawed strategy.

The feminine me felt like drag, at first. And then it became fun. I especially enjoyed deploying tactics that disarmed attempts by men to bully me. I used my eyes a lot. To flutter and flatter, graze along diminishing hairlines or trace an invisible line across the room so as to hint at dissent.

Backstage conversations won me a front row seat when a man faithfully carried the points I wanted to make into the room. The bonus was that I got to smile sweetly in agreement, then applaud him afterwards. My interest in the anthropology of language was piqued in these spaces, where bureaucratic argot was thickly mingled with business talk. Deep dive. Strategic optimisation. Low hanging fruit. Value proposition. A Scottish word "outwith" became the litmus test of whether someone had gone over to the dark side.

² I'm grateful to trans activist and writer Persia West for this discovery.

As with *Lagom*, regaling my “impact” would undermine my carefully-laid efforts at influencing. Indeed, part of the problem with the whole impact agenda in UK academia is precisely this: taking the credit for something you got someone else to do without them being aware of your agenda is not exactly edifying for them, nor a way to maintain such influencing power in future. What I can claim some credit for is helping to stop various things happening. And I have to admit that I took pleasure and found a sense of purpose in knitting together skeins of resistance aimed at bouncing off interventions that would have immiserated us all. Most often, though, I used well-trodden bureaucratic pathways. I transgressed where I could, stealing into decisions that were not mine for the making, changing the bureaucratic scripts and bending the rules when no-one was paying too close attention. My erstwhile boss had once invited me in for a telling off, “rules are there to be followed, not to be bypassed or broken”. I took no heed. Filipina former colleague Rose Nierras’ “Rule #2” became my mantra: *That Which Is Not Forbidden is Allowed*.

An unlikely “militant anthropologist” I may have been, but I was acting anthropologically. Participant observation became more than a method. It was a survival strategy. I’d flick the mental switch in the direst of meetings, and could count on it to transform my experience, allowing me to actively solicit silence rather than be subjected to silencing. Acting anthropologically, I applied close readings and discourse analysis of the texts produced in bureaucratic contexts to infusing our Strategic Plan with language that could strike a note of dissidence with the neoliberal marketization of education.

I applied tactics inspired by Ernesto Laclau’s (1990) analysis of the ways in which words placed into proximity with value-words in “chains of equivalence” gain dissonant meanings. I very much doubt, in retrospect, that my colleagues paid any attention at all at these signifying practices. But they gave me succour.

All these forms of engagement were deeply infused with anthropological knowledge. I was eclectic in my borrowings. The debate on the “ontological turn” provided light relief as I moved between worlds and versions of them that seemed incommensurable. I found Foucault’s Collège de France lectures on neoliberal governmentality especially helpful. I re-read Evans-Pritchard (1937) on witchcraft amongst the Azande to understand the strange rituals of student number forecasting. In discussions about the University’s interpretations of Home Office guidance for tracking visa holders and reporting “radicalisation”, I found inspiration in the work of James Scott, and his writings on the ways in which people avoid becoming legible to the state (Scott 1998). Collusion with fellow managers was enriched by working with Scott’s earlier work on “hidden transcripts” (1992) and “weapons of the weak” (1985). Marilyn Strathern’s (1988) *The Gender of the Gift* helped me make sense of a particularly noxious female bully, just as her 2000 edited volume *Audit Cultures* saved me from succumbing to the worst vicissitudes of bureaucracy myself. And just as I’d used Judith Butler’s *Gender Trouble* (1990) to discern the performative femininities of transgender sex workers in Brazil as an undergraduate student, I drew on her ideas to “undress” (Edström 2014) the white heterosexual male bureaucrat who I made the focus of my attentions, striped shirt, cufflinks and all.

The Anthropologist as grit in the oyster

The other promise of anthropology... [is] to serve as a form of cultural critique for ourselves. In using portraits of other cultural patterns to reflect self-critically on our own ways,

anthropology disrupts common sense and makes us re-examine our taken-for-granted assumptions (Marcus and Fisher 1986: 1).

The anthropological sensibility often makes us content with critique. Busting myths. Debunking taken-for-granted assumptions. Locating what we believe to be natural or true as cultural artefacts, products of other kinds of cultural processes and the play of power. This is the kind of thing at which anthropologists are exceptionally skilled. It is what makes the discipline rich, exciting and vital. The cleverness of all that criticality, the incisiveness of analysis, that capacity to reveal that which is invisible to those immersed in the scene, these are the very things anthropologists pride ourselves on as a professional group.

Acting anthropologically is, I suggest here, an extension of that critical anthropological engagement with culture and with power. It is not just about putting anthropology into practice in a way that can transform professional practice in any occupation, including that of being an academic anthropologist. It is itself an instantiation of anthropology: one that requires no texts as outputs. Doctors who learn how to think and act anthropologically can bring these skills to understanding their patients' lifeworlds, as well as to changing medical cultures by acting differently. Airline stewards, architects, hairdressers, politicians, sex workers – just about any job involving people can benefit from a training in the basic elements of anthropology, and anyone involved in these jobs has something to offer its practice in the academy.

The fashioning of critical questions that upturn assumptions or the making-strange of elements of everyday life are tactics, a mode of anthropological practice, a kind of doing, a skill to be acquired and taught, one that can help to make anthropology relevant to just about any field of human endeavour. This process of critical questioning of that which is taken for granted can provoke and intensify the energy, the anger and the passion that is a vital wellspring of social change. Anthropologists have a critical role to play in all that, more than ever in times like these. As with the examples of the small acts described in this article, anthropologically-informed actions can be just as much a form of activism - understood as acting on the world in order to change it - as more visible and glamorous involvement in protest, mobilisation and direct action.

As anthropologist-educators, many of us are already anthropologist-activists. In our classrooms, our students learn to question everything. They go out as fledgling anthropologists into "the field" alert to their own positionality, to the hegemony of certain ways of framing and knowing to the exclusion and erasure of others. Those who leave the academy behind when they graduate to go into the vast range of professions for which anthropology is the best of training are equipped with a life skill second to none: the stepping aside from immersion in life in order to observe it critically that participant observation grants us. As we as a discipline face dwindling numbers of students and entertain again talk of the end of anthropology, perhaps it is time not only to reinvent ethnography and give it a public relevance and face (Borofsky 2000; Fassin 2013), but to popularise the skills that come with the best of anthropological practice. Acting anthropologically can, after all, make a better world for all.

References

Asad, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London. Ithaca Press.

- Baer, H. 2001. The Corporate University is Not an Ivory Tower: Possibilities for Ensuring a Critical Space for Anthropologists. *Practicing Anthropology*, 23 (3): 50-51.
- Baer, H. 2012. Engaged Anthropology in 2011: A View from the Antipodes in a Turbulent Era. *American Anthropologist*, 114 (2): 217-226.
- Bakhtin, M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin and London. University of Texas Press.
- Bennett, J. 1996. Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology*, 37 (S1): S23-S53.
- Bennett, J. 2005. Applied Anthropology in Transition. *Human Organization* 64 (1):1-3.
- Besteman, C. 2010. In and Out of the Academy: Policy and the Case for a Strategic Anthropology. *Human Organization*, 69 (4): 407-417.
- Borofsky, R. 2000. Public Anthropology: Where To? What Next? *Anthropology Newsletter* 41 (5): 9-10.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge. London and New York.
- Castillo, R. C. 2015. The Emotional, Political, and Analytical Labor of Engaged Anthropology Amidst Violent Political Conflict, *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 34 (1): 70-83,
- Chambers, R. 1983. *Rural Development: Putting the Last First*. Rugby. Intermediate Technology Publications.
- Chambers, R. 1997. *Putting the First Last*. Rugby. Intermediate Technology Publications.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds). 1986. *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley. University of California Press.
- Colectivo Situaciones. 2007. «Something More on Research Militancy: Footnotes on Procedures and (in) Decisions», in *Constituent Imagination: Militant Investigations / Collective Theorization*. Shukaitis, S., Graeber, D. (eds). Oakland. AK Press: 73-93.
- Cornwall, A. 1992. Tools for our trade? Rapid or Participatory Rural Appraisal and Anthropology. *Anthropology in Action* 13: 12-14.
- Cornwall, A. 2000. *Beneficiary, Consumer, Citizen: Participation and Poverty Reduction*. Stockholm. Sida Studies.
- Cornwall, A., Mamoru, F. 2012. Ventriloquising “the Poor”? Of Voices, Choices and the Politics of “Participatory” Knowledge Production. *Third World Quarterly*, 33 (9): 1751-1765.
- Edström, J., with Das, A., Dolan, C. 2014. Introduction: Undressing Patriarchy and Masculinities to Re-politicise Gender. *IDS Bulletin* 45 (1): 1-10.
- Enslin, E. 1994. Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography. *Cultural Anthropology*, 9 (4): 537-568.
- Eriksen, T. H. 2006. *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. London. Berg Publishers.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford. University Press.

- Fassin, D. 2013. Why Ethnography Matters: On Anthropology and Its Publics. *Cultural Anthropology*, 28 (4): 621-646.
- Feldman, G. 2011. If Ethnography is More than Participant-Observation, then Relations Are More than Connections: The Case for Nonlocal Ethnography in a World of Apparatuses. *Anthropological Theory*, 11 (4): 375-395.
- Ferguson, J. 1997. «Anthropology and its Evil Twin: Development in the Constitution of a Discipline», in *International Development and the Social Sciences*. Cooper F., Packard R. (eds). Berkeley. University of California Press: 150-175.
- Gardner, K., Lewis D. 1996. *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. London. Pluto Press.
- Gordon, E. T. 1991. «Anthropology and Liberation», in *Decolonising Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. Harrison F. (ed). Washington. American Anthropology Association: 149-167.
- Gottwald, M., Sowa, F., Staples, R. 2018. “Walking the line”: an at-home ethnography of bureaucracy. *Journal of Organizational Ethnography*, 7 (1): 87-102.
- Gow, D. 2002. Anthropology and Development: Evil Twin or Moral Narrative? *Human Organization*, 61 (4): 299-313.
- Grillo, R., Stirrat. R. (eds). 1997. *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Oxford. Bergman.
- Guijt, I., Cornwall, A. 1995. Critical Reflections on the Practice of PRA. *PLA Notes*, 24: 2-7.
- Hale, C. 2006. Activist Research vs Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of a Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21 (1): 96-120.
- Hastrup, K., Elsass, P. 1990. Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? *Current Anthropology*, 31 (3): 301-11.
- Hymes, D. 1972. «The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal», in *Reinventing Anthropology*. Hymes, D. (ed). New York. Vintage: 3-79.
- Jacobs, S.E. 1974. Action and Advocacy Anthropology. *Human Organization*, 33 (2): 209-215.
- Kellett, P. 2009. Advocacy in Anthropology: Active Engagement or Passive Scholarship? *Durham Anthropology Journal*, 16 (1): 22-31.
- Kirsch, S. 2010. Experiments in Engaged Anthropology. *Collaborative Anthropologies*, 3 (1): 69-80.
- Kirsch, S. 2018. *Engaged Anthropology: Politics beyond the Text*. Berkeley. University of California Press.
- Laclau, E. 1990. *New Reflection on the Revolution of Our Time*. London. Verso.
- Lamphere, L. 2004. The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century. *Human Organization*, 63 (4): 431-443.
- Low, S., Merry, S.E. 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology*, 51 (S2): S203-S226.

- Mahmood, C.K. 2012. A Hobby No More: Anxieties of Engaged Anthropology at the Heart of Empire. *Anthropology Today*, 28 (4): 22-25.
- Marcus, G, Pizarro, M. 2008. The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition. *Cultural Anthropology*, 23 (1): 1-14.
- MacCormack, C. 1985. Lay Perceptions Affecting Utilization of Family Planning Services in Jamaica. *Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 88 (4): 281-285.
- Mair, L. 1969. *Anthropology and Social Change*. London. Athlone.
- Mosse, D. 1994. Authority, gender and knowledge: theoretical reflections on the practice of Participatory Rural Appraisal, *Development and change*, 25 (3): 497-526.
- Mullins, P. 2010. Practicing Anthropology and the Politics of Engagement: 2010 Year in Review. *American Anthropologist*, 113 (2): 235-245.
- Osterweil, M. 2013. Rethinking Public Anthropology through Epistemic Politics and Theoretical Practice. *Cultural Anthropology* 28 (4): 598-620.
- Purcell, T. 2000. Public Anthropology: An Idea Searching for a Reality. *Transforming Anthropology*, 9 (2): 30-33.
- Rappaport, R.A. 1993. Distinguished Lecture in General Anthropology: The Anthropology of Trouble. *American Anthropologist*, 95 (2): 295-303.
- Resnick, E. 2010. The Unintentional Activist: Questions of Action, Activism, and Accountability. *Collaborative Anthropologies*, 3 (1): 102-109.
- Rodriguez, C. 1996. African American Anthropology and the Pedagogy of Activist Community Research. *Anthropology & Education Quarterly*, 27 (3): 414-431.
- Richards, P. 1995. Participatory Rural Appraisal: A Quick-and-Dirty Critique. *PLA Notes*, 24: 13-16.
- Rylko-Bauer, B., Singer, M., van Willigen, J. 2006. Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present and Future. *American Anthropologist*, 108 (1): 178-190.
- Sanjek, R. 2004. Going Public: Responsibilities and Strategies in the Aftermath of Ethnography. *Human Organization*, 63 (4): 444-456.
- Scheper-Hughes, N. 1993. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley. University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3): 409-440.
- Scott, J.C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven. Yale University Press.
- Scott, J.C. 1992. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven. Yale University Press.
- Scott, J.C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven. Yale University Press.
- Shah, A. 2008. A Tribute to Paul Hendrich: Engaging Anthropology. *Anthropology Matters*, 10 (1): 1-6.

Shankland, D. 2012. Anthropology in the World Today: Limits and Unity. *Anthropology Today*, 28 (2): 3-4.

Shukaitis, S., Graeber, D. 2007. *Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization*. Oakland. AK Press.

Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley. University of California Press.

Strathern, M. (ed). 2000. *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London. Routledge.

Thorne, N. 2009. «Prefigurative Politics and Anthropological Methodologies», in *Playing the Field, Conference Proceedings*. York: York University.

Van Meter, K. 2008. *What is Militant and Co-Research?* Portland. Grassroots Media Camp.

Pratiche di collaborazione e co-
apprendimento come setting di
trasformazione e progettazione
sociale (a cura di Roberta Bonetti)

Introduzione

Pratiche di collaborazione e co-apprendimento come setting di trasformazione e progettazione sociale

Roberta Bonetti,
Università di Bologna

Commistioni e contaminazioni di saperi e linguaggi professionali rappresentano fattori rilevanti per l'antropologia applicata, sia quando si lavora alla costruzione di *setting* interpersonali per condurre a forme di co-apprendimento con i partecipanti all'esperienza di campo, sia, infine, nel caso di processi trasformativi promossi all'interno di contesti di azione allargati.

Differenze nei registri linguistici, nei modi di socializzazione, negli strumenti adottati possono ergere barriere che spesso limitano, se non addirittura fanno fallire, la ricerca partecipativa in gruppi di lavoro composti da membri di diverse discipline e professionalità.

Si raccolgono qui alcuni contributi del panel da me coordinato al V Convegno della SIAA¹, in cui i relatori erano invitati a riportare esempi concreti di collaborazione fra l'antropologo/a e i diversi interlocutori impegnati nello stesso campo di esperienza. Si chiedeva loro di evidenziare, con uno sguardo critico, le forme di collaborazione e gli aspetti *pluridisciplinari* che si definiscono tra pratica etnografica, competenze analitiche e deontologiche dell'antropologo, da un lato, e le *expertise*, gli approcci e i linguaggi professionali degli interlocutori dall'altro, per comprendere come il processo di collaborazione (nei suoi aspetti metodologici, applicativi e relazionali) possa incontrare specifiche difficoltà nell'attivazione di percorsi di intervento, ma possa anche facilitare processi di (co)costruzione e negoziazione di "prodotti" simbolici e materiali.

A partire da una discussione critica centrata su tali questioni, gli autori sono stati invitati a presentare le loro proposte, eventualmente anche in forma di dialogo tra antropologo

¹ Il V Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata si è tenuto dal 14 al 17 dicembre 2017 presso l'Università degli Studi di Catania sul tema "Collaborazione e mutualismo: Pratiche trasformative in tempo di crisi". Il panel, coordinato con Federica Tarabusi, dal titolo "Reciprocità e pratiche di collaborazione fra sapere antropologico e altre *expertise* professionali" ebbe un numero talmente elevato di proposte e adesioni che decidemmo di dividerlo in due sessioni distinte e complementari, in modo che ciascuna potesse dedicare tempo, risorse intellettuali, stimoli e discussioni approfondite su temi più circoscritti. Il presente numero monografico sarà seguito da un analogo fascicolo curato da Federica Tarabusi, il cui contenuto, come nel Convegno di Catania, sarà complementare ai temi di questo. Anche questa occasione è gradita per ringraziare Giovanna Guerzoni, *discussant* a Catania nella sessione da me coordinata.

e professionisti implicati nel contesto di intervento, per gettare luce sulle forme di reciprocità e pratiche di collaborazione fra approccio antropologico e altre *expertise* professionali.

Presentare in questo numero di *Antropologia Pubblica* alcuni interventi riguardanti la ricerca applicata nei mondi dell'arte, della biodiversità, del design e dell'alternanza scuola-lavoro intende non solo aprire uno spazio conoscitivo e riflessivo su ambiti di potenziale applicazione antropologica relativamente nuovi, sicuramente in Italia, ma intende anche evidenziare l'importanza crescente che l'antropologia pubblica riveste nell'ambito della Terza Missione, oggi così vitale per l'Accademia². Si tratta di un ambito non trascurabile, soprattutto nella collaborazione con istituzioni pubbliche e private. Vi è infatti anche un interesse di natura pratica nell'entrare in questi mondi, soprattutto in un momento storico caratterizzato da un'evidente debolezza accademica della disciplina in Italia, se confrontata con altri ambiti disciplinari e altri contesti geografici (Bonetti 2019a: 26-27).

Questo numero intende quindi porre attenzione alle competenze richieste ai nuovi laureati in antropologia che sempre più si trovano ad interagire al fianco di altre figure professionali e non sempre in posizioni di primo piano. Devono infatti negoziare e, non di rado, inventare modi e cogliere opportunità e limiti del sapere antropologico quando si confrontano con altre figure professionali.

Come si vedrà, i saggi evidenziano proprio tale diversità nei modi in cui il sapere etno-antropologico entra in dialogo con il mondo professionale e, al contempo, le criticità che invitano l'antropologo/a a trovare con altri soluzioni creative da apportare e sperimentare nello specifico contesto di intervento.

Si è posta attenzione al quadro d'insieme e si è deciso di dare, di concerto con gli autori, una cornice il più estesa possibile dell'ambito di intervento. Focalizzandoci solo sulla interazione e sugli aspetti liminali di essa³, si sarebbe potuto perdere il valore dei contesti di azione in ambiti così nuovi, come si diceva, in Italia.

I contenuti di questa sezione monografica sono centrati sulle questioni cui si era chiesto di rispondere: in che modo specifici linguaggi, strumenti e competenze interdisciplinari sono stati negoziati, condivisi e messi in campo per rispondere alle richieste della committenza e/o attivare processi di innovazione sociale e cambiamento? Quali modalità di intervento sono state costruite e sperimentate per facilitare processi di collaborazione e co-partecipazione tra i diversi soggetti? Quali le principali difficoltà, resistenze e ambiguità derivanti dall'esperienza collaborativa e quali le soluzioni adottate dall'antropologo per accoglierle, con-dividerle ed eventualmente risolverle in modo creativo e trasformativo?

Si è cercato, come si vedrà, di mettere a fuoco tali aspetti che hanno definito e articolato le fasi della progettazione, della conduzione della ricerca, come anche della restituzione, delle forme dialogiche e di collaborazione oltre che degli apprendimenti reciproci, rendendo al tempo stesso credibile e autorevole il sapere antropologico sul campo.

In questo senso, nel lavoro applicato, il "campo", rappresentando non solo il luogo liminale dell'incontro, ma anche quello materiale e simbolico della pratica etnografica,

² La Terza Missione è l'insieme delle attività con le quali le università entrano in interazione diretta con la società e affianca le missioni tradizionali di insegnamento e di ricerca.

³ Sull'importanza che riveste l'etnografia della e nella liminalità nelle esperienze di co-apprendimento sia consentito di riferirmi a Bonetti 2019a.

diviene spazio di creazione progettuale e innovazione sociale che muove dalla costruzione di senso condiviso tra l'antropologo e gli attori che compongono il contesto di intervento.

Liminalità e interazioni invisibili

Partendo dal concetto di liminalità nei processi di incontro come un “periodo di mediazione” (Bonetti 2018), si è cercato di aprire uno spazio di indagine e di riflessione sulle interazioni, solitamente “invisibili” che, all'interno di dinamiche disciplinari, professionali e interpersonali, emergono nello sviluppo di un progetto e che sono fondamentali ai fini dell'innovazione e trasformazione sociale. Se i membri della relazione non sono in grado (o non intendono) intraprendere quella che può essere una curva di apprendimento significativa, allora gli ostacoli a un'efficace condivisione all'interno di tali gruppi possono far fallire propositi e obiettivi del progetto. Poiché le persone portano le loro differenze culturali (e disciplinari) nel linguaggio, negli strumenti, nelle pratiche di lavoro, nelle epistemologie, nei paradigmi e negli obiettivi relativi al progetto, c'è bisogno di capire in profondità i processi coinvolti nella formazione dei gruppi di lavoro e stabilire una condivisione e comprensione della missione e degli obiettivi dell'intervento dell'antropologo. In sostanza, c'è del lavoro da fare prima, durante e dopo l'esperienza di relazione per rendere possibile la transizione da un gruppo che rappresenta singole discipline a un team che trascende confini e prospettive disciplinari individuali.

Ho ritenuto utile riferirmi all'approccio “pluridisciplinare” (*multiple disciplinary approach*) come inteso da Bernard Choi e Anita Pak (2006: 351) per iniziare a riflettere su tale passaggio. Ciò evita di confonderlo con quello “multidisciplinare”, e permette di volgere uno sguardo più focalizzato sugli aspetti liminali dell'interazione professionale e interpersonale che avviene sul campo.

Per i due studiosi, con pluridisciplinare ci si riferisce ad un approccio comprensivo di tre forme (o stadi di sviluppo) nel lavoro di gruppo: multi, inter e transdisciplinare. Proprio per evitare l'uso ambiguo e intercambiabile dei tre termini, essi sottolineano le differenze sostanziali e qualitative tra le modalità di interazione (Choi, Pak 2006: 352). Mentre la multidisciplinarietà attinge dalla conoscenza di diverse discipline mantenendo chiari i rispettivi confini, l'interdisciplinarietà richiama la collaborazione tra ricercatori di discipline diverse finalizzate a una sintesi e integrazione della conoscenza, laddove la transdisciplinarietà integra e trascende i loro confini tradizionali. La transdisciplinarietà rifiuta, oggi, la separazione e distribuzione di argomenti e approcci accademici in “silos” disciplinari (Choi, Pak 2006). Caratterizzata da una vocazione impegnata e responsabile, essa pone attenzione a problemi complessi e alla ricerca di soluzioni creative attraverso il coinvolgimento degli *stakeholder*. La comprensione della portata e della profondità di questi problemi richiede uno sguardo che permetta di vederli simultaneamente da molteplici prospettive e per creare qualcosa di nuovo che sia irriducibile alle componenti disciplinari inizialmente poste in atto (Bernstein 2015: 1). Una caratteristica della transdisciplinarietà è la tendenza a pensare in modo laterale, immaginativo e creativo non solo riguardo alle soluzioni ai problemi, ma anche alla combinazione dei molteplici fattori che devono essere considerati. Gli input dalle arti e dagli studi umanistici, ad esempio, possono trasformare la ricerca e l'educazione alla sostenibilità o altri argomenti tradizionalmente considerati scientifici in un tipo di prodotto completamente nuovo

(Clark, Button 2011). L'impulso a ricombinare gli elementi disciplinari in modo creativo è implicito in ciò che Julie Thompson Klein chiama il "discorso della trasgressione" che è alla base di ricerche molto recenti nelle scienze umane e sociali e in cui i ricercatori incontrano frequentemente paradossi che difficilmente possono essere risolti e che chiedono agli antropologi la capacità di pensare in modo complesso e interconnesso e di riconoscere la frustrazione derivata dall'abbandono della propria *comfort zone* intellettuale per impegnarsi in nuovi modi di pensare e agire (Klein 2015: 14).

Marylin Strathern (2007: 124) evidenzia che se l'interdisciplinarietà, in senso stretto, indica una struttura condivisa tra le discipline a cui ciascuna dà il suo contributo, la transdisciplinarietà implica un contributo maggiore, riunendo discipline in contesti in cui emergono nuovi approcci dalla loro interazione, e richiede una «reciproca interpenetrazione delle epistemologie disciplinari» che può non rispettare né i confini disciplinari, né tantomeno quelli istituzionali. In tal senso la transdisciplinarietà diviene essa stessa un fattore di produzione della conoscenza.

Per Christine Miller (2018: xviii; 2) l'approccio transdisciplinare ha a che fare con una riflessione teorico pratica su come processi di incontro tra modi di pensare e di fare tra diverse discipline (in tal caso tra antropologia e design) impattino sulla loro stessa evoluzione, permettendo di rispondere alle circostanze in costante cambiamento della vita individuale e collettiva delle persone.

Applicare il concetto di liminalità permette di esplorare gli "stati" tra gruppi professionali e interpersonali, consentendo di esaminare le loro differenze qualitative nei livelli di collaborazione e coinvolgimento e nella natura delle loro missioni e obiettivi (Choi, Pak 2006). Se, secondo Choi e Pak, lo "stato" multidisciplinare richiede il minimo investimento, ogni membro porta la sua base di conoscenza individuale e può rimanere fermo allo stadio cognitivo, senza investire tempo ed energia nel cambiare la sua prospettiva (in tal caso l'obiettivo del lavoro nell'apprendimento tende ad essere prioritario rispetto a quanto accade nel gruppo di lavoro), l'interdisciplinarietà richiede un investimento più significativo di tempo ed energia a causa della necessità di negoziazioni più ampie per raggiungere intese condivise, che consentano l'analisi e la sintesi tra i confini disciplinari. Nel caso della transdisciplinarietà, il requisito della negoziazione è molto alto: tutti i membri devono essere disposti a subordinare le proprie prospettive disciplinari individuali per ottenere una visione comune che comprenda le dimensioni e le dinamiche di un intero sistema. In tal caso, le fasi liminali possono essere caratterizzate da una maggiore comunicazione, livelli di stress intensificati, incomprensioni, conflitti.

Se la sfida di gruppi di lavoro pluridisciplinari è quella di fornire soluzioni innovative superando barriere incorporate nelle prospettive proprie di ogni singola disciplina, essa consiste in un lavoro intrinsecamente scomodo in quanto richiede capacità di apertura, di accoglienza e di mediazione, capacità di riconoscere i diversi registri linguistici, domini di conoscenza e modi di lavorare che possono entrare in conflitto con le proprie ipotesi, l'orientamento disciplinare e le pratiche di lavoro. Permettono anche di cogliere gli effetti "scomodi" che l'azione dell'antropologo produce nell'interazione con altri e, al contempo, quella che gli altri provocano in quest'ultimo.

Capacità collaborativa prima degli obiettivi di lavoro

Se il valore di azioni collaborative che coinvolgono partecipanti di diverse discipline per un obiettivo comune è ampiamente riconosciuto, minore attenzione è stata dedicata al lavoro che precede, quello cioè richiesto per integrare prospettive e competenze diverse e consentire la collaborazione. I processi sociali coinvolti nel raggiungere uno stato in cui i partecipanti non solo cooperano, ma collaborano, possono essere descritti come “lavoro invisibile” (Forsythe 1999). Se oggi molte organizzazioni impiegano antropologi che prendono parte al processo di ricerca, è altresì interessante come, al contempo, un numero crescente di non-antropologi ha preso in prestito le tecniche etnografiche. I risultati di questa appropriazione sono in qualche misura paradossali: se l’etnografia può sembrare semplice e immediata, di fatto, il lavoro di etnografi inesperti tende a trascurare cose che gli antropologi considerano parti importanti del processo di indagine e che sono invisibili a un occhio non allenato. Pertanto, il lavoro quasi-etnografico basato su una serie di equivoci, con molta probabilità, risulterà superficiale e inaffidabile (Forsythe 1999: 127). Imparare a “fare etnografia” implica saper vedere le situazioni sociali in un modo che problematizza certi fenomeni. Per diventare un ricercatore competente sul campo c’è bisogno di formazione e pratica; saper effettuare un’attenta raccolta e analisi dei dati per produrre risultati affidabili non è cosa semplice o banale (Forsythe 1999: 129). Il discorso non è per nulla scontato quando ambiti disciplinari diversi si incontrano. Come vedremo, proprio il saggio di Isabel Farina su antropologia e design richiama gli stessi rischi che si sono corsi nei primi incontri tra le due discipline nell’“adattamento” dell’etnografia da parte dei designers. L’articolo di Christina Wasson, *Ethnography in the Field of Design* (2000), fornisce un’ampia panoramica dell’antropologia applicata al design, delineando come l’etnografia sia stata non di rado adottata e adattata dalle aziende di design. Da una prospettiva critica, Wasson solleva preoccupazioni sulla possibile mancanza di profondità nell’antropologia del design. Ciò non è affatto ovvio: una pratica etnografica ricontestualizzata nel design non è commisurata all’etnografia in senso antropologico, soprattutto perché, non di rado, il significato dell’etnografia non è lo stesso per entrambe le discipline (Ingold 2014). Per tale ragione Tim Ingold mette in guardia dal confondere il *Design Anthropology* con il *Design Ethnography* o *Ethnographic Design*, ambiti, questi ultimi, che si focalizzano sull’interazione tra etnografi (che possono anche non essere antropologi) e designer (2014: 383).

Laddove il mancato riconoscimento delle differenze disciplinari e culturali che si manifestano in epistemologie, strumenti, linguaggi e pratiche di lavoro mette a rischio collaborazioni e progetti, la prospettiva di arrivare a una comprensione condivisa della missione e degli obiettivi, delle norme di comunicazione e degli accordi su come sarà svolto un progetto di ricerca, diminuirà di conseguenza. Per Jeff Conklin (2006: 15) comprensione condivisa non significa necessariamente essere d’accordo su un problema, ma significa che gli *stakeholder* capiscono la reciproca posizione a un punto tale da poter avere un dialogo costruttivo e da esercitare l’intelligenza collettiva su come risolverlo.

Nel discutere la natura dei flussi di comunicazione attraverso reti interpersonali, Everett Rogers (2003: 306) nota che «reti eterogenee, pur avendo maggiori difficoltà a comunicare a causa della dissonanza cognitiva derivante dalle differenze di competenza tecnica, lingua e strumenti, hanno il maggior potenziale quando si tratta di diffondere innovazione». Inoltre, come scrive Luke Eric Lassiter, l’etnografia collaborativa è

«an approach to ethnography that deliberately and explicitly emphasizes collaboration at every point in the ethnographic process, without veiling it – from project conceptualization, to fieldwork, through the writing process» (2005: xx). In questo processo di lavoro assieme, altri partecipanti possono comprendere le questioni etiche insite nella ricerca e si possono trovare soluzioni, anche se può volerci tempo. Inoltre per gli antropologi è importante creare un solido rapporto di fiducia tra tutti i membri del gruppo di ricerca e i partecipanti ad essa (Gluesing 2014: 89).

Nuove sfide e opportunità per gli antropologi applicati

Nuove forme di *leadership* vengono chieste dagli stessi membri delle organizzazioni, che consentano a queste ultime di adattarsi a condizioni in rapido e costante mutamento. Si tratta di un'esigenza che nasce dalla consapevolezza che le figure leader interne trovano difficoltà nel cogliere impliciti, nell'osservare e interpretare i processi sociali e nell'interagire con i membri del *team* in modi che li aiutino a costruire consenso, a risolvere conflitti e a raggiungere la chiarezza, essendo essi parte costantemente implicata nel processo. In sostanza, manca la necessaria implicazione e al contempo una distanza analitica tipica degli antropologi. Sempre più storie di successo di gruppi pluridisciplinari sono rappresentate da antropologi che assumono ruoli di coreografi o partecipanti all'etnografia collaborativa con e dentro diverse organizzazioni (McCabe 2016: 1). Gli antropologi, vivendo nello "spazio liminale", hanno una diversa tolleranza all'ambiguità e all'incertezza (Bonetti 2018: 9) in situazioni che richiedono "convergenza cognitiva" (uno stato di comprensione condivisa che deve essere raggiunto affinché i membri del gruppo di ricerca comunichino efficacemente attraverso i confini disciplinari e funzionali), richiedendo che leggano e traducano altre prospettive, «spostandosi avanti e indietro tra partecipazione e osservazione» (Favret-Saada in McCabe 2016: 3).

Con l'aumento della domanda di antropologia applicata, gli antropologi sono passati a ruoli sempre più attivamente coinvolti come membri di diverse organizzazioni. Nel campo emergente dell'antropologia del design, ad esempio, gli antropologi sono sempre più impegnati in pratiche trasformative e nella creazione di nuovi oggetti e strumenti (Bonetti 2019b). Come spiega Maryann McCabe (2016: 1-5), si tratta di ruoli impegnativi perché intersecano diverse fonti di conoscenza e richiedono abilità e competenze considerate *soft skills*, come umorismo, empatia, intelligenza emotiva e capacità costruttiva.

Gli antropologi possono dare un sostanziale contributo alla comprensione del lavoro nell'ottica della complessità. Sta, infatti, nella "natura" professionale dell'antropologo, allenato a vivere e a lavorare simultaneamente in contesti multipli e a praticare la liminalità ovvero a stare sulla soglia, al margine tra più parti (anche quando egli lavora a "casa"), la possibilità di facilitare l'innovazione e i processi di apprendimento in mondi pluridisciplinari e pluriprofessionali (Bonetti 2018: 9). Facilitare team pluridisciplinari che creino il potenziale per l'innovazione è sempre più necessario (Rogers 2003) e anche altamente problematico (Gunn, Clausen 2013), in quanto generare e applicare la conoscenza utilizzabile a trascendere i confini disciplinari dipende non solo dal contesto particolare ma anche dall'esperienza e capacità delle persone che sono coinvolte.

Lo scopo di questa sezione monografica è quindi anche riflettere e considerare come la liminalità richieda una formazione dell'antropologo (a partire anche dall'aula), che possa essere utilizzata per concettualizzare le fasi transitorie nello sviluppo di gruppi pluridisciplinari e pluriprofessionali e che gli permetta di svolgere un ruolo chiave nel supportare e facilitare i soggetti implicati nella ricerca (Bonetti 2019a: 32; Cozzi 2012: 108).

La liminalità, la capacità di "stare tra" dell'antropologo (Bonetti 2018: 13), permette di esplorare le fasi e l'efficacia del lavoro di squadra considerando che gli individui entrano nella fase liminale solo una volta che il progetto è in corso. Come si legge già dalle sintesi dei saggi, il tema del passaggio è costantemente evocato dagli autori e affinché ciò si verifichi, è necessario che i partecipanti siano disposti a impegnarsi in un intenso processo di apprendimento sociale e di mediazione. Se questo stato può essere caratterizzato da confusione, caos, paradossi, ambiguità, il ruolo del facilitatore antropologo è di assistere i membri del gruppo nella negoziazione del processo, nella risoluzione dei conflitti e nel superare le barriere per ottenere un prodotto finale coeso e gli obiettivi desiderati.

Il saggio di *Cristiana Natali* racconta, attraverso il suo coinvolgimento in qualità di consulente antropologa della danza, l'ideazione e realizzazione del progetto artistico *Lotus*, promosso nell'ambito del bando MigrArti-spettacolo del MiBAC e del Turismo. Il bando invitava a realizzare progetti di carattere propedeutico e laboratoriale in cui venissero condivise «forme di lavoro artistico» con giovani immigrati di seconda generazione, al fine di promuovere il dialogo interculturale.

Il laboratorio ha visto la partecipazione di 16 bambine e ragazze tamil dello Sri Lanka che sotto la guida della coreografa della danza contemporanea Simona Bertozzi e dell'insegnante tamil di danza indiana *bharata natyam*, Sharmini Kavithasan, hanno realizzato una composizione coreografica che intrecciava i due stili coreutici. La danza è stata in seguito presentata attraverso dimostrazioni pubbliche in forma di spettacolo al quale hanno partecipato, oltre al pubblico, le due insegnanti, i rappresentanti delle associazioni coinvolte e l'antropologa.

Il saggio che, come scrive Natali, sarebbe stato passibile di un'analisi su vari livelli, coglie l'invito da me rivolto a concentrarsi su due aspetti del lavoro: da un lato sulle modalità di collaborazione tra committenza e consulente, dall'altro sulle ricadute del progetto nei termini di antropologia pubblica.

Sul primo punto, considerato l'incontro in uno spazio liminale di forte specificità e professionalità, è l'aver maturato un'esperienza diretta nel campo della danza (come praticante e insegnante), unitamente alla conoscenza della cultura tamil srilankese, ad essersi rivelata per l'antropologa un fattore determinante nel costruire un rapporto di collaborazione con gli altri soggetti. La sua competenza professionale non solo è la ragione per cui è stata chiamata in quanto consulente ma è anche ciò che ha reso sostenibile il suo intervento nel campo come antropologa. Natali ha funto da figura ponte, sia nell'individuare associazioni di migranti già coinvolte nelle attività di danza, sia nel far conoscere una danza contemporanea a bambine e ragazze tamil che non l'avevano mai studiata prima né lo aveva fatto l'insegnante Kavithasan; così come Bertozzi non aveva mai lavorato con allieve formatesi su questa tecnica.

Nel mentre documenta l'intero progetto, l'antropologa si muove tra molteplici ruoli, quelli che l'hanno vista partecipe di lezioni di danza, di laboratori e anche di momenti

di mediazione tra i diversi attori nel corso del progetto. Tutto ciò rivela l'esercizio dell'antropologa a stare nell'ambiguità. Ma soprattutto è rilevante il tema del registro linguistico, da trasformare per essere reso comprensibile ad adulti e a giovani apprendenti che non conoscevano il lessico della danza contemporanea.

Sulle ricadute del ruolo della consulenza antropologica, il riscontro di Natali, seppur con i limiti che lei rileva di essere l'unica intervistatrice e ricercatrice, è comunque significativo di quanto resta in termini di apprendimento, dell'azione dell'antropologo dalla prospettiva degli altri professionisti e attori sociali nel corso e alla fine del processo di incontro/ricerca. Come ha affermato Bertozzi, non sarebbe stato possibile realizzare un progetto in un tempo tanto breve e con un gruppo così eterogeneo senza la capacità di traduzione dei saperi, di coordinamento e di dialogo (sia verbale che fisico) dell'antropologa, «facendo sì che ognuno porti all'altro ciò che permette di rivoluzionare il vocabolario, di *andare all'osso della questione*, di toccare l'essenziale». Un apprendimento reciproco tra insegnanti e giovani tamil si è così reso possibile attraverso un rapporto di collaborazione e di dialogo paritetico e ciò ha reso la consulenza antropologica sempre più centrale nel coinvolgimento di tutti i soggetti sia per riflettere sull'avanzamento del lavoro che per sciogliere i dilemmi emersi sul campo. Gli incontri hanno innescato riflessioni sulla centralità di pratiche comuni all'attività coreutica e a quella antropologica, quali l'ascolto, l'immersione, la partecipazione/osservazione, la scrittura (etnografica e coreografica), l'apprendistato, l'incorporazione, la risonanza.

Infine, in termini di antropologia pubblica, considerato che l'antropologia della danza, fin dalla sua nascita, ha avuto in molti casi proprio questa vocazione, anche *Lotus*, lungi dall'essere stata un'esperienza confinata a discussioni tra addetti ai lavori, ha permesso di far conoscere ad un pubblico più esteso una pratica coreutica, il *bharata natyam*, che i migranti tamil considerano, insieme alla lingua, rappresentativa della loro cultura. Ha realizzato, inoltre, un'esperienza di incontro tra diverse pratiche coreutiche nei termini di un arricchimento reciproco su un piano di parità: dai rilievi offerti dal saggio, la visione dello spettacolo innesca riflessioni sulla ricchezza del patrimonio artistico dei migranti e sulla sua permeabilità, combattendo quindi lo stereotipo della fissità delle forme coreutiche altre e mostrandone il dinamismo. Natali aggiunge che la pratica ha condotto a una sorta di “giro lungo della danza”, a un arricchimento derivante anche dalla consapevolezza che diverse concezioni del corpo e dello spazio portano a un ripensamento delle proprie categorie.

Tra le conseguenze impreviste di *Lotus* vi è stato lo stabilirsi di relazioni tra ragazze e donne tamil di città diverse e l'opportunità di condividere spazi di socialità con altri tamil e italiani. La ricaduta più rilevante e imprevista del progetto è stato però il progressivo erodersi, da parte delle partecipanti, della percezione della differenza tra il *bharata natyam* e la danza contemporanea. Scelti proprio in ragione della loro profonda diversità, i due stili coreutici, a una conoscenza ravvicinata, si sono rivelati molto più simili di quanto fosse stato immaginato, realizzando quel terreno di dialogo interculturale fervido richiesto dal bando.

I discorsi sull'importanza delle api e la nuova sensibilità e percezione che la cultura popolare riserva a questi insetti si intrecciano con elementi più specifici che caratterizzano il campo dell'apicoltura in Sardegna e più in generale il dibattito sulla gestione del territorio e sulla tutela della biodiversità dell'isola. Greca Natasha Meloni, nel suo

saggio, analizza il campo dell'apicoltura concentrando l'attenzione sulle dinamiche di co-costruzione delle relazioni e delle forme di negoziazione del sapere tra apicoltori, antropologa e figure professionali. Per il nostro fuoco tematico, interessante è l'approccio con il campo, per sua natura interdisciplinare, che ha da subito evidenziato delle criticità per quanto riguarda la difficoltà a instaurare un rapporto con le figure professionali coinvolte e soprattutto a trovare un punto d'incontro comune che permettesse di costruire la relazione con gli apicoltori.

Gli apicoltori, una comunità che in Sardegna è caratterizzata da una vasta gamma di operatori, mantengono rapporti stretti e, per certi versi, ambivalenti sia con le associazioni che si occupano di rappresentare e tutelare i loro diritti davanti alle forze politiche e alla commissione apistica regionale sia con le diverse figure professionali che in varia misura si occupano di apicoltura. La diffidenza manifestata con alcune di queste figure professionali deriva dall'idea che alcune di loro possiedano una lacunosa conoscenza delle specificità dell'apicoltura. Meloni riflette su come la percezione di diffidenza e di "non essere tutelati" influisca sulla possibilità di ottenere anche solo un generico consenso a collaborare alla ricerca antropologica. Per costruire il rapporto con gli apicoltori e collaborare è dunque indispensabile negoziare un linguaggio comune e costruire una *safety zone* nel chiarire gli scopi della presenza antropologica finalizzata a indagare il mondo degli apicoltori e i modi in cui questi ultimi costruiscono il rapporto con le api e il territorio.

Come nel saggio di Natali, anche nel saggio di Meloni è l'aver maturato un'esperienza diretta nel campo di intervento (in tal caso dell'apicoltura) ad essersi rivelato per l'antropologa un fattore determinante nel costruire un rapporto di collaborazione con gli apicoltori. In secondo luogo, emerge il ruolo di "mediatore culturale" assunto dall'antropologa nel contesto dell'acceso dibattito tra i diversi attori sociali, non di rado basato su una sorta di "gerarchia del sapere", ovvero sulla contrapposizione del "sapere scientifico" e le forme del sapere apistico possedute dagli apicoltori, in un combinato di conoscenze tecnico-scientifiche e di carattere empirico. Se, come sottolinea l'autrice, il far parte di una famiglia assai nota nel contesto di apicoltori sardi ha agevolato la ricerca in quanto membro della comunità, tuttavia, il fattore di genere, in una realtà a prevalenza maschile, ha reso indispensabile dimostrare, con ancor più vigore, di possedere le competenze minime e il linguaggio tecnico proprio dell'apicoltura. In altre parole, "sapere praticamente" è necessario in un contesto in cui, nelle relazioni tra gli apicoltori e le altre figure professionali, l'*expertise* funziona come marcatore identitario, inteso come bagaglio di conoscenze funzionale a delineare una chiara linea di demarcazione tra il "noi" della comunità e gli "altri", che sono quelli che non fanno e non conoscono. In tutto ciò, il sapere incorporato dell'antropologa, l'aver appreso a muoversi con disinvoltura e con i sensi in un apiario, derivato dall'essere cresciuta in una famiglia di apicoltori, ha agevolato la ricerca, permettendo di indagare in modo ancor più approfondito i saperi pratici necessari a rapportarsi con quel mondo e per costruire un rapporto in cui antropologo e apicoltore possono imparare rispettivamente l'uno dall'altro.

Come si legge nel saggio di Natali (e analogamente anche nel saggio di Farina) il "modo" per significare le pratiche è "farlo praticamente", tramite l'implicazione sensoriale, pratica e sociale, mediata dall'interazione con gli altri nei contesti quotidiani dell'azione. Si mette così in atto l'imparare facendo, dove la dimensione pratica è interagentiva e calata in quella che Etienne Wenger definisce «comunità di pratica», ovvero il contesto

sociale di riferimento dell'apprendista, che si trova a muoversi in una sorta di impresa condivisa, continuamente modificata dai suoi membri e basata su un repertorio di risorse comuni (Wenger 2007). Si apprende, quindi, anche per diventare parte di una comunità, per diventarne un membro attivo e competente, per costruirsi, allo stesso tempo, un senso di appartenenza, una nuova identità. In accordo con Ingold, potremmo anche dire che la variabilità culturale consiste allora, di fatto, in una differenza di abilità (2000: 5) dove il ricercatore (come avviene nel caso di Meloni e Farina) dovrà approcciarsi allo studio di queste abilità in modo ecologico, praticandole a sua volta.

Per gli esiti della ricerca etnografica è stato determinante anche l'uso di due strumenti digitali: la videocamera e il blog "Abieris e Abis". L'uso della videocamera ha facilitato l'accesso al linguaggio non verbale che caratterizza l'attività dell'apicoltore nel cogliere gli aspetti sensoriali, i ritmi e gesti tipici della sua pratica. Inoltre, essendo sempre l'apicoltore a decidere luoghi, tempi e contenuti delle interviste, il momento delle riprese è divenuto occasione per attivare dei processi di collaborazione e negoziazione tra antropologo e apicoltore nella creazione del "prodotto" finale. Infine, l'utilizzo che gli apicoltori fanno del materiale etnografico reso disponibile *online* attraverso il blog permette sia di divulgare il sapere e le potenzialità applicative dell'antropologia al di fuori del mondo accademico sia di promuovere un dibattito costruttivo sui temi che riguardano il settore dell'apicoltura. Proprio attraverso il materiale contenuto nel blog, si è modificata la percezione che della ricercatrice avevano gli apicoltori cambiando di conseguenza anche le sue modalità di accesso al campo. Tutto ciò ha favorito, inoltre, nel tempo forme di collaborazione interdisciplinare e di gestione condivisa delle risorse naturali e del territorio.

Il *design anthropology*, essendo un campo ancora molto giovane, non ha ancora ricevuto piena attenzione, persino negli Stati Uniti, come *distinct style of knowing* e apprendimento (Otto, Smith 2013: 10-11). Esso è frutto della ricerca antropologica integrata alle pratiche di design e della collaborazione transdisciplinare tra designer e antropologi per affrontare una gamma sempre più ampia di problemi a livello di sistemi complessi che affliggono società, istituzioni e organizzazioni contemporanee. L'antropologia del design si estende oltre i confini dell'antropologia e del design per includere studiosi professionisti di una vasta gamma di discipline che operano sempre più in una cornice partecipativa ed etica, all'interno di contesti commerciali, organizzativi, educativi, sanitari, accademici, con approcci teorici e metodologici comuni e pratiche di lavoro condivise (Miller 2018: 8).

Isabel Farina descrive un progetto laboratoriale di alfabetizzazione nei campi del design digitale (Robo & Bobo) nel reparto di oncematologia dell'Ospedale Infantile Regina Margherita di Torino. Il lavoro, che consiste di laboratori in cui si creano artefatti interattivi, ha visto la collaborazione interdisciplinare tra design, pedagogia, psicologia e antropologia, con un focus importante sul contesto di intervento dei concetti di malattia finalizzata a promuovere l'umanizzazione in ambienti di cura.

Nel saggio, l'autrice ha inteso non solo mostrare le possibili modalità di restituzione della ricerca etnografica attraverso diverse forme di fare antropologia applicata, ma anche rendere conto dei cambiamenti che avvengono nelle diverse discipline nel momento in cui si incontrano, dialogano e lavorano insieme. Caroline Gatt e Tim Ingold (2013: 51) invitano a ripensare il design e l'antropologia come "corrispondenza". Essi vedono l'antropologia del design - *anthropology by means of design* - come una pratica di

«active engagement with the world», un passaggio dalla ricerca all'azione, che cerca di corrispondere (piuttosto che descrivere) alle vite delle persone che essa segue.

La figura dell'antropologa, entrando in reparto, passa ad una sempre maggiore conoscenza non solo del contesto ospedaliero oncologico pediatrico, ma anche della dimensione applicata del design, indagando le interazioni tra soggetti umani ed oggetti tecnologici finalizzate a una migliore comprensione del soggetto pediatrico definito "paziente". Da un punto di vista operativo, la ricerca etnografica e l'analisi antropologica hanno trovato una loro declinazione prevalentemente in tre funzioni: restituire la narrazione etnografica di quanto avvenuto durante il progetto, anche in termini di divulgazione mediatica; individuare un metodo in grado di valutare il primo anno di operatività su richiesta dei principali finanziatori per permettere la continuità. Infine, realizzare un *toolkit* per rendere il progetto ripetibile e scalabile.

Il processo di collaborazione tra antropologa e designer si è declinato in un'antropologia applicata in cui la restituzione del lavoro dell'antropologo, più che nella traduzione di un report scritto, traspare dal lavoro di progettazione del designer, in sostanza nel prodotto finale. Se l'antropologa volge la sua attenzione alla persona e all'interazione con l'artefatto, anche nei suoi aspetti di significato e simbolici, il designer pone attenzione al metodo progettuale per giungere alla realizzazione dell'artefatto. In tal senso, il design diviene partecipativo e i soggetti-pazienti divengono attori nel trasformare il proprio vissuto di concerto con gli altri soggetti.

L'impatto trasformativo di tale collaborazione si evidenzia nell'evoluzione del concetto di "paziente" da individuo isolato e oggettivato a "persona" che si relaziona e realizza con gli altri. Tale "passaggio" avviene attraverso il cambiamento della rete delle interazioni degli attori in campo aprendo a nuove dinamiche in un processo di continuo cambiamento. Se inizialmente il paziente veniva identificato con la sua malattia e su tale concezione ruotavano le relazioni intorno a lui, nella seconda fase la malattia da elemento identificativo diviene sfondo/contesto, mentre il paziente diventa il bambino o l'adolescente attivo in cui, ad esempio, anche il rapporto col genitore non è più simbiotico, lasciando spazio di autonomia al figlio per relazionarsi con l'operatore. Questo mutamento nella rete, ci permette di porre a fuoco, anche in tal caso, il ruolo di mediatrice dell'antropologa che, nel condurre a una maggiore conoscenza del contesto, apre spazio a nuove dinamiche relazionali, partecipative e comunicative tra i diversi soggetti, permettendo di riorganizzare i tempi e gli spazi della cura. La maggior conoscenza del contesto giunge a modificare anche l'interazione con gli oggetti, accrescendo il loro potenziale di incidere sul benessere degli utenti nel loro ambiente di vita. Grazie alla maggiore profondità conoscitiva permessa dall'analisi antropologica si rendono possibili, nella pratica, una maggiore autonomia del paziente-soggetto e una focalizzazione dei laboratori sui reali bisogni dei soggetti per un'esperienza ospedaliera più umanizzata.

Francesco Bachis descrive un percorso di alternanza scuola-lavoro condotto in alcune classi di quarta Liceo di una cittadina del centro della Sardegna nel corso del 2017 e al quale ha partecipato in veste di tutor formativo. Il progetto, realizzato con l'ausilio di una tutor interna e in collaborazione con una collega storica contemporaneista, ha riguardato un percorso di formazione alle metodologie della ricerca storica e antropologica scegliendo di lavorare sul tema delle memorie del secondo conflitto

mondiale in Sardegna. Mentre la metodologia etnografica è stata quella della raccolta audioregistrata e trascritta di alcune storie di vita, con l'intento di promuovere una concezione dell'antropologia come pratica della teoria, sin dalla fase di progettazione, si sono riscontrate non poche difficoltà nel far rientrare l'attività all'interno delle griglie previste dalla legge 107/2015, la cosiddetta "buona scuola". Se nella letteratura del ministero in merito al progetto di alternanza scuola lavoro, sembra emergere anche un modo di concepire la formazione come legata alla "pratica" ("Imparare facendo"), Bachis, oltre a far notare come questa forma di "apprendimento nel fare" sia familiare agli orizzonti di apprendimento dell'antropologia, evidenzia come, sul terreno dello specifico progetto di alternanza scuola lavoro, si siano incontrate (e scontrate) tra gli interlocutori due concezioni dell'acquisizione "pratica" del sapere con finalità diverse se non addirittura opposte. Da un lato, il sapere etnografico inteso come sapere che si apprende (anche) tramite la pratica, per impregnazione e, dall'altro, l'idea, nell'alternanza scuola lavoro, che lo studente debba venir sottratto all'attività di studio e intellettuale proprio nella misura in cui si riconosce allo studio un carattere di "non lavoro", slegato dal fare e dalle necessità di formazione richieste dal mercato. Il paradosso è che, nel tentare di superare tale dicotomia, l'alternanza scuola-lavoro sembra riproporre una concezione che considera lavoro solo quello manuale, producendo una rigorosa quantificazione e spazializzazione delle attività che solo l'informalità dei singoli approcci pare riuscire a separare dal paradigma fordista della divisione del lavoro e del suo meticoloso calcolo. Proprio attorno a questo nodo si sono prodotte le maggiori difficoltà nel far accettare l'attività di ricerca come un lavoro a pieno titolo, in quanto il lavoro etnografico non è del tutto riducibile a *un tempo* e a *un luogo*. La prima forma di negoziazione, la più complessa da affrontare, era legata all'idea di cosa fosse il lavoro etnografico. Esso appariva alla maggior parte degli interlocutori (insegnanti e dirigenza) come qualcosa di sfuggente e non ascrivibile a un vero e proprio "lavoro": fatto, questo, che li aveva portati ad esprimere la necessità di quantificare e localizzare esattamente il lavoro svolto dagli studenti in termini di ore lavorate, luogo di lavoro, *partnership*, responsabilità legali. È stato quindi necessario che l'informalizzazione della pratica venisse in qualche misura formalizzata attraverso stratagemmi e mediazioni. Solo l'interesse degli studenti (e delle loro famiglie) per il percorso svolto, ha fatto sì che l'informalità degli obblighi assunti all'atto del progetto fosse praticata innanzitutto dagli stessi protagonisti: tutor, studenti e genitori.

Un apprendimento "nel fare" funzionale alla formazione di forza lavoro utile al mercato sembrava essersi rovesciato in un fare nell'apprendere che si configurava come forma di resistenza agli stessi paradigmi che orientavano l'idea di alternanza, in un recupero attraverso l'informalizzazione del progetto, di una capacità autonoma di gestire tempi e spazi dell'apprendimento finalizzata alla costruzione di relazioni umane. In questo quadro i saperi metodologici dell'antropologo hanno dovuto continuamente confrontarsi con altri saperi e protocolli mutuati da una concezione diversa del lavoro e di una formazione finalizzata alla risposta a specifiche esigenze di mercato e all'ottemperanza rigida ai progetti ministeriali. In un certo qual modo questa negoziazione ha rappresentato anche la sperimentazione, da parte dei soggetti coinvolti, di una forma di resistenza e per gli insegnanti, un esempio di soluzione creativa rispetto alle quantificazioni e spazializzazioni del lavoro e alla loro semplificazione normativa.

Bibliografia

Bernstein, J.H. 2015. Transdisciplinarity: A review of its origins, development, and current issues. *Journal of Research Practice*, 11: 1-20.

Bonetti, R. 2018. Riti di passaggio. Un approccio antropologico al mondo delle imprese. *DADA*, 1: 7-25.

Bonetti, R. 2019a. *Apprendimento a KM Zero. Un caso di ricerca applicata nel terziario avanzato*. Roma. CISU.

Bonetti, R. 2019b. *Etnografia in bottiglia. Apprendere per relazioni nei contesti educativi*. Milano. Meltemi.

Choi, B.C.K., Pak, A.W.P. 2006. Multidisciplinarity, interdisciplinarity and transdisciplinarity in health research, services, education and policy: 1. Definitions, objectives, and evidence of effectiveness. *Clinical & Investigative Medicine*, 29: 351–364.

Clark, B., Button, C. 2011. Sustainability transdisciplinary education model: Interface of arts, science, and community. *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 12: 41-54.

Conklin, J. 2006. *Dialogue Mapping: Building Shared Understanding of Wicked Problems*. New York. John Wiley & Sons.

Cozzi, D. 2012. “Specchio delle mie brame”: problemi metodologici dello shadowing nei servizi socio-sanitari. *La Ricerca Folklorica*, 50: 101-115.

Forsythe, D.E. 1999. “It's Just a Matter of Common Sense”: Ethnography as Invisible Work. *Computer Supported Cooperative Work*, 8: 127-145.

Gatt, C., Ingold, T. 2013. «From Description to Correspondance» in *Design Anthropology: Theory and Methods*. Gunn W., Otto T., Smith R. C. (eds.), New York. Bloomsbury: 139-158.

Gluesing, J.C. 2014. Ethical Considerations in global multi-stakeholder work. *Journal of Business Anthropology*, Special Issue 1: 79-95.

Gunn, W., Clausen, G. 2013. «Conceptions of Innovation and Practice» in *Design Anthropology: Theory and Methods*. Gunn W., Otto T., Smith R. C. (eds.), New York. Bloomsbury: 159-179.

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment*. New York. Routledge.

Ingold, T. 2014. That's Enough About Ethnography! *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 4: 383-395.

Klein, J.T. 1996. *Crossing Boundaries: Knowledge, Disciplinarity, and Interdisciplinarity*. Charlottesville. University of Virginia Press.

Klein, J.T. 2015. Reprint of ‘Discourses of transdisciplinarity: Looking back to the future’. *Futures*, 65: 10-16.

Lassiter, L.E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago. University of Chicago Press.

- McCabe, M. 2016. *Collaborative Ethnography in a Business Environment*. London UK. Taylor & Francis.
- Miller, C. 2018. *Design + Anthropology: Converging Pathway in Anthropology and Design*. New York. Routledge.
- Otto, T., Smith R. C. 2013. «Design Anthropology: A Distinct Style of Knowing» in *Design Anthropology: Theory and Practice*. Gunn W., Otto T., Smith R. C. (eds.). New York. Bloomsbury: 1- 31.
- Rogers, E.M. 2003. *Diffusions of Innovations* (5a ed.). New York. Free Press.
- Strathern, M. 2007. Interdisciplinarity: some models from the human sciences, *Interdisciplinary Science Reviews*, 32:123-134.
- Wasson, C. 2000. Ethnography in The Field of Design. *Human Organizations*, 59: 377-388.
- Wenger, E., McDermott, R., Snyder, W.M. 2007. *Coltivare comunità di pratica*. Milano. Guerini.

Modalità di collaborazione e ruolo pubblico dell'antropologia in una consulenza di ambito coreutico

Cristiana Natali,
Università di Bologna

Abstract. In January 2017 I was involved as a consultant in the creation and elaboration of a project, promoted by Simona Bertozzi, an Italian contemporary dance choreographer, as part of the initiative MigrArti-performance. For this initiative, the Italian Ministry for Arts and Culture selected projects which mixed artistic forms including a «preparatory series of workshops with the participation and involvement of immigrants, especially of second generation young immigrants, in order to promote intercultural dialogue»¹. The project involved the Tamil *bharata natyam* teacher Sharmini Kavithasan and people from the Associazione Unione dei Tamil d'Italia. The project won the 2017 MigrArti-performance award and in June-July 2017 the workshops took place. The participants were 16 children and young girls from Sri Lankan Tamil families living in different Italian towns. The workshops were carried out in Genoa and Bologna for a total of ten days. This paper illustrates the methods of collaboration with the commission and the impact of the project in terms of public anthropology.

Keywords: Simona Bertozzi; *bharata natyam*; tamil srilankesi; antropologia della danza; MigrArti.

Nel gennaio del 2017 sono stata coinvolta come consulente nell'ideazione e realizzazione del progetto *Lotus*, promosso dalla coreografa Simona Bertozzi² (associazione culturale Nexus³), nell'ambito del bando MigrArti-spettacolo. Il bando del Ministero dei Beni

¹ http://www.spettacolodalvivo.beniculturali.it/index.php/normativa-teatro/doc_download/1487-avviso-pubblico-migrarti-spettacolo-2-edizione-pdf (site consulted 10 December 2017).

² «Coreografa, danzatrice e performer, vive a Bologna, dove si laurea in Dams. Dopo studi di ginnastica artistica e danza classica, approfondisce la sua formazione in danza contemporanea tra Italia, Francia, Spagna, Belgio e Inghilterra e lavora, tra gli altri, con Tòmas Aragay (cia Societat Doctor Alonso-Spagna) e dal 2005 al 2010 con Virgilio Sieni. [...] Dal 2005 conduce un percorso autoriale di ricerca e scrittura coreografica, creando lavori, in forma solistica e con diversi gruppi di danzatori e performers, che hanno circuitazione nazionale e internazionale» (<http://simonabertozzi.it/biografia/>, sito internet consultato in data 10 giugno 2018).

³ L'Associazione Culturale Nexus, fondata nel 2008 da Simona Bertozzi, si occupa di produzione e distribuzione di spettacoli, promozione di coreografi emergenti, didattica e formazione professionale di giovani danzatori,

e delle Attività culturali e del Turismo selezionava progetti in cui venissero condivise «forme di lavoro artistico» che prevedessero «un percorso propedeutico a carattere laboratoriale con la partecipazione e il coinvolgimento di immigrati, in particolare di giovani di seconda generazione, con l'obiettivo di promuovere il dialogo interculturale»⁴.

Il bando è stato vinto e tra giugno e luglio 2017 sono stati avviati i laboratori, che hanno visto la partecipazione di 16 bambine e ragazze tamil dello Sri Lanka residenti a Biella, Genova, Reggio Emilia e Bologna. I laboratori si sono svolti a Genova e a Bologna per un totale di dieci giorni di lavoro. Le partecipanti – sotto la guida dell'insegnante di danza contemporanea Simona Bertozzi e con la collaborazione dell'insegnante tamil di danza indiana *bharata natyam* (cfr. *infra*), Sharmini Kavithasan⁵ – hanno realizzato una composizione coreografica di quaranta minuti che intrecciava i due stili coreutici e che è stata presentata attraverso le cosiddette “restituzioni”, dimostrazioni pubbliche in forma di spettacolo.

Le restituzioni si sono svolte inizialmente a Bologna, nell'ambito della rassegna delle attività estive del comune (Bologna Estate) nel cortile di Palazzo Poggi, nel cortile del Museo Civico Medievale e in uno spazio compreso nel museo di arte moderna MAMbo⁶. A ottobre, poiché il progetto si era classificato tra i primi cinque a livello nazionale, la restituzione è avvenuta a Pistoia, al teatro Manzoni, nell'ambito del Premio MigrArti 2017.

Ogni rappresentazione, sia all'aperto, sia in teatro, è stata seguita da un incontro al quale hanno partecipato le due insegnanti di danza, una rappresentante dell'Associazione Unione dei Tamil d'Italia, un rappresentante dell'associazione Nexus e io. La rappresentante dell'Associazione Tamil fungeva anche da interprete tamil-italiano e italiano-tamil. Nell'incontro venivano preliminarmente delineate le cause della presenza di tamil srilankesi in Italia (e quindi la guerra civile che ha insanguinato il paese tra il 1983 e il 2009⁷) e le caratteristiche della danza *bharata natyam*; le coreografe spiegavano poi le modalità di realizzazione del lavoro e le riflessioni che da questo erano scaturite, mentre

formazione del pubblico e *audience engagement*; promuove inoltre incontri di ricerca e, attraverso la danza, l'inclusione sociale e la cittadinanza consapevole (cfr. <http://associazioneculturalenexus.org/attivita>, sito internet consultato in data 10 settembre 2018).

⁴File:///D:/Download/Avviso%20pubblico%20Migrarti%20spettacolo%202022%20edizione%20.pdf (sito internet consultato in data 10 dicembre 2017).

⁵ Sharmini Kavithasan ha frequentato sin da bambina una scuola privata di danza e, dalla prima media e per tutte le superiori, ha seguito anche i corsi di danza nella scuola pubblica. Ha ottenuto in tal modo due diplomi. Dopo il diploma ha insegnato *bharata natyam* per un anno e mezzo nella scuola pubblica, poi si è sposata e nel 2007 è venuta in Italia. Dal 2008 insegna *bharata natyam* alle bambine e alle ragazze tamil a Genova. Lo stile che ha appreso e che insegna è quello del *Kalakshetra*, la scuola fondata da Rukmini Devi (cfr. *infra*). Nel suo curriculum coreutico figurano molte discipline: «Quando mi sono diplomata ho dovuto sostenere degli esami, tra cui uno di teoria del balletto. Quando frequentavo il corso avevo anche gli insegnamenti di inglese, strumenti musicali, canto, sanscrito, tamil, *bharata natyam*, e altre danze come le danze folk» (intervista a Sharmini Kavithasan, 4 luglio 2017). In particolare per la danza erano previste sia una parte teorica sia una parte pratica: «Loro dividono in pratica e teoria, negli esami fanno prima la teoria e poi la pratica. La teoria presuppone lo studio dei significati, le storie degli dèi, le storie antiche e anche come si è formata la [danza]» (intervista a Sharmini Kavithasan, 4 luglio 2017).

⁶ Rispettivamente il 5, 6 e 7 luglio 2017.

⁷ Lo Sri Lanka è stato teatro tra il 1983 e il 2009 di una guerra civile tra il governo di Colombo e le LTTE (*Liberation Tigers of Tamil Eelam*, “Tigri per la liberazione della patria tamil”), un movimento separatista attivo fin dal 1976 che per molti anni ha controllato ampie zone di territorio nel nord e nell'est del paese, costituendo un vero e proprio stato dentro lo stato. Nel 2009 le Tigri sono state definitivamente sconfitte da un'offensiva militare governativa.

i membri delle associazioni illustravano le peculiarità del progetto. Infine al pubblico era lasciata la possibilità di porre domande.

Tutto il percorso di realizzazione dei laboratori e delle restituzioni è stato seguito dal fotografo e video operatore Luca Del Pia, il quale ha prodotto un documentario di 20 minuti nonché un video di 4 minuti che illustra le caratteristiche salienti del progetto⁸.

Per documentare il progetto ho proceduto sia attraverso la stesura del diario di campo, sia attraverso la realizzazione di interviste (audio e/o video⁹), sia infine attraverso la raccolta di materiali dei quali ho sollecitato la produzione (disegni e testi delle bambine e delle ragazze che hanno danzato e pareri di alcuni spettatori ai quali ho chiesto la disponibilità a scrivere un commento dello spettacolo).

Il progetto *Lotus* sarebbe passibile di un'analisi su vari livelli, ma ho raccolto l'invito della curatrice di questo numero della rivista a concentrarmi su due aspetti del lavoro: da un lato le modalità di collaborazione tra committenza e consulente, dall'altro le ricadute del progetto in termini di antropologia pubblica.

Le modalità di collaborazione con la committenza

Quando sono stata contattata da Simona Bertozzi, in qualità di antropologa della danza, per collaborare alla realizzazione di un progetto da presentare al bando MigrArti, l'esigenza che mi era stata manifestata era quella di individuare associazioni di migranti che avessero delle attività di danza e che fossero interessate a condividere un lavoro artistico. Mi è parso opportuno portare l'attenzione sulle attività delle associazioni di tamil srilankesi, le quali organizzano regolarmente corsi di danza *bharata natyam* per i giovani.

Ho quindi preso contatto con alcuni rappresentanti delle associazioni culturali tamil presenti in Italia¹⁰ per spiegare il progetto e indagare il loro interesse alla partecipazione. L'adesione è stata immediata e convinta, e velocemente sono state avviate le procedure per potere partecipare al bando.

Una volta vinto il bando, la necessità principale della coreografa è stata quella di conoscere in modo approfondito la tecnica di danza, il *bharata natyam*, con la quale avrebbe dovuto confrontarsi e, a questo scopo, ho fornito differenti materiali (testi e video,

⁸ Il video di 4 minuti è visibile all'indirizzo <https://vimeo.com/233474264> (sito internet consultato in data 5 giugno 2018). Le ore di girato sono state complessivamente 17.

⁹ Le interviste video erano funzionali alla produzione del documentario finale e non erano quindi un'esigenza mia bensì una necessità della committenza. Le interviste che ho realizzato per la ricerca sono state registrate solo in audio, in considerazione della problematicità dello strumento video (Bachiddu 2010). Le interviste audio sono state condotte in italiano, in inglese e in tamil. In quest'ultimo caso mi sono avvalsa dell'aiuto delle ragazze coinvolte nel progetto. Molte delle testimonianze video, necessarie alla realizzazione del documentario finale, sono state invece volutamente raccolte in tamil – e in seguito sottotitolate in inglese –, così da valorizzare dei tamil, oltre alla competenza coreutica, anche quella linguistica. Colgo l'occasione per ringraziare, come di consueto, Shalini Santiyagoo per il suo prezioso lavoro di traduzione dei testi in tamil.

¹⁰ Nel 2000 mi sono accostata per la prima volta al mondo dell'associazionismo tamil srilankese in Italia interessandomi in particolare all'uso politico del *bharata natyam* nelle commemorazioni dei combattenti caduti delle Tigri tamil. Tra il 2002 e il 2006 ho poi lavorato in Sri Lanka sia per motivi di ricerca (ho indagato il cambiamento del rito funebre, dalla cremazione alla sepoltura, riservato ai combattenti delle LTTE, cfr. Natali 2004), sia come cooperante nell'emergenza post-tsunami per il consorzio di Ong internazionali SOLIDAR. In tutti questi anni ho mantenuto i contatti con i tamil della diaspora e, come è ovvio che accada, i rapporti stabiliti si sono evoluti, in taluni casi, in vere e proprie relazioni di amicizia.

cfr. *infra*). Da parte mia ho fatto presente l'esigenza di includere nel progetto modalità di lavoro che contraddistinguono la pratica antropologica, come ad esempio la realizzazione di interviste ai partecipanti.

Dal 9 all'11 giugno 2017 si è svolto a Genova il primo laboratorio. Tutti i soggetti coinvolti erano al loro primo incontro con modalità di lavoro nuove: da un lato le bambine e le ragazze tamil non avevano mai studiato danza contemporanea, né lo aveva fatto Sharmini (la materia non rientrava tra quelle presenti nel suo curriculum, cfr. nota 5); dall'altro Simona non aveva mai lavorato con allieve formatesi su questa tecnica. I tre giorni a Genova hanno visto alternarsi spiegazioni teoriche, lezioni di danza, analisi del repertorio delle danze conosciute dalle partecipanti, momenti laboratoriali¹¹.

Introducendo il programma delle giornate alle partecipanti e ai loro genitori, Simona ha illustrato il senso del progetto, e qui è emersa immediatamente la necessità della mediazione antropologica, nei termini di un'attenzione sia alla traduzione sia al livello del registro linguistico. Gli adulti, compresa Sharmini, non avevano tutti una perfetta padronanza della lingua italiana, e quindi è stata fatta presente la necessità di una sistematica traduzione in tamil. In secondo luogo è apparsa manifesta l'esigenza di una semplificazione del linguaggio, soprattutto per quanto concerneva le spiegazioni relative al lessico della danza contemporanea; tale esigenza si è manifestata nel corso di tutti i laboratori, considerando anche la giovane età delle partecipanti.

Per illustrare tale processo ritengo opportuno riportare le parole di Simona Bertozzi, con la quale ho ripercorso le tappe del progetto in una lunga intervista, dalla quale, al fine di dare un'immagine compiuta del lavoro svolto, attingo ampi stralci. Prima di citare Simona si rende però necessaria una premessa¹². La consulenza antropologica in ambito coreutico aveva come obiettivo finale la realizzazione di un "prodotto" (la "restituzione" o "spettacolo") da presentare al pubblico, e in tal senso differiva profondamente da un'etnografia del processo che ha condotto alla produzione coreografica: lungi dall'assistere a ciò che accadeva, in quanto consulente ho partecipato attivamente (anche) alla costruzione della coreografia (cfr. *infra*). La realizzazione dell'intervista a Simona, che ho svolto al termine del percorso, dopo che tutti gli spettacoli erano stati messi in scena, non rientrava nelle richieste della committenza, così come non vi rientravano la raccolta delle testimonianze di Sharmini, delle danzatrici o dei loro parenti (fatti salvi brevi momenti utili per la realizzazione del documentario); neppure la richiesta di un parere sullo spettacolo rivolta agli spettatori (cfr. nota 16) era contemplata.

L'attività di consulenza si configura come profondamente diversa dall'attività che si svolge per condurre una ricerca etnografica: da un lato si nutre, come è ovvio che sia, delle competenze antropologiche acquisite dal ricercatore grazie alle sue esperienze precedenti e, quando la committenza lo permette (come in questo frangente), anche di strumenti metodologici propri della professione antropologica, per indagare ulteriormente il fenomeno al quale il ricercatore prende parte. Dall'altro, qualora sia permesso un approfondimento dell'indagine, il consulente/ricercatore si trova nella condizione

¹¹ Poiché le bambine e le ragazze presentatesi a Genova erano 20 invece di 16 (il numero previsto dal progetto), è stato necessario operare una selezione, effettuata non senza difficoltà, sulla base di criteri condivisi con i genitori (tra cui il desiderio più o meno evidente delle bambine di partecipare al progetto). Non è qui possibile, per ovvie ragioni di spazio, rendere conto di questo processo.

¹² Ringrazio i revisori anonimi per avermi invitato a esplicitare e a giustificare in questo passaggio le scelte operate, e più in generale per avermi suggerito di approfondire alcuni dei temi trattati.

imbarazzante di potere chiedere al committente una valutazione sul proprio lavoro di consulenza. Credo che, con tutte le cautele metodologiche del caso (difficilmente l'intervistato si esprimerà in termini negativi!), raccogliere il parere della committenza sul nostro operato ci permetta di cogliere un punto di vista che non emergerebbe altrimenti e soprattutto ci consenta una riflessione condivisa. Se, come scrive Alessandro Portelli, l'intervista è, tra l'altro, fonte di conoscenza «sulla relazione fra la persona che parla e la persona a cui parla» (2010: 9), ecco che uno scambio dialogico con questi presupposti si profila come un'occasione unica per riflettere sulla relazione che si è costruita tra consulente e committente, non solo per ciò che viene effettivamente detto, ma anche per le modalità discorsive che intercorrono, per la dinamica dialogica che si sviluppa tra gli interlocutori.

Dal punto di vista metodologico, lasciare ampio spazio alle parole del committente permette di comprendere a fondo il lavoro del consulente dalla prospettiva di chi ha scelto di avvalersene, ed è in ragione di questo che ritengo importante riportare ampie citazioni dell'intervista a Simona, la quale si è così espressa relativamente all'esigenza della semplificazione del linguaggio da me sottolineata fin dai primi giorni di lavoro:

Parlavo con un operatore di un festival che mi chiedeva appunto alcuni aspetti di questo progetto e mi diceva «Il rapporto con l'antropologa...» e io faccio «Guarda, aldilà della bellezza del dialogo, dell'approfondimento, dell'arricchimento proprio che ha portato il dialogo con te... avvicinare questa tua esperienza con loro...». Quindi io sono entrata nel lavoro avendo percepito anche l'entità della tua esperienza, che hai vissuto, quindi per me era già un qualcosa che andava ben oltre la pratica e la creazione di questo evento, insomma. Mi sentivo già dentro a una percezione maggiore, ma soprattutto – all'atto immediatamente pratico e preziosissimo – semplificare... ovvero farmi una chiarezza, farmi proprio chiarezza rispetto a quelli che erano gli obiettivi e le necessità, il linguaggio e il vocabolario. Questo proprio perché tu mi hai detto sempre: «L'antropologo chiede all'altro di venire a noi... non che noi portiamo a... ma chiediamo di...» e così. Ero io lì che dovevo chiedere cose, ma chiedere permettendo all'altro di portarmi il suo. E questo ha significato per me, intanto, rivoluzionare moltissimo il vocabolario, la richiesta... farmi una grandissima chiarezza. Non so se sto rendendo giustizia al valore dell'antropologia però, di fatto, è stato un arricchimento maggiore perché vai all'osso della questione, cioè all'ossatura. E quando vai all'ossatura ti senti di aver incontrato qualcosa di speciale, ecco! Non capita quasi mai insomma questo [ride] o comunque – insomma per me – così in maniera che ti resta dentro perché senti che tocchi l'essenziale [enfasi] (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Nella prima giornata di lavoro a Genova Simona ha poi chiesto a Sharmini di tenere una lezione di danza *bharata natyam* per le bambine e le ragazze. È necessario qui accennare brevemente ad alcuni aspetti storici e contenutistici di questa forma coreutica per poterne comprendere l'utilizzo nel contesto del progetto *Lotus*.

Il *bharata natyam* è considerato uno degli stili classici-contemporanei della danza indiana e dal punto di vista formale le sue posture sono attestate, sin da tempi antichi, nelle sculture e nei bassorilievi. Il *bharata natyam* è tradizionalmente legato alla figura della *devadasi*, la danzatrice templare. Le *devadasi* (“serve del dio”) erano figure ritualmente rilevanti nella società indiana sino a tutto l'Ottocento e la loro presenza presso i templi e presso le corti è attestata – ma non è da escludersi che sia più antica – a partire dal V secolo. In quanto simbolicamente sposate alla divinità, le *devadasi* erano figure di buon auspicio, e in virtù di tale prerogativa era loro compito partecipare a cerimonie nel tempio, in occasione di processioni e nella vita pubblica. Oltre al matrimonio rituale con la divinità, le *devadasi* contraevano un legame con un protettore di alta casta e benestante. Tale associazione contribuì a restituire delle *devadasi* un'immagine equivoca

che incorse nella condanna dei colonialisti britannici. Il governo coloniale non solo tolse ai templi il sostegno economico proveniente dalla protezione di corte, ma condannò le danze come contrarie alla morale. Agli inizi del Novecento la danza, malvista dal governo coloniale e disprezzata dalle élite indiane, visse un periodo di grave crisi. Le danze delle *devadasi* tornarono ad acquisire importanza nel contesto del revival nazionalistico degli anni Trenta e Quaranta. Il movimento revivalista, influenzato dagli orientalisti del XIX secolo, ebbe inizio nel Sud dell'India, dove la forma coreutica *sadir* venne istituzionalizzata come *bharata natyam*. Rukmini Devi (1904-1986) è la figura centrale dell'“addomesticamento” (Natali 2012) e quindi della riabilitazione della danza: da un lato la “depurò” dai suoi elementi erotici – eliminando le coreografie in cui la devozione (*bhakti*) nei confronti della divinità era espressa con chiare metafore sessuali – rendendola in tal modo un'attività non solo possibile ma addirittura auspicabile per le giovani donne delle caste elevate; dall'altro istituzionalizzò il nuovo stile coreutico fondando a Madras nel 1936 la scuola Kalakshetra, che divenne l'istituzione d'eccellenza del *bharata natyam*. Ebbe così inizio la diffusione della danza all'esterno dei templi, sia grazie alle *devadasi* che si convertirono in insegnanti, sia soprattutto grazie al progressivo svilupparsi di una categoria di danzatrici non ereditarie che diffusero il *bharata natyam* nei teatri e nelle scuole.

Il *bharata natyam* che viene praticato oggi è in gran parte il risultato della codificazione operata da Rukmini Devi. Una rappresentazione “classica”, che dura circa due ore e mezza, si apre con la danzatrice che, entrando dalla destra del palcoscenico, rende omaggio alla divinità, al guru, ai musicisti, al pubblico. A questo saluto segue, al centro del palcoscenico, l'omaggio alla terra, alla quale la danzatrice chiede scusa in quanto si accinge a calpestarla. Dopo questo preludio vengono eseguiti di norma sette tipi di danza. I primi brani, nei quali la danzatrice esegue sequenze di esercizi, sono soprattutto di danza “pura” o “astratta” (*nrtta*), mentre quelli che seguono presentano molte parti in cui vi è l'espressione “mimica” (*abhinaya*). I gesti delle mani (*hasta mudra*) e le espressioni del volto permettono di interpretare le canzoni che narrano episodi della mitologia hindu. Attraverso le *mudra* si possono infatti rappresentare innumerevoli oggetti, personaggi, stati d'animo, ecc. La danzatrice alterna momenti nei quali impersona le divinità, o altre figure della narrazione, ad altri passaggi nei quali si rivolge alle divinità in quanto devota (Puri 2004).

Lo stile coreutico insegnato da Sharmini va ricondotto proprio alla tradizione del Kalakshetra, e questo si è reso evidente nella struttura della sua lezione. Simona spiega in questi termini la scelta di chiedere a Sharmini di tenere una lezione di danza *bharata natyam* per le bambine e le ragazze:

Allora... diciamo per due ragioni sostanziali. Uno, perché la mia conoscenza del *bharata natyam* era abbastanza limitata, ovvero avevo avuto dei primi approcci durante l'università, al Dams, perché in qualche modo si era affrontato parlando di antropologia teatrale, della danza indiana, anche se era più *kathakali* [una forma di teatro-danza indiano], che quindi in realtà era un'altra dimensione, però alcuni elementi... Ad esempio gli occhi, le *mudra*... Insomma qualcosa era già... e anche alcuni elementi proprio più di rimando, di risonanza generale sul linguaggio. Però, insomma, volevo chiaramente addentrarmi in maniera più specifica per comprendere quali potevano essere poi gli elementi di incontro con la danza contemporanea. Quindi avevo visto le tue pubblicazioni, abbiamo guardato la lezione¹³

¹³ Simona si riferisce al video della lezione-spettacolo di *bharata natyam* che Alessandra Pizza e io organizziamo in teatri e sedi universitarie. Nella lezione-spettacolo il pubblico viene condotto alla progressiva

di Alessandra [Pizza¹⁴], quindi ho cominciato ad addentrarmi dentro questa dimensione di pratica e anche di antichissimo rigore, perché lo percepisci subito. Però ho detto «No, adesso l'atto pratico...» volevo avere un'esperienza tangibile, diretta. E volevo vedere come [l'insegnante] si relazionava con dei bambini in questa pratica, perché [è] rigorosissima, perché è un codice di rappresentazione esterna estremamente severo. Quindi volevo capire se questa severità e questo approccio venivano mantenuti tali anche con dei bambini, visto che poi ho dovuto anche io avvicinarmi, con gli elementi della danza contemporanea, a loro. Quindi volevo capire con che tipo di rigore potevo affrontare questo tipo di incontro. E quindi, appunto, conoscenza mia e anche [l']approccio con la giovane età soprattutto mi interessava comprendere (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Indubbiamente se la coreografa non avesse preso questa decisione, sarebbe stato compito mio suggerirla, ma in questo caso, come in molti altri nel corso della produzione di *Lotus*, le scelte di Simona si sono rivelate quanto mai orientate a una sistematica reciprocità.

Fig. 1. Lezione di danza *bharata natyam* (fotografia di Luca Del Pia)

Alla lezione di *bharata natyam* è seguita una lezione di danza contemporanea tenuta da Simona, alla quale Sharmini ha deciso di partecipare, avviando in tal modo un rapporto di collaborazione che si è poi sviluppato nel corso dei giorni successivi e che si è protratto per tutta la durata del progetto:

L'abbiamo detto tante volte: è stata sorprendente la sua [di Sharmini] immediata apertura, ad esempio, ad entrare in dialogo, dal primo giorno di lavoro insieme. Lei ha partecipato alla mia lezione, ovvero si è buttata nel vuoto, perché non poteva sapere esattamente cosa io avrei proposto. So che aveva mostrato dei video alle ragazze – che poi me l'hanno detto – per cui ha fatto un piccolo salto nell'immaginario della danza contemporanea, però, insomma, dal vedere, quindi anche vedere cose che, come mi hanno detto [le ragazze] «No, erano strane, erano difficili...» a decidere di partecipare immediatamente in mezzo alle ragazze, quindi esattamente come una di loro... Mi ha molto sorpreso, soprattutto [questo] ha permesso un'immediata relazione, un dialogo immediato, cioè ha proprio... Davvero penso di doverla ringraziare moltissimo per questo perché ci doveva essere anche un momento di... un primo impatto, un primo ghiaccio da rompere. In realtà con questo suo atteggiamento ha permesso immediatamente di entrare in un dialogo, di trovarci nello stesso territorio. Quindi questo è stato sicuramente l'elemento sostanziale e la nota principale con cui dare [il] via al percorso. Io mi sono trovata benissimo, nel senso che la sua apertura è rimasta poi tutto lungo il suo cammino, perché appunto, sì, nell'entrare, nel cercare di apprendere elementi del linguaggio della danza contemporanea, ma anche nell'osservazione, un tratto dopo l'altro, delle pratiche che facevamo, delle prime sezioni anche di coreografia dove magari anche timidamente a volte, non so... io segnalavo qualcosa che secondo me non funzionava, mi giravo e lei aveva quell'espressione che diceva «È vero, non funziona» (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Fig. 2. Lezione di danza contemporanea (fotografia di Luca Del Pia)

comprendimento del vocabolario gestuale di quest'arte coreutica, sia attraverso la spiegazione delle espressioni del viso e delle *mudra*, sia grazie alla narrazione delle trame delle coreografie.

¹⁴ Formatasi come ballerina classica, si laurea in Storia Orientale all'Università di Bologna, con una tesi dedicata alle divinità danzanti della mitologia indiana. Da qui ha inizio il suo interesse per il *bharata natyam*, che studia in Italia e in India (tra i suoi insegnanti vi sono Nuria Sala Grau, P.T. Narendran, Win Thang, Leela Samson e C.V. Chendrasekhar). Nel 2008 entra a far parte della compagnia ArtemisDanza di Monica Casadei, sperimentando così altri linguaggi coreutici. Nel 2016, con la compagnia statunitense Dakshina/Daniel Phoenix Singh Dance Company, si è esibita in Europa e in alcuni tra i più importanti teatri dell'India. Dal 2003 tiene corsi, seminari e lezioni-spettacolo di danza *bharata natyam* in Italia e all'estero.

Simona, a sua volta, ha in seguito preso parte a una delle lezioni di *bharata natyam* tenute da Sharmini, sperimentando le dimensioni del *learning by doing* e della “partecipazione osservante”, aspetti centrali del lavoro antropologico in contesti performativi. Per la danza vale infatti quanto scrive Loïc Wacquant a proposito della boxe: «Comprendere l’universo della boxe esige di immergersi in prima persona, di farne apprendistato [...]». L’apprendimento sul campo è condizione indispensabile per una conoscenza adeguata dell’oggetto» (2002: 60-61).

Fig. 3. Lezione di danza contemporanea (fotografia di Luca Del Pia)

C.: Ecco, in questo senso tu hai usato una parola che noi antropologi usiamo molto, cioè hai detto che sei diventata apprendista.

S.: Sì, sì, apprendista [...]. Ho partecipato a questa sua lezione e quindi il mio apprendistato è stato – come dire – mostrare a lei che... esattamente quello che lei aveva fatto ed esattamente quello che io intendevo fare e quindi [mi sono detta]: «Ok, entriamo in questa dimensione di dialogo paritetico». Poi che [cosa] è successo: il mio apprendistato è stato motivo, anche per le ragazze che mi conoscevano poco, di... – anche in questo caso – di un dialogo su un territorio comune. Infatti, alcune di loro, specialmente la ragazza di Genova più grande, Achila, mi ha corretto in continuazione, proprio lei si prendeva la responsabilità. Ogni volta che Sharmini proponeva qualcosa, lei me lo proponeva, me lo traduceva, mi correggeva. Quindi, insomma, tutto quello che poteva essere un [pensiero di Achila:] «Ok, arriva la danza contemporanea, arriva un’insegnante, una coreografa che non conosciamo... va bene, sì, però poi io posso consigliare a lei e, appunto, aiutarla ad apprendere qualcosa che io conosco prima di lei». Questo è stato importante (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Grazie ad Achila, una delle ragazze più grandi, Simona sperimenta «l’apprendimento mimetico per approssimazione felice», del quale ci parla Leonardo Piasere, nel quale «[s]i impara ottenendo il consenso, da parte di coloro che si imita, che quello che si fa va bene, o quasi» (Piasere 2002: 165). E proprio la presenza di ragazze grandi in un gruppo di bambine ha rappresentato una caratteristica peculiare di tutto il percorso. Se nel tempo si è rivelata strategica per la gestione del lavoro (cfr. *infra*), all’inizio l’eterogeneità del gruppo sembrava costituire più un problema che non una risorsa. Nei primi giorni, infatti, le ragazze avevano in genere mostrato una certa resistenza all’apprendimento di una tecnica nuova e in parte poco decifrabile; progressivamente abbiamo però assistito a un declino dello scetticismo, probabilmente anche in virtù del riconosciuto rigore necessario all’apprendimento della danza contemporanea, nonché al progressivo instaurarsi di un sentimento di fiducia nei confronti dell’insegnante. A proposito della differenza di approccio delle bambine e delle ragazze Simona spiega:

Chiaramente la differenza è sostanziale... con le bambine c’è un’empatia immediata dettata dal fatto che... una volta compreso che non c’è una ragione di rigidità da parte mia, quindi dopo i primi sorrisi, le prime parole... è stato abbastanza immediato. Per quanto riguarda Genova soprattutto, i primi giorni, per me è stato importante calarmi in una dimensione fisica che potesse includere alcune loro esigenze, magari non manifestate nel *bharata natyam*, per chi lo praticava, però vicine alla loro possibilità, alla loro possibilità del corpo, alla loro animalità, no? Che a otto, nove, dieci, undici, sedici anni è ancora forte. Poi magari prende altre modalità, però fino a quell’età lì è forte quindi la pratica – non so – di un rapporto con la gravità, di andare al suolo, di sentire il corpo come hanno scritto nei disegni¹⁵ «Liberato, fluido... sì, devi avere le geometrie, sì però poi fai tutte le cose con quel movimento, no?» [Cosi] hanno scritto. E quindi ho percepito da subito quel loro... questa empatia forte, fortemente fisica e quindi

¹⁵ Avevo chiesto alle bambine e alle ragazze di descrivere, con disegni o parole, le loro impressioni sulla pratica del *bharata natyam* e della danza contemporanea.

immediata. [...] [Le ragazze più grandi], per la loro forma mentis, per la loro età e per la loro anche maggiore pratica nel *bharata natyam*, alcuni elementi che portavano il rapporto con il proprio corpo e con l'azione... di maggior rottura sono stati percepiti inizialmente con un po' più di rigidità. Ad esempio, abbiamo avuto anche – poi i nostri disegni sono stati rivelatori – in un paio di disegni, in uno in particolare, una ragazza aveva manifestato un po' di malessere. Non era subito nelle sue corde trovarsi a praticare... soprattutto sentirsi con il proprio corpo in una dimensione destrutturata rispetto a elementi più noti, quindi ci è voluto un po' più di tempo, ma quando dico un po' più di tempo significa che abbiamo fatto tre giorni di lavoro a Genova e alla fine del terzo giorno, dialogando con loro, già si era capito che questa cosa poteva avere un suo cammino. Infatti, due delle ragazze che avevano più resistenze poi di fatto hanno invece voluto partecipare e l'altra sera, a Pistoia, erano quelle che dicevano «Non può finire qua» (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Fig. 4. Bambine e ragazze realizzano disegni e testi scritti riguardanti il *bharata natyam* e la danza contemporanea (fotografia di Luca Del Pia)

La presenza di interpreti di età diversa sul palcoscenico è stata apprezzata anche dagli spettatori. Scrive ad esempio Velu Prabhakar Kumaravel, del Tamil Nadu (India meridionale), studente di ingegneria delle telecomunicazioni all'università di Bologna¹⁶:

The project *Lotus* considers the idea of fusing *bharata natyam*, the classical dance of Tamils with contemporary dance, which, in my opinion, seemed to work really well. [...] As I grew in a country like India, I personally believe that diversity is always a strength. The team of the project has girls of different age groups, which added to the beauty. I think it was the most challenging part as well (comunicazione personale, 18 luglio 2017).

Essendo l'obiettivo del progetto quello di realizzare una composizione coreografica che intrecciasse i due stili coreutici, a Sharmine è stato chiesto di far danzare alle bambine e alle ragazze alcuni brani del loro repertorio. Ciò è stato accompagnato dall'interrogativo sulla liceità di utilizzare in modo non canonico un patrimonio coreutico del quale si conosceva la sacralità, e anche in questo caso la consulenza antropologica è servita a chiarire che la modalità più opportuna per sciogliere il dilemma era chiedere direttamente all'insegnante:

Già osservando la lezione di Alessandra [Pizza], dove ha mostrato quattro o cinque danze del repertorio... osservandole e anche capendo quanto contenevano di quella danza, quindi quanto potevano palesare immediatamente l'antico linguaggio, ma anche la risonanza nella contemporaneità di quella tecnica e di quel linguaggio [...]. Quindi avevo già pensato, sin dall'origine della lezione, che mi sarebbe piaciuto utilizzare alcuni elementi delle loro danze di repertorio. Proprio per consolidare ulteriormente il dialogo con la contemporaneità. Io credo fortemente che non ci possa essere un dialogo con la contemporaneità se non si mette in gioco la tradizione, cioè quello che è un linguaggio depositato. Questo è il metodo che applico al mio percorso nell'ambito della danza contemporanea e quindi, a maggior ragione, ci tenevo molto a questo, a poter riprendere e utilizzare... Chiaramente, ecco, ad esempio mi preoccupava molto il fatto che pensavo che le avrei recuperate, magari che però non le avrei rispettate [enfasi], per esempio, in tutta la loro durata. Oppure potevo magari immaginare che potevano essere recuperate ma magari la disposizione dello spazio non era la medesima – infatti ti ho chiesto all'inizio e poi l'abbiamo chiesto molto anche a Sharmine – se poteva essere irrispettoso modificarne queste dimensioni, perché può essere vista... «Questa deve

¹⁶ Anche per quanto riguarda i contributi degli spettatori – così come per l'intervista a Simona Bertozzi – occorre avanzare una cautela metodologica. I testi raccolti sono stati richiesti a persone che conoscevo direttamente, mentre nel caso dello studente Velu Prabhakar Kumaravel, questi, al termine dello spettacolo, mi aveva avvicinato per commentare positivamente il lavoro e chiedere informazioni sul progetto, e in seguito mi ha inviato una email con alcuni commenti.

iniziare e finire così se no non la possiamo portare, non la possiamo presentare» (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Sharmini non ha posto limiti all'utilizzo del repertorio "classico", permettendo di integrarlo nella composizione finale e suggerendo soluzioni coreografiche. Ha inoltre proposto un'altra forma coreutica considerata una danza folk, il *kuttu*¹⁷, nonché brani del repertorio riferiti alla commemorazione dei combattenti caduti delle LTTE¹⁸ che hanno trovato spazio nelle "restituzioni" effettuate a Bologna e a Pistoia.

Ai tre giorni di laboratorio a Genova sono seguiti nove giorni di lavoro a Bologna (29 giugno – 7 luglio 2017, inclusivi delle date degli spettacoli), nei quali si è progressivamente costruita la coreografia grazie a un lavoro serrato, con una media di sei-sette ore al giorno di permanenza in sala danza. Rammenta Simona:

Io non ricordo di aver trascorso sei-sette ore in sala continue con gli altri gruppi come ci è accaduto con questo gruppo di ragazzine [...]. La presenza di ragazze più grandi qui mi ha molto aiutato nei momenti in cui magari giustamente ci si stancava o le informazioni erano troppe o l'insofferenza perché erano tante ore che io chiedevo delle cose... E mi rendo conto di aver richiesto molto e concentrato in poco tempo qualcosa che di solito nasce in più tempo. La presenza delle ragazze grandi ha molto aiutato in questo senso perché ogni tanto, appunto, le richiavano all'ordine perché [si] sentivano comunque più forti anche loro [le piccole] di fianco alle ragazze più grandi anche per – come dire – emulazione [enfasi], no? E questo per esempio negli altri gruppi di adolescenti con cui ho lavorato non c'era (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Le tre rappresentazioni all'aperto svoltesi nell'ambito della manifestazione Bologna Estate hanno concluso il periodo della permanenza del gruppo a Bologna. Il 6 ottobre la performance è stata realizzata in teatro, a Pistoia, nell'ambito del Premio MigrArti 2017. Se inizialmente si è configurata come un aiuto diretto a Simona (nel fornirle materiali, supporto nella comunicazione, indicazioni sul repertorio tamil), la consulenza antropologica ha progressivamente coinvolto tutti i soggetti inseriti nel progetto. Da un lato è stata determinante nel considerare le esigenze, non direttamente riconducibili alla danza, dei genitori e delle partecipanti, ad esempio riguardo al cibo. Dall'altro ha garantito un confronto continuo con i componenti dell'associazione Nexus (Marcello Briguglio, project manager, e Beatrice Capitani, organizzatrice e amministratrice) e con gli altri professionisti coinvolti, con i quali si sono tenuti incontri periodici per riflettere sull'avanzamento del lavoro. Un dialogo serrato è stato sviluppato con Luca Del Pia sulle modalità di interazione con le danzatrici: al fotografo e operatore video ho segnalato ad esempio la necessità di non toccare le ragazze nel momento in cui si dovevano posizionare per gli scatti, e anche l'importanza di concordare quali fotografie fossero considerate accettabili dalle partecipanti¹⁹. Con Luca del Pia abbiamo poi a lungo discusso dei contenuti del video promozionale e del video di 20 minuti che ha documentato l'intero percorso.

Occorre segnalare che quella per l'associazione Nexus è stata una consulenza "facile", nel senso che tutti i soggetti coinvolti – da Simona, a Sharmini, ai genitori, alle bambine

¹⁷ Alcuni insegnanti di *bharata natyam*, diversamente da Sharmini, ritengono non opportuno insegnare il *kuttu* (stile coreutico caratteristico oggi dei territori dello Sri Lanka orientale) proprio per la sua caratterizzazione come danza folk (sull'opposizione tra *bharata natyam* e *kuttu* cfr. Natali 2013).

¹⁸ Si tratta di coreografie nelle quali vengono narrate le vicende della guerra civile; al fine di potere narrare un conflitto contemporaneo sono state inventate nuove *mudra* che sono assenti dal repertorio classico (es. "elicottero", "fucile", "manette") (cfr. Natali 2015).

¹⁹ Ovviamente abbiamo raccolto le liberatorie, le quali, trattandosi di minori, sono state firmate dai genitori.

e alle ragazze, allo staff organizzativo e ai professionisti – hanno mostrato una grande disponibilità al confronto e all’ascolto e, anzi, nelle riunioni periodiche sono stata continuamente sollecitata a esprimere un parere sull’andamento del lavoro e a manifestare dubbi e perplessità che potevano venirmi da uno “sguardo antropologico”, riconosciuto come fondamentale. Gli incontri hanno innescato riflessioni sulla centralità di pratiche comuni all’attività coreutica e a quella antropologica, quali l’ascolto, l’immersione, la partecipazione/osservazione, la scrittura (etnografica e coreografica), l’apprendistato, l’incorporazione, la risonanza.

Non potendo in questa sede approfondire tutte le implicazioni delle correlazioni individuate, mi limiterò ad illustrare il caso del concetto di risonanza per la sua valenza peculiare in una consulenza riguardante un’attività performativa di provenienza indiana. In ambito antropologico il termine risonanza è stato introdotto dall’antropologa norvegese Unni Wikan (1992, 2013) per tradurre la nozione balinese di *keneh*, la capacità di andare “al di là delle parole” per comprendere le forze motivazionali degli individui: «la risonanza assomiglia ad attitudini che noi potremmo definire simpatia, empatia o *Verstehen*» (Wikan 1992: 465). Per coloro che si occupano di espressioni artistiche dell’Asia meridionale il concetto di risonanza (sanscrito *dhvani*) è connesso all’idea, presente in alcune tradizioni di pensiero relative all’estetica, che la fruizione di un’opera d’arte avvenga proprio grazie alla possibilità di andare oltre i significati letterali e metaforici veicolati dal linguaggio – ossia grazie alla possibilità di andare “al di là delle parole” – e che ciò valga sia per la poesia sia per il teatro, ambito nel quale è compresa la danza. Obiettivo primario di uno spettacolo di *bharata natyam* è, infatti, indurre nello spettatore l’appropriato stato d’animo “stabile” (*sthayibhava*), condizione dell’insorgere nello spettatore del *rasa*. Il termine sanscrito *rasa* (lett. “sapore”, “succo”), designa, in tutte le tradizioni indiane, il piacere estetico (Pollock 2016). Si tratta di una condizione emotiva che riguarda sia l’interprete dell’esecuzione sia lo spettatore. In quest’ultimo il godimento estetico si sviluppa solo se vi è una competenza adeguata:

Il *rasa* non può essere esperito da colui che non è culturalmente iniziato, poiché la conoscenza e le abilità culturali, nonché la memoria sociale, sono legati in modo complesso a questa esperienza. Per i membri del pubblico culturalmente iniziato (i *rasika*) l’esperienza del *rasa* è un viaggio per la coltivazione dello stato emozionale della suprema auto-realizzazione – la beatitudine divina (Chakravorty 2004: 9).

Caratteristica peculiare del *rasa* è infatti la sua qualità universale, non soggettiva, non limitata all’esperienza ordinaria della danzatrice e del fruitore dell’opera. Ciò che lo spettatore “assapora” è un sentimento impersonale:

[È] un’identificazione [tra spettatore e attore che] si intende relativa, in quanto l’attore è tenuto ad esprimere i suoi sentimenti e lo spettatore a viverli: ma i due si fondono in quanto lo spettatore sperimenta i modi che quello impersona nella loro universalità (*sadharanibhava*), cioè al di fuori dello spazio e del tempo, oltre ogni individualità: onde l’immagine [nel testo] estetica si ravvicina all’immagine mistica, con questa differenza che questa appartiene a un livello più alto (Tucci 1957: 552).

Nel *Natyasastra*²⁰ – il primo trattato a descrivere in modo dettagliato e rigoroso il codice espressivo della danza – vengono individuati quattro *rasa* fondamentali e quattro

²⁰ Redatto in sanscrito, il *Natyasastra* è un’opera attribuita al mitico Bharata e le sue parti più antiche risalgono probabilmente al I secolo d.C.

secondari²¹. A questi otto *rasa* il filosofo del X-XI secolo Abhinavagupta aggiunge il *santarasa*, il sentimento della pacificazione e della quiete, caratteristico dello stato di asceti, fine ultimo dell'essere umano. Nella concezione estetica indiana i nove *rasa* (amore, collera, coraggio, avversione, gioia, dolore, stupore, terrore, quiete) vengono messi in scena dalla danzatrice per essere colti nella loro universalità, e l'interprete diviene dunque uno strumento dell'assaporamento del sentimento.

Negli incontri che si sono susseguiti nel corso del progetto abbiamo riflettuto sulle implicazioni che tale concezione estetica aveva anche per quanto riguardava la danza contemporanea, anch'essa una forma artistica centrata sulla capacità, sia da parte del danzatore, sia da parte dello spettatore, di andare "al di là delle parole", e come tale attitudine fosse la stessa che caratterizzava il lavoro dell'antropologo.

Se quanto illustrato finora per la collaborazione con la committenza era connesso a competenze antropologiche derivanti dalle mie conoscenze della cultura tamil srilankese e delle sue espressioni artistiche, è importante sottolineare che un'altra parte della consulenza si è fondata invece su competenze diverse, derivanti dalla mia esperienza di praticante e insegnante di danza. Allo "sguardo antropologico" si è sovrapposto quello che potremmo definire uno "sguardo coreutico": il lavoro laboratoriale è stato sempre considerato anche nella sua dimensione di possibile realizzazione coreografica, e anche in questo caso il confronto con Simona e Sharmini è stato costante. In molti casi insieme abbiamo valutato quale fosse il materiale da inserire nella performance finale, quali le interpreti più adatte per un determinato ruolo, quali i costumi più appropriati. Devo riconoscere, a rischio di apparire stucchevole, che sotto questo profilo l'intesa è stata sorprendente, poiché tutte e tre operavamo le stesse scelte. Interpellata sull'utilità della consulenza antropologica, Simona mette in luce in questi termini l'apporto alla realizzazione del lavoro:

Non avrei potuto creare ed arrivare [ad avere] un dialogo verbale e fisico per tante ore con un gruppo così eterogeneo, la cui pratica con la danza contemporanea era inesistente – e non parlo di movimenti virtuosi, ma anche solo di collocarsi nello spazio in un certo modo, di tenere l'ordine di un certo tipo – e questo grazie anche, [anzi] grazie soprattutto alla capacità in diretta sul campo che tu hai avuto di intervenire e dialogare, molto spesso molto meglio di me, che ero piena di idee, di pensieri, di cose da fare, quindi riuscire ad afferrare la matassa in quel momento e ri-coordinare la dimensione del dialogo e anche del lavoro. Il lavoro porta anche la mia firma, però di fatto non sarebbe potuto nascere senza questa capacità proprio sull'atto pratico, sul campo, di riprendere il bandolo della matassa quando era il momento giusto, e andava fatto e questo lo comprendevi perfettamente mentre a me sfuggiva... spesso (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

Infine, anche a progetto ultimato, la consulenza antropologica è stata determinate nel valorizzare, all'interno del video promozionale, il contributo di Sharmini.

Fig. 5. Momento organizzativo (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 6. Momento organizzativo (fotografia di Luca Del Pia)

²¹ Si tratta di *sringara*, il sentimento amoroso-erotico; *raudra*, il sentimento furioso; *vira*, il sentimento eroico; *bibhatsa*, il sentimento odioso. Da questi *rasa* principali derivano i quattro corrispettivi *rasa* secondari: *hasya*, il sentimento comico; *karuna*, il sentimento patetico; *adbhuta*, il sentimento meraviglioso; *bhayanaka*, il sentimento del terribile.

Il ruolo pubblico dell'antropologia

Esaminate per sommi capi le modalità del rapporto con la committenza, passiamo ora a domandarci: quali sono le ricadute di *Lotus* in termini di antropologia pubblica?

Mi pare che questo progetto abbia veicolato molte delle istanze che, nell'ambito dell'antropologia della danza, sono sempre state al centro del dibattito disciplinare. Credo anzi si possa affermare che l'antropologia della danza, fin dalla sua nascita negli anni Sessanta – e in parte anche in precedenza²² – abbia avuto in moltissimi casi proprio una vocazione di antropologia pubblica. La critica alla dicotomizzazione tra danza euro-americana e altre forme coreutiche, la decostruzione degli stereotipi relativi alle danze “altre” e la denuncia dell'impostazione evoluzionistica dei manuali di storia della danza, lungi dall'essere confinate a discussioni tra addetti ai lavori, sono state proposte a un pubblico più ampio e a specialisti di altri settori, a volte nella forma di vere e proprie provocazioni (si pensi ad esempio all'articolo del 1969 *An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance* di Joann Kealiinohomoku, che ebbe una notevole risonanza).

Esaminando *Lotus*, vedremo ora come alcune delle istanze sopra menzionate siano state recepite dal progetto fin da quando è stato concepito e come altre siano state veicolate in corso d'opera. Le ricadute di *Lotus* hanno riguardato ovviamente il pubblico che ha potuto assistere agli spettacoli a Bologna e a Pistoia, ma anche, in larga misura, tutti i soggetti coinvolti nella sua realizzazione.

Fig. 7. Le ragazze indossano le cavaliere (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 8. Le bambine provano una sequenza di danza contemporanea (fotografia di Luca Del Pia)

Innanzitutto il progetto *Lotus* ha permesso di valorizzare una pratica coreutica, il *bharata natyam*, che i migranti tamil considerano, insieme alla lingua, rappresentativa della loro cultura (e infatti i bambini tamil frequentano settimanalmente corsi di lingua e di danza per un uguale numero di ore). Nelle parole dei parenti delle interpreti ritorna spesso la soddisfazione rispetto all'opportunità di fare conoscere un patrimonio sostanzialmente invisibile:

La nostra cultura, la nostra danza *bharata natyam* è una cosa bellissima. Questa sta diventando famosa anche in Italia e noi siamo contente. Mi è veramente piaciuto. Questa è una danza molto antica e riguarda la nostra cultura. In altri paesi, America, Australia, London... le loro danze sono famose, c'è sempre qualche recita, programma... Invece la nostra non è così famosa in Italia (intervista alla madre di Keerthana, 2 luglio 2017).

Sono contenta di aver visto i bambini in Italia danzare per le canzoni italiane. Nonostante non capissi la lingua, tramite i loro gesti e le espressioni ho compreso quel che volevano esprimere, sono molto contenta. Inoltre c'è stata anche la danza in tamil [la danza *bharata natyam*] e gli italiani l'hanno ammirata, sono felice di questo. Spero che i bambini continuino ad accrescere così il loro senso artistico (intervista alla nonna di Laxsika, 7 luglio 2017).

²² La danzatrice e antropologa Katherine Dunham, ad esempio, viene oggi considerata un'esponente *ante litteram* dell'antropologia pubblica poiché già negli anni Trenta del Novecento aveva portato il sapere antropologico fuori dall'accademia e ne aveva fatto uno strumento di trasformazione sociale (Chin 2010, Banks 2012, Osumare 2005).

È una bella occasione questo progetto, perché si uniscono due mondi diversi, quindi anche la nostra lingua, la nostra cultura, il tamil, viene fatta conoscere a persone che magari non l'hanno mai conosciuta (intervista alla madre di Vaishnaavy, 4 luglio 2017).

Fig. 9. Sharmini perfeziona alcuni movimenti di *kuttu* (fotografia di Luca Del Pia)

Il progetto ha permesso inoltre di rendere evidente la ricchezza della tecnica di uno stile coreutico il quale, benché diverso da una forma ascrivibile alla tradizione euro-americana, non per questo può essere considerato meno complesso dal punto di vista dell'esecuzione e dell'interpretazione. *Lotus* propone infatti una concezione dell'incontro tra pratiche coreutiche nei termini di un arricchimento reciproco su un piano di parità: la visione dello spettacolo innesca riflessioni sulla ricchezza del patrimonio artistico dei migranti e sulla sua permeabilità in occasione di un incontro con altre forme d'arte, combattendo quindi lo stereotipo della fissità delle forme coreutiche altre e mostrandone il dinamismo.

Fig. 10. Sharmini perfeziona alcuni movimenti di *bharata natyam* (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 11. Sharmini perfeziona alcuni movimenti di *bharata natyam* (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 12. Simona perfeziona alcuni movimenti di danza contemporanea (fotografia di Luca Del Pia)

Osserva una giovane spettatrice: «Il tema dell'integrazione non è proposto in modo forzato e/o pressante, ma viene fuori in modo naturale e porta a capire come culture così diverse possano essere arricchite l'una dall'altra» (Matilde, 18 anni, comunicazione personale, 15 luglio 2017). Alessandra Pizza, insegnante di *bharata natyam*, osserva:

Lo spettatore viaggia quindi in una dimensione temporale particolarissima, in cui i suoni tradizionali indiani (*sollukuttu*, cavigliere, *shloka* dedicato al dio Shiva e le battute dei piedi a terra) si sposano perfettamente con la canzone italiana amata dai giovani di oggi. L'esperimento è meraviglioso: simbolicamente e artisticamente apre molte finestre di dialogo tra le varie culture che si ritrovano a vivere insieme e a confrontarsi in un momento storico così complesso e per certi versi così cinico (comunicazione personale, 20 luglio 2017).

Fig. 13. Le ragazze provano una sezione di *bharata natyam* della coreografia (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 14. Prove della coreografia finale in sala danza (fotografia di Luca Del Pia)

Lotus è stato concepito anche per favorire un ampliamento degli orizzonti di ricerca artistica in presenza di stimoli provenienti da tradizioni diverse da quella europea, non nei termini di un'acquisizione necessaria a una subentrata sterilità creativa, bensì nell'ottica di un arricchimento derivante dalla consapevolezza che – come le antropologhe della danza hanno sempre sottolineato, fin dalla nascita della disciplina – diverse concezioni del corpo e dello spazio portano inevitabilmente a un ripensamento delle categorie di riferimento. Si tratta di una sorta di “giro lungo della danza” che è testimoniato dalle parole della committente, con la quale abbiamo ampiamente ragionato sulle modalità di percezione dello spazio nell'ambito di una tecnica coreutica proveniente da un altrove poco conosciuto. Spiega Simona Bertozzi:

Ci sono tutta una serie di elementi, di segni, di modalità geometriche compositive nella loro – posso dire – anche frontalità che noi usiamo molto poco nella danza contemporanea, che in realtà – come la percepiscono loro – non è una reale frontalità. Noi quando siamo frontali siamo veramente bidimensionali, che è veramente poco interessante, a meno che non lo scegli come metodo coreografico che deve essere così, invece la loro capacità – me lo faceva notare proprio Marcello [Briguglio] – è [che] loro sono frontali, ma sentono così tanto l'alto e il basso e tutto quello che arriva... come lo spazio lavora intorno alla loro figura che rende questa frontalità fortemente tridimensionale. Questo mi ha molto affascinato. Quindi, il loro prendere il peso nella discesa, però sentire le aperture laterali. È come se continuassero ad abbracciare lo spazio da dietro ad avanti nel loro movimento. Questo mi piace molto. Io lavoro di rado sulla frontalità pur creando nei lavori delle situazioni più statiche. Penso e mi è già successo in questi ultimi giorni di avere dei momenti in cui mi tornava quella loro dimensione di percepire lo spazio intorno alla staticità, che la rende fortemente tridimensionale (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017).

D'altro canto anche Sharmini ha immaginato di potere attingere a un diverso repertorio: «Mi interessa molto perché ho scoperto, ho conosciuto nuove danze, diverse dalla nostra. Magari nel futuro, quando insegnerò una danza, potrò mettere anche dei passi di danza contemporanea» (intervista a Sharmini Kavithasan, 4 luglio 2017).

Fig. 15. Pittura delle mani nello stile del *bharata natyam* (fotografia di Luca Del Pia)

Infine nel progetto *Lotus* vi è stata la volontà di produrre informazione su una guerra civile lontana e dimenticata: grazie alla conferenza che seguiva gli spettacoli, il pubblico è venuto a conoscenza del conflitto che si è consumato nello Sri Lanka e della condizione dei tamil nel loro paese d'origine e nella diaspora. Spiega una delle giovani danzatrici, esprimendo un parere condiviso anche dalle altre ragazze: «È stata una grande opportunità per noi ragazze, appunto, per imparare la danza contemporanea e per dimostrare a coloro che non conoscevano l'esistenza del *bharata natyam* e, appunto, di parlare del genocidio, che molti di noi... molti degli italiani non sanno proprio di che cosa si tratti» (intervista a Keerthana, 2 luglio 2017). Giovanni Azzaroni, docente di Teatri orientali all'Università di Bologna, sottolinea:

Una presenza artistica di notevole valore estetico, un orgoglioso atto di rivendicazione politica. Giovani e brave, le giovani tamil sono state maestre per gli spettatori, che hanno apprezzato l'aspetto performativo dell'evento in maniera dialettica, perché chiedendosi che cosa significhi danzare il *bharata natyam* oggi a Bologna si sono anche sicuramente posti il problema di cosa significhi salvare una cultura dalla distruzione e dalla polvere dell'oblio. Chi scrive è molto grato e riconoscente per questa lezione di vita, che ha saputo coniugare al piacere estetico una motivazione profonda di valore sociale, quella cioè della consapevolezza che il futuro può essere costruito solamente partendo da un consapevole passato (comunicazione personale, 10 luglio 2017).

Fig. 16. Prove dello spettacolo nel cortile di palazzo Poggi (Bologna, 5 luglio 2017) (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 17. Spettacolo nel cortile di Palazzo Poggi (Bologna, 5 luglio 2017) (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 18. Prove dello spettacolo nel cortile del Museo Civico Medievale (Bologna, 6 luglio 2017) (fotografia di Luca Del Pia)

Se quelle descritte finora erano le ricadute del progetto esplicitamente ricercate e auspiccate, sono state invece le conseguenze impreviste di *Lotus* a sorprenderci

maggiormente. Come sempre accade, un progetto che prevede processi di collaborazione e di co-costruzione riserva sorprese e, anzi, in un certo senso potremmo dire che gli esiti impreveduti rappresentano una parte attesa di ogni progetto così concepito.

Tra gli effetti non previsti, ma prevedibili, di *Lotus* vi è stato ad esempio lo stabilirsi di relazioni tra ragazze e donne tamil di città diverse. Come testimonia la madre di una delle bambine, che ha desiderato lasciarci un testo in tamil a commento del percorso, «Tramite questo progetto abbiamo avuto la possibilità di conoscere le allieve e i genitori di altre città e ciò ci ha resi molto felici». Achila, una delle ragazze di Genova, spiega: «Mi è piaciuta molto questa opportunità, perché abbiamo potuto spendere tantissimo tempo insieme alle altre ragazze. Ci sono molte ragazze da molte città e ho potuto fare nuove amicizie» (intervista ad Achila, 2 luglio 2017). Più in generale è stata molto apprezzata dalle partecipanti l'opportunità di condividere spazi di socialità con altri tamil e con gli italiani, come sintetizza la madre di una delle bambine:

È molto bello. Non solo proprio un unico paese, una cultura... si può mischiare anche... per non pensare che solo noi in Sri Lanka... solo noi [possiamo] fare [le] nostre cose... [Possiamo fare] anche altre, nuove esperienze... Abbiamo mangiato insieme con voi, viaggiato, parlato, tutta una nuova esperienza, pure [per] i bambini (intervista alla madre di Laxsika, 7 luglio 2017).

Fig. 19. Spettacolo all'interno di una sala del museo di arte moderna MAMbo (Bologna, 7 luglio 2017) (fotografia di Luca Del Pia)

Fig. 20. Spettacolo all'interno di una sala del museo di arte moderna MAMbo (Bologna, 7 luglio 2017) (fotografia di Luca Del Pia)

La ricaduta davvero sorprendente di *Lotus* è stato però il progressivo erodersi, da parte delle partecipanti, della percezione della differenza tra il *bharata natyam* e la danza contemporanea. Scelti proprio a ragione della loro profonda diversità, i due stili di danza, a una conoscenza ravvicinata e approfondita, si sono rivelati – in perfetta coerenza con un approccio dell'antropologia della danza che guarda al materiale coreutico come a una modalità espressiva traducibile e comunicabile – molto più simili di quanto si fosse immaginato, al punto che «tutte queste differenze sono diventate veramente minime, tant'è che appunto si è creato veramente un territorio d'incontro fervido, che ancora secondo me ha dato solamente una parte di quello che poteva dare» (intervista a Simona Bertozzi, 26 ottobre 2017). A innescare le riflessioni su queste somiglianze è stata Sharmini, la quale – preparando il discorso per la conferenza post-spettacolo – aveva voluto sottolineare quanto l'esposizione a una tecnica nuova avesse richiamato le concezioni presenti nello stile da lei praticato. Nell'intervista Sharmini riassume quanto osservato:

Il *bharata natyam* è un'arte divina. Prima di iniziare a ballare il *bharata natyam* facciamo la venerazione. Nella danza contemporanea ci sono esercizi che partono dalla testa ai piedi e parte facendo la venerazione come noi. Nel *bharata natyam* esistono diverse espressioni – *bhavam*, *ragam* e *thalam* (espressioni del viso, musica e ritmo) – così anche nella loro danza [contemporanea] ci sono queste cose, ma vengono espresse diversamente. Come il *bharata natyam* è un'arte divina, anche loro [i danzatori contemporanei] tramite i movimenti del corpo rappresentano la natura. Così come nel *bharata natyam* sono importanti le espressioni, il ritmo e le *mudra*, anche nella danza contemporanea si usano delle *mudra*, ma in una maniera diversa (intervista a Sharmini Kavithasan, 5 luglio 2017).

Anche dalla descrizione che di *Lotus* viene fornita sulla pagina dell'associazione Nexus emerge chiaramente come alla fine del progetto la constatazione della somiglianza tra i due stili coreutici prevalga ormai sulla considerazione della loro differenza, anche in virtù di quanto emerso attraverso le riflessioni condivise su una concezione estetica, quella indiana, che assegna grande importanza alla capacità di cogliere la dimensione universale di ciò che è espresso a livello individuale:

Lotus pone le sue basi progettuali nella possibilità di creare un dialogo tra la danza *bharata natyam*, la danza classica indiana fortemente rappresentativa della cultura tamil e il vocabolario della danza contemporanea occidentale, proponendo delle modalità di ibridazione dei rispettivi codici tecnici. [...] In entrambe le modalità, ciò che ne genera e fa sprigionare la bellezza, la grazia, è la capacità di tradursi in un movimento che prescinde dalla singolarità, che non racconta l'individuo, ma che va di corpo in corpo in una pluralità che tende all'universale. [...] Per il *bharata natyam* le *mudra* possono raccontare ogni cosa, terrestre e divina. Nella danza contemporanea occidentale, l'impiego anatomico nella sua possibilità multi-vettoriale, produce un vocabolario illimitato di eventi. Per entrambi [gli stili coreutici], le variabili ritmiche permettono una definizione della grammatica compositiva nella costruzione coreografica. Per entrambi [gli stili coreutici], la composizione si relaziona per risonanza tra la scena e lo spettatore ([http://associazionekulturalenexus.org/portfolio-items/lotus](http://associazioneкультурalenexus.org/portfolio-items/lotus), sito internet consultato in data 2 settembre 2018).

È interessante notare come, a seguito della consulenza antropologica, la coreografa di danza contemporanea abbia acquisito una modalità di descrizione di quanto avviene sulla scena che recepisce il termine risonanza nell'accezione propria della concezione indiana. Per quanto riguarda la consapevolezza della somiglianza tra i due stili coreutici occorre riconoscere che, se questa è stata raggiunta dagli adulti attraverso un lungo processo di riflessione e di confronto, una delle bambine aveva già indicato il sentiero quando, nei primi giorni a Genova, a margine di un disegno, aveva scritto «La danza *bharata natyam* esprime le emozioni con la faccia, la danza contemporanea non fa vedere le espressioni con la faccia ma le fa capire con i movimenti».

Bibliografia

- Allen, M.H. 1997. Rewriting the Script for South Indian Dance. *The Drama Review*, 41: 63-100.
- Bachiddu, E. 2010. «Scrivere, leggere, rappresentare i racconti orali. Testualizzazione, edizione», in *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, (a cura di) M. Pistacchi. Roma. Donzelli: 89-122.
- Banks, O.C. 2012. Katherine Dunham: Decolonizing Anthropology through African American Dance Pedagogy. *Transforming Anthropology*, 20: 159-168.
- Bergonzoni, C. 2016. Essere presenti al corpo. Un'analisi dell'insegnamento di Simona Bertozzi. *Danza e ricerca*, 8: 101-117.
- Bestetti, D. 2016. Simona Bertozzi: anatomia del movimento. *I Quaderni di Nuova Scena Antica*, 8: 6.
- Chakravorty, P. 2000. From Interculturalism to Historicism: Reflections on Classical Indian Dance. *Dance Research Journal*, 23, 2: 108-119.
- Chin, E. 2010. Katherine Dunham's Dance as Public Anthropology. *American Anthropologist*, 112: 640-642.

- Gaston, A.M. 1996. *Bharata natyam. From Temple to Theatre*. New Delhi. Manohar.
- Katrak, K.H. 2004. Cultural Translation of *Bharata Natyam* into Contemporary Indian Dance: Second-generation South Asian Americans and Cultural Politics in Diasporic Location. *South Asian Popular Culture*, 2, 2: 79-102.
- Kealiinohomoku, J.W. 1983 [1969]. «An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance», in *What is Dance?*, (ed) R. Copeland, M. Cohen. Oxford. Oxford University Press: 24-33.
- Kersenboom, S. 1995. *Word, Sound, Image. The Life of the Tamil Text*. Oxford and Washington. Berg Publishers.
- Natali, C. 2004. *Sabbia sugli dèi. Pratiche commemorative tra le Tigri tamil (Sri Lanka)*. Torino. Il Segnalibro.
- Natali, C. 2012. *Il bharata natyam: l'addomesticamento di una tradizione. Antropologia e teatro*, 3: 1-47.
- Natali, C. 2013. *Stili coreutici e opposizioni di senso tra danze classiche e danze folk. Quaderni asiatici*, 104: 153-164.
- Natali, C. 2015. «Dall'arco di Shiva al fucile del guerrigliero: le trasformazioni del bharata natyam nella diaspora tamil srilankese», in *Danzare il Natya. Permanenze e trasformazioni del teatro-danza indiano*, (a cura di) M. Casari, G. de Concini. Bologna. ALMADL: 83-98.
- O'Shea, J. 2007. *At Home in the World. Bharata Natyam on the Global Stage*. Middletown. Wesleyan University Press.
- Osumare, H. 2005. «Katherine Dunham, a Pioneer of Postmodern Anthropology», in *Kaiso! Writings by and about Katherine Dunham*, (ed) V.A. Clark, S.E. Johnston. Madison. The University of Wisconsin Press: 612-623.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari. Laterza.
- Pollock, S. 2016. *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*. New York. Columbia University Press.
- Portelli, A. 2010. «L'inter-vista nella storia orale», in *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, (a cura di) M. Pistacchi. Roma. Donzelli: 3-12.
- Puri, R. 2004. Bharatanatyam Performed: A Typical Recital. *Visual Anthropology*, 17, 1: 45-68.
- Reed, S. 1998. The politics and poetics of dance. *Annual Review of Anthropology*, 27: 503-532.
- Skinner, J. 2010. «Leading questions and body memories: A case of phenomenology and physical ethnography in the dance interview», in *The Ethnographic Self as Resource: Writing Memory and Experience into Ethnography*, (ed), A. Gallinat, P. Collins Oxford. Berghahn Books: 111-128.
- Tucci, G. 1957. *Storia della filosofia indiana*. Roma. Laterza.
- Vatsyayan, K. 1997. *Indian Classical Dance*. New Delhi. Publications Division.
- Venkataraman, L.-P.A. 2002. *Indian Classical Dance: Tradition in Transition*. Delhi. Roli Books.

Wacquant, L. 2002 [2000]. *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*. Roma. DeriveApprodi.

Wikan, U. 1992. Beyond the Words. The Power of Resonance. *American Ethnologist*, 19: 460-482.

Wikan, U. 2013. *Resonance: Beyond the Words*. Chicago. University of Chicago Press.

Saperi condivisi, saperi in conflitto

Etnografia dell'apicoltura in Sardegna

Greca N. Meloni,

Università di Vienna, Doc Fellowship Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW)

Abstract. The paper analyzes the outcomes of the processes of sharing and integration between anthropological knowledge and expertise in the field of beekeeping in Sardinia. The research inserts as a part of the ongoing debate that sees a large part of the community of Sardinian beekeepers opposed to the regional government agencies accused of formulating plans for environmental and landscape management that do not consider the forage potential of the territory, compromising the beekeeping sector. The research offers the opportunity of investigating the processes of negotiation and construction of identity activated by the use of a camcorder within the ethnographic research. Through the analysis of some practical cases, the article intends of showing how the anthropological skills and knowledge lead the researcher to take on the role of “cultural mediator” between the rights claimed by the beekeepers’ community and the reasons of the institutions, the former partially articulated in informal local knowledge based on direct contact with the “natural world”, the latter developed in the field of technical-scientific knowledge. Furthermore, the research questions the possible applications of the anthropological research outside the academic field activity exploring the disclosure activity taken on by the anthropologist through the blog *Abieris e Abis*. Finally, the paper introduces the concept of co-management of natural resources, investigating possible forms of interdisciplinary collaboration and modalities of mutual recognition of formal and informal knowledge.

Keywords: Beekeeping; Sardinia; Local knowledge; Visual ethnography; Co-management.

Introduzione

Nell'ultimo decennio, la massiccia moria delle api denunciata dapprima dagli apicoltori di alcune regioni degli Stati Uniti, e successivamente anche in tutta Europa, ha suscitato una crescita di attenzione da parte di scienziati, giornalisti, scrittori, *filmmakers* e media, animati dall'interesse a scoprire le cause di questo apparentemente inspiegabile fenomeno

che si teme possa portare alla scomparsa dell'insetto (Fenske 2015)¹. A partire dal 2007, quando gli scienziati coniarono per la prima volta il termine *Colony Collapse Disorder* (CCD - Sindrome da spopolamento dell'alveare) si è assistito al proliferare di iniziative volte a promuovere nell'opinione pubblica un approccio più rispettoso nei confronti delle api. Da parte loro, gli Stati Uniti e l'Unione Europea hanno avviato (e continuano a finanziare) programmi di ricerca sulle cause possibili del fenomeno del CCD e sulle possibili soluzioni da mettere in campo per "salvare le api" dall'estinzione e di conseguenza salvare il regime alimentare ad esse collegato attraverso il sistema di impollinazione (Laschewski 2015).

In Sardegna, la moria delle api è più spesso collegata a questioni climatiche o a virus e acariosi noti da decenni, mentre non sembra essersi ancora manifestata nelle modalità disastrose e massive tipiche della CCD. Nonostante ciò, i discorsi sull'importanza delle api e la nuova sensibilità e percezione che la cultura popolare riserva a questi insetti si intrecciano con elementi più specifici che caratterizzano il campo dell'apicoltura in Sardegna e più in generale il dibattito che riguarda la gestione del territorio e la tutela della biodiversità dell'isola (Meloni 2018).

In questo articolo cercherò di analizzare il campo dell'apicoltura in Sardegna concentrando l'attenzione sulle dinamiche di costruzione delle relazioni e delle forme di negoziazione del sapere tra apicoltori e antropologa, prendendo in considerazione anche il ruolo assunto dalle altre figure professionali che agiscono nel campo dell'apicoltura.

Il caso studio qui presentato fa parte di un più ampio progetto di ricerca² che analizza i processi di costruzione dell'identità che si producono all'interno delle tensioni che emergono tra le diverse associazioni apistiche, e i conflitti che vedono la comunità³ di apicoltori sardi contrapporsi alle istituzioni regionali sia sul piano delle politiche di gestione dell'ambiente, sia su quello della valorizzazione dei prodotti locali derivati.

Particolare rilevanza è data all'analisi delle pratiche e dei saperi locali necessari agli apicoltori per costruire il proprio rapporto con l'"organismo alveare" (Seeley 2010: 10) e con il territorio in cui operano.

La ricerca sul campo, iniziata nel gennaio 2016 e condotta con l'ausilio di una videocamera, ha alternato momenti di indagine sulle diverse attività che scandiscono la conduzione degli alveari, a interviste dirette agli apicoltori che in qualche misura assumono il ruolo di "portavoce" dei problemi dell'apicoltura sarda davanti alle istituzioni regionali. Infine l'indagine etnografica è integrata da colloqui con i vari attori sociali e politici che a diverso titolo sono coinvolti in questo campo. Il lavoro di terreno ha fatto emergere negli apicoltori sardi diversi modi di approcciarsi all'apicoltura e ha evidenziato le differenti posizioni riguardo la percezione dell'ambiente e la gestione delle risorse naturali, spesso connesse a un forte senso di appartenenza al territorio in cui si opera. L'analisi dei dati etnografici finora raccolti ha messo in luce che gli apicoltori in Sardegna operano generalmente in un territorio ben definito che sentono di "conoscere bene". In questo senso, "conoscere" il territorio significa, per loro, essere in

¹ Ringrazio i revisori anonimi della rivista *Antropologia Pubblica* per le critiche costruttive e i preziosi suggerimenti.

² Il titolo per esteso è *Making Honey - Making Identity. Policies and Beekeeping in Sardinia*.

³ Il termine "comunità" nel corso di questo articolo verrà utilizzato per indicare l'insieme di persone che sono accomunate dalla pratica dell'apicoltura e che condividono dei saperi tecnici specialistici in questo campo.

grado di leggere e interpretare la rete di azioni umane e non umane che agiscono in un dato spazio e sentire di prenderne parte attraverso il proprio fare. Come si evince dalla lettura di un qualsiasi manuale di apicoltura, qualunque apicoltore, per poter operare, deve necessariamente possedere nozioni avanzate di biologia dell'ape e conoscere il funzionamento dell'organismo alveare, e possedere un buon livello di conoscenza del territorio in cui egli posiziona il suo apiario. Tuttavia, nel caso di molti degli apicoltori sardi conoscere il territorio significa condividere con esso una forte intimità, conoscerne la storia dei luoghi, la memoria di chi lo ha abitato e modificato con il proprio lavoro e prenderne parte con il proprio fare. Attraverso questo "conoscere il mondo e agire su di esso", gli apicoltori sembrano sviluppare una sorta di "capitale culturale" (Bourdieu 1984) che consente loro di elaborare una certa visione di sé stessi, dell'apicoltura e della Sardegna in qualche misura contrastante con la visione promossa dagli enti regionali e nazionali (Meloni 2018).

In questo articolo cercherò di mostrare le tensioni che si generano nel confronto tra diverse forme di *expertise* che operano nel campo dell'apicoltura sarda. Mi soffermerò ad analizzare come il provenire da una famiglia di apicoltori abbia facilitato il mio accesso al campo definendo il mio posizionamento. Particolare rilevanza verrà data al ruolo di "mediatore culturale" assunto dall'antropologa nel contesto del dibattito sulla gestione delle risorse naturali utili all'apicoltura.

Infine, mostrerò come l'utilizzo della videocamera per condurre la ricerca sul campo, promuovendo forme di rappresentazione del sé tra gli apicoltori e gli altri attori sociali, abbia favorito l'emergere di processi di negoziazione e forme di co-produzione tra l'antropologa e gli informatori.

Il campo dell'apicoltura in Sardegna

L'apicoltura, in generale e in Sardegna in particolare, può essere riconnessa al più ampio campo dell'agricoltura dalla quale, però, per la sua natura a metà tra zootecnia e silvicoltura, mantiene un certo livello di autonomia e separazione. All'interno del campo dell'apicoltura le differenti forme di *expertise* legate a figure professionali molto diverse si confrontano su tematiche che riguardano la gestione dell'ambiente e delle risorse naturali del territorio, la tutela del paesaggio, la salvaguardia della biodiversità dell'isola, la gestione del mercato di importazione delle varie specie di *Apis mellifera*, il monitoraggio di specie dannose introdotte nell'isola accidentalmente, il cambiamento climatico e la globalizzazione. Si aggiunge a questi temi il dibattito sulla promozione e tutela dei prodotti tipici locali come il miele, l'*abbamele*⁴, il torrone, e la storia e la tradizione apistica della Sardegna. Queste tematiche si inseriscono in ambiti più generali che riguardano la nozione di autoctonia e le questioni legate all'identità dei sardi e della Sardegna (Angioni *et al.* 2007; Meloni 2018).

Per la sua natura interdisciplinare, l'approccio con il campo ha da subito evidenziato delle criticità per quanto riguarda la difficoltà a instaurare un rapporto con le diverse figure professionali coinvolte e soprattutto a trovare un punto d'incontro comune che permettesse di costruire la relazione con gli apicoltori. La comunità di apicoltori sardi

⁴L'abbamele è un prodotto agroalimentare tradizionale ottenuto dalla lavorazione di miele e cera con acqua. Si veda il sito internet <http://www.abbamelesardegna.it> (consultato in data 22/02/2019)

è estremamente dinamica e caratterizzata da una gamma vastissima di operatori più o meno specializzati che praticano l'apicoltura come attività agricola principale o come attività di integrazione del reddito⁵. Il primo gruppo è composto da aziende per cui l'apicoltura rappresenta l'unica fonte di guadagno a sostegno della famiglia. Questi apicoltori generalmente gestiscono dai 150 a circa 2000 alveari, che possono arrivare fino a 3000 nelle forme associate⁶. Al secondo gruppo appartengono gli apicoltori la cui attività principale si colloca in settori che possono essere diversi e quindi non esclusivamente legati al mondo agro-pastorale, per i quali l'apicoltura si configura come attività in grado di produrre una fonte integrativa al reddito principale. A queste figure professionali si affianca il gran numero di apicoltori amatoriali, i cosiddetti "hobbisti", che praticano questa attività per piacere personale producendo miele per autoconsumo, e che dovrebbe (secondo le normative) gestire un numero di alveari inferiore alle 10 unità⁷. Esistono poi alcune associazioni che si occupano di rappresentare e tutelare i diritti degli apicoltori davanti alle forze politiche e alla commissione apistica regionale (Legge Regionale 24 luglio 2015, art.11): l'organizzazione di produttori apistici sardi (O.p.a.s.) Terrantiga, fondata nel 2010, l'associazione Apiariosos, attiva dal 1987 (Manias 2017: 51) e infine l'associazione Api.Pro.Sardegna costituitasi a dicembre del 2017 con lo scopo di «tutelare il lavoro e valorizzare il prodotto degli apicoltori della Sardegna che svolgono la propria attività a livello professionale, dunque a fini imprenditoriali ed economici»⁸.

Gli apicoltori mantengono rapporti stretti con le diverse figure professionali che in varia misura si occupano di apicoltura: veterinari, tecnici apistici, ricercatori, responsabili delle agenzie regionali, politici, biologi, entomologi, chimici, esperti nazionali dei mieli, carabinieri del nucleo antisofisticazione, guardia di finanza e altri. Il rapporto che gli apicoltori instaurano con queste figure, ciascuna delle quali rappresenta una *expertise* professionale, in qualche modo influenza la possibilità di accedere al campo e di costruire il mio rapporto con gli apicoltori in qualità di antropologa.

Se per certi versi la comunità degli apicoltori sardi si mostra relativamente aperta a forme di dialogo e collaborazione con le realtà apistiche nazionali e internazionali, i singoli apicoltori manifestano una certa diffidenza, in modo particolare i professionisti che praticano apicoltura da lungo tempo. Una delle motivazioni di questa chiusura è da ricercarsi nel rapporto di natura conflittuale che gli apicoltori spesso intrattengono con le altre figure professionali, particolarmente con i tecnici apistici delle agenzie regionali e con i veterinari, i quali rappresentano l'organo esecutivo delle amministrazioni e sono dunque formalmente responsabili di valutare la salute degli alveari e intervenire, in

⁵ È utile qui precisare che l'art. 3 della L. 313 del 2004 benché stabilisca che «è apicoltore chiunque detiene e conduce alveari», differenzia l'imprenditore apistico dall'apicoltore professionista, il primo rappresentato da chiunque detenga e conduca alveari come parte della sua attività agricola, il secondo definito da chiunque pratici l'attività dell'apicoltura in maniera esclusiva.

⁶ Secondo una conversazione scritta avvenuta nel 2016 insieme a Massimo Licini, tecnico dell'agenzia Laore, in quell'anno in Sardegna operavano circa 450 aziende professioniste la cui produzione era legata in maniera esclusiva all'apicoltura. Di queste, la gran parte detiene dai 150 ai 500 alveari, circa 18 possedevano un numero di alveari compreso tra 500 e 1000, solo 2 aziende possedevano oltre 1000 alveari e una sola azienda in forma associata, la Organizzazione di produttori Terrantiga, gestiva circa 3000 alveari. Nell'intervista rilasciatami a luglio 2018, Massimo Licini conferma generalmente i dati del 2016, facendo però notare che la maggior parte delle aziende professioniste in apicoltura gestiscono tra i 100 e i 300 alveari.

⁷ Si veda l'art. 6, comma 5 della Legge Regionale del 24 luglio 2015, N. 19 "Disposizioni in materia di apicoltura".

⁸ Nota pubblicata sulla pagina Facebook di Api. Pro.-Apicoltori Professionisti di Sardegna il 12 dicembre 2017.

maniera anche drastica, secondo le normative. Spesso gli apicoltori ritengono che queste figure professionali possiedano una lacunosa conoscenza delle specificità dell'apicoltura, dei tempi e delle pratiche legate alla conduzione degli alveari, delle caratteristiche microclimatiche e pedologiche del territorio e dei numerosi fattori che possono interagire con l'organismo alveare e comprometterne le capacità produttive. Una conoscenza frammentaria delle dinamiche che caratterizzano la conduzione degli alveari nel corso dell'anno può portare a conseguenze disastrose, non solo in termini di produttività ma soprattutto di sopravvivenza delle colonie d'api. Come tutti gli operatori del settore zootecnico, anche gli apicoltori sono soggetti a precise norme igienico-sanitarie volte a contrastare la diffusione tramite contagio di infestazioni e virus. In questo senso, ad esempio nel caso in cui un alveare – o un apiario – sia positivo a batteriosi come la peste americana o la peste europea (Wilson Rich 2014: 42-43) e, recentemente, l'*Aethina tumida*⁹, la legge prevede che si bruci l'intero apiario, incluse le arnie, e che si controllino, ed eventualmente distruggano, gli apiari vicini¹⁰.

Diffusa tra gli apicoltori è la sensazione che i diversi operatori incaricati della gestione del comparto apistico, invece di collaborare per promuovere soluzioni che tengano conto delle loro esigenze assumano in realtà un atteggiamento “repressivo” nei loro confronti, particolarmente nei confronti degli apicoltori professionisti. Esemplificative in questo senso sono le parole usate da F. Caboni, rappresentante della Op. Terrantiga, che commenta così l'incontro tra associazioni apistiche e il servizio veterinario incaricato di formulare il nuovo piano regionale anti varroa¹¹:

Ieri durante l'incontro con il servizio veterinario si è discusso del nuovo piano antivarroa, presenti oltre delegazione organizzatrice anche Luigi Manias e Alessandro Lampis. Credo che la visione degli apicoltori sia stata abbastanza comune convenendo sulla sostanziale inutilità del metodo visto che non si capisce che è di fatto inutile fare un piano di controllo se prima non si fa un piano di ricerca di tutte le postazioni non censite dell'anagrafe apistica. In ultima analisi tra le varie discussioni ho avuto l'impressione che alcuni esponenti del servizio sanitario continuino a valutare il loro operato come “repressivo” e non di sostegno. È grave che chi parla non capisca la differenza tra una prescrizione senza ricetta e un farmaco ma soprattutto non sia capace di fare una distinzione tra un animale e un insetto. Vedo ancora troppa sufficienza da parte di chi dovrebbe invece essere un supporto al settore e in alcuni momenti la discussione ha raggiunto apici di irragionevolezza che ci fanno capire

⁹ L'*Aethina tumida* è un coleottero di piccole dimensioni che si ciba di covata, miele e polline, causando la fermentazione e contaminazione del miele nei favi. Nei casi di infestazioni gravi, l'*Aethina tumida* può portare alla totale distruzione dell'alveare o all'abbandono dell'arnia. Si veda il foglio illustrativo del Ministero della Salute “*Aethina tumida*: piccolo coleottero dell'alveare” disponibile al link: http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_notizie_1878_listaFile_itemName_0_file.pdf (consultato in data 1 agosto 2018).

¹⁰ È nota la reazione negativa del mondo apistico italiano nei confronti del Decreto n. 94 del 19.09.2014 emanato dal presidente della Regione Calabria. A seguito della scoperta della presenza di questo coleottero nei territori limitrofi al porto di Gioia Tauro e della Sicilia, infatti, il presidente della giunta regionale calabrese istituisce una “zona di protezione” e una “zona di sorveglianza” con lo scopo di salvaguardare il «patrimonio apistico Regionale e Comunitario per rinvenimento di “*Aethina Tumida*” in alveari del territorio di Gioia Tauro (RC)». Nello stesso decreto si decide che «In caso di rilevamento di adulti o stadi larvali che facciano sospettare la presenza di *Aethina Tumida* si dovrà ricorrere alla distruzione dell'intero apiario e al contestuale trattamento del terreno circostante che dovrà essere arato per una profondità di almeno 20 cm. E trattato con sostanze anti larvali (es. permetrina al 40%)» e che «In caso di rilevamento di adulti o di stadi larvali di *A. tumida* [...] Tutte le arnie, compresi i melari, dovranno essere prima distrutti col fuoco e poi, i relativi resti, interrati in loco». Per il testo integrale si veda http://www.consrc.it/gestbur_2002/RecBurc/2014/50/S1/T3/A1/ATTO_N_94.pdf (consultato in data 17 luglio 2018).

¹¹ La *Varroa destructor* è un acaro parassita che attacca le popolazioni di api danneggiando irrimediabilmente le famiglie fino, nei casi più estremi, a portare al collasso della colonia.

quanto sia importante che la commissione apistica venga insediata il prima possibile, esorto tutti i rappresentanti delle associazioni apistiche ad aumentare il pressing nei confronti dell'assessorato all'agricoltura PS unica nota positiva è che si parla di 60.000 alveari quindi la prossima 1308 dovrebbe essere raddoppiata nei fondi messi a disposizione per il settore¹².

Senza dover scendere nei dettagli degli aspetti tecnici delle procedure sanitarie in apicoltura, è utile però riflettere su come la percezione di non essere tutelati (Welz 2015) sia generata dal confronto tra il sapere degli apicoltori e l'*expertise* degli operatori regionali che si occupano di apicoltura, i primi parzialmente articolati in saperi non-algoritmizzati originati dal contatto diretto con la "natura", i secondi basati sul sapere tecnico-scientifico generato nel campo delle scienze dure. In altre parole, il sapere informale locale degli apicoltori è relegato a una posizione subalterna perché considerato inferiore rispetto al sapere scientifico tradizionale (Escobar 1998). Questa "gerarchia" dei saperi produce negli apicoltori la sensazione di esporre la propria azienda al rischio di danneggiare l'attività e influisce sulla possibilità di ottenere non solo un generico consenso a collaborare alla ricerca antropologica, ma più specificamente ad essere filmati con una videocamera.

Mi soffermerò in seguito sui meccanismi attivati dall'utilizzo della videocamera sul campo. È però indispensabile valutare come il sentirsi esposti alle decisioni prese da altre figure professionali comporti la necessità di cercare di stabilire una sorta di "connessione sicura" che tenga conto della posizione precaria in cui si trovano gli apicoltori sardi. Per costruire il rapporto con essi è stato dunque indispensabile negoziare un linguaggio comune e costruire una *safety zone* all'interno della quale avviare gli eventuali processi di collaborazione (Martin 2006: 192). Questo ha significato definire gli ambiti e le prospettive in cui si muove la ricerca antropologica, ma anche negoziare i temi, valutare di volta in volta quali sono le tematiche da affrontare. È stato indispensabile trovare il modo e il linguaggio adeguati a chiarire che gli ambiti della ricerca antropologica si discostano da quelli della ricerca nel campo delle scienze naturali e che dunque l'indagine non ha lo scopo di produrre un archivio sulle diverse pratiche igienico sanitarie e forme di lotta alla varroasi o ad altri parassiti, quanto piuttosto quello di conoscere la vita e il mondo degli apicoltori, e di indagare i modi in cui costruiscono il loro rapporto con le api, con il territorio e con la società sarda. Solo in questo modo è stato possibile evitare che il confronto tra il sapere dell'antropologa, in qualche misura percepito come un sapere scientifico tradizionale perché generato nel mondo accademico, riproducesse gli stessi meccanismi di potere sopra accennati.

Almeno per quanto riguarda questa fase preliminare dell'approccio al campo, e cioè nell'ottenere i contatti diretti sia con gli entomologi dell'Università di Sassari ma soprattutto con gli apicoltori sardi, sono stata in qualche modo agevolata dal fatto di essere figlia di un apicoltore, o per meglio dire di far parte di una famiglia (in senso allargato) di apicoltori nota nel mondo apistico isolano. La mia posizione iniziale nel campo dell'apicoltura sarda era dunque mutuata dalla percezione diffusa tra gli informatori di essere un membro "legato direttamente" alla comunità. Secondo quel sistema di relazioni sociali caratteristico delle società agropastorali sarde (Angioni 1974) di cui l'apicoltura

¹² Commento pubblicato da F. Caboni il 28 aprile 2018 sulla bacheca di Abieris Sardegna, un gruppo Facebook privato creato nel 2015 da alcuni apicoltori sardi in modo che, come recita la head di benvenuto: «Qui possiamo parlare un pochino più liberamente dell'apicoltura Sarda, che sotto alcuni aspetti risulta differente da quella continentale! E si può pure scrivere in sardo senza che qualcuno dopo pochi secondi ti scriva "COOSAAAAA?????"».

fa parte, accettare di parlare con me significava in qualche misura mantenere un buon rapporto con la famiglia di cui faccio parte. In altre parole, partecipare alla ricerca svolta da una persona legata a un membro della comunità di apicoltori talvolta rappresentava un segno di rispetto nei confronti della famiglia stessa e si configurava come una opportunità di mantenere – o eventualmente costruirne ex novo – un sistema di rete sociale funzionale a far parte del campo dell'apicoltura in Sardegna.

Vedremo nel prossimo paragrafo come in realtà non tanto il far parte della comunità in senso lato quanto piuttosto l'aver maturato un'esperienza diretta nel campo dell'apicoltura si sia rivelato per me un fattore determinante nel costruire un legame con gli apicoltori. Superata questa fase preliminare e una volta definiti i confini ideali entro cui costruire la relazione di collaborazione, è infatti emersa la necessità, da parte mia, di dimostrare ai miei interlocutori di possedere un bagaglio di conoscenze, anche pratiche, sufficiente a instaurare un rapporto basato sulla condivisione del sapere stesso.

Saperi a confronto: costruire il rapporto con gli apicoltori

Come ho anticipato nel precedente paragrafo, nelle relazioni tra gli apicoltori e le altre figure professionali, il sapere tecnico, l'*expertise*, inteso come bagaglio di conoscenze, rappresenta una questione determinante per gli apicoltori, funzionale a delineare una chiara linea di demarcazione tra il “noi” membri della comunità e gli “altri”, che sono quelli che non sanno o che non conoscono (Angioni 2003: 243). L'apicoltura è una pratica estremamente complessa che necessita di un sapere tecnico altamente specializzato per poter essere esercitata. Dall'indagine etnografica è emerso che in linea generale gli apicoltori non amano condividere il loro sapere con persone inesperte o estranee al settore apistico, eccetto che nell'ambito di una relazione del tipo maestro-apprendista in quanto, come mi disse un apicoltore durante una conversazione sul campo, «non si può parlare di apicoltura e dei problemi dell'apicoltura sarda con un “apicoltore” appena uscito da un corso di introduzione che non sa nemmeno la differenza tra arnia e alveare!». Configurandosi come elemento distintivo dell'attività lavorativa, e contribuendo a definire il grado di specializzazione e professionalità di chi lo possiede, il sapere, o per meglio dire il “saper fare apicoltura”, funziona come marcatore di identità: è ciò che distingue gli apicoltori “bravi” dai cosiddetti “*improddéris*” (letteralmente “pasticcioni”), gli “esperti” dai “novizi”, i “professionisti” dagli “amatori”.

In questo senso, partendo a ritroso dal prodotto finito, e cioè idealmente dalla confezione di miele sullo scaffale di un negozio, per un apicoltore professionista è indispensabile conoscere le fasce di prezzo sulle differenti filiere di mercato delle varie tipologie di miele; le normative igienico-sanitarie europee e nazionali legate alla produzione, lavorazione, invasettamento, etichettatura e vendita del miele e dei prodotti dell'alveare; essere aggiornati sui programmi a sostegno dell'apicoltura; conoscere le disposizioni dei Piani di sviluppo rurale, e in generale avere una buona dimestichezza con la burocrazia regionale e nazionale. Continuando l'ideale percorso tracciato e avvicinandoci alle api, si può notare che per poter praticare questa attività è indispensabile che l'apicoltore conosca in maniera approfondita la biologia dell'ape e il funzionamento del “super organismo alveare” (Seeley 2010: 10); possieda nozioni di etologia dell'ape e delle diverse specie di animali suoi antagonisti; che abbia un buon grado di conoscenza delle specie floreali presenti nel territorio in cui posiziona l'apiario e delle aree limitrofe fino a 10 Km – che è

la distanza percorsa dalle api per approvvigionarsi di polline (Beekman, Ratnieks 2000); padroneggi con sicurezza le tecniche di conduzione dell'alveare, incluso le procedure di controllo e prevenzione di infestazione dei parassiti; sia in grado di valutare le potenzialità nettariifere di una certa zona durante il corso dell'anno; deve essere abile a prevenire e fronteggiare i danni ambientali causati da incendi, vento e forti piogge. Di estrema importanza è poi conoscere la tipologia delle attività umane e valutarne l'impatto sul territorio e sui propri alveari. Ad esempio, se nelle vicinanze si pratica allevamento o agricoltura usando metodi intensivi o biologici, per evitare contaminazioni ambientali sul miele.

È interessante notare come in molti casi, a queste conoscenze di base talvolta gli apicoltori sardi aggiungano un proprio "archivio personale" di informazioni sul territorio che include la padronanza perfetta dei toponimi locali in lingua sarda, delle caratteristiche pedologiche e la conoscenza della rete di relazioni umane collegate all'utilizzo della terra. Generalmente gli apicoltori posizionano i propri alveari su terreni privati, ed è quindi necessario che siano a conoscenza (nonché in buoni rapporti) non solo dei proprietari dei terreni in cui vengono posizionati gli apiari, ma anche dei proprietari dei terreni confinanti, dei loro custodi, dei pastori e/o agricoltori a mezzadria, dei cacciatori, delle guardie forestali, e di chiunque a vario titolo usufruisca del terreno e delle relazioni sociali che tutti questi intrattengono tra loro. L'apicoltore, dunque, spesso possiede una conoscenza intima del territorio in cui opera, conoscenza che ha acquisito con il tempo e che in alcuni casi è funzionale non solo a mettere in sicurezza i propri alveari, ma anche a mantenere rapporti sociali e/o costruirne di nuovi. Si pensi ad esempio al caso dei furti di alveari che si verificano ciclicamente in tutta Italia¹³ e che spesso in Sardegna manifestano dei meccanismi di circolazione che, seppur mitigati, sono simili ai casi di abigeato descritti da Benedetto Caltagirone per i pastori sardi (1989).

Questi fattori determinano l'esigenza da parte dell'antropologa di trovare un terreno comune su cui costruire forme di collaborazione e di condivisione del sapere con gli informatori.

Per accedere al mondo dell'apicoltura e studiare le dinamiche socioculturali che si celano dietro al fenomeno dell'apicoltura urbana a New York, le sociologhe Lisa Jean Moore e Mary Kosut hanno frequentato un corso di apicoltura al Central Park Arsenal e diversi corsi addizionali tenuti dall'entomologo Thomas Seeley (Moore, Kosut 2013: ebook pos. 3). La condizione di novizie ha definito la loro posizione nel campo determinando l'andamento dell'indagine come loro stesse affermano:

Our practice of simultaneously taking notes about bees combined with learning how to become a beekeeper, while also attempting a sociological metalevel analysis of who was in the room and thinking about their concerns and connections to other humans and European honeybees, was a challenge. We wanted to learn the language of bee care, understand the creatures' habits through human translations and mediations (as the bees were absent and not speaking for themselves), and at the same time get a sense of the humans who surrounded us (Moore, Kosut 2013: ebook pos. 4).

Come ho anticipato, la mia esperienza diretta con l'apicoltura e il mio personale legame con questo mondo hanno agevolato i contatti con gli apicoltori i quali talvolta accettavano

¹³ Si veda Guido Minciotti "In crescita il numero dei furti di alveari: una famiglia di api vale 300 euro", in *Il Sole 24 Ore*, 7 maggio 2018, <http://guidominciotti.blog.ilssole24ore.com/2018/05/07/in-crescita-il-numero-dei-furti-di-alveari-una-famiglia-di-api-vale-300-euro/> (consultato in data 22-02-2019).

di parlare con me come segno di rispetto per mantenere un buon rapporto con la famiglia alla quale venivo naturalmente associata. Tuttavia, far parte di una famiglia di apicoltori non era elemento sufficiente a darmi il diritto di discutere di apicoltura in quanto non determinava necessariamente il possesso di una conoscenza delle pratiche e delle specificità dell'apicoltura sarda. Accadeva durante le interviste che inizialmente gli apicoltori rispondevano alle mie domande in maniera che io ritenevo generica e approssimativa, riprendendo alcuni slogan e luoghi comuni ricalcati sul concetto di *save the bees* diffusasi a partire dalla campagna mediatica scaturita dal fenomeno del *Colony Collapse Disorder* (CCD) al quale ho accennato nell'introduzione.

A questo atteggiamento è probabilmente legato anche un fattore di genere. La comunità di apicoltori sardi è infatti, con alcune eccezioni, prevalentemente maschile e le donne che ne fanno parte sono generalmente o mogli degli apicoltori che contribuiscono al lavoro aziendale specializzandosi in ambiti specifici dell'apicoltura come la produzione di regine, la gestione del laboratorio e della contabilità, oppure sono giovani apicoltrici che spesso vengono associate a forme di apicoltura definite criticamente “*naïve*” o “*bee-friendly*” – come mi è stato detto nel corso di un'intervista – salvo poi dimostrare di possedere delle competenze adeguate, e quindi guadagnarsi un certo rispetto tra i membri della comunità. Di conseguenza, per me diventava indispensabile “dimostrare” di possedere le competenze minime e il linguaggio tecnico proprio dell'apicoltura. In altre parole, è emersa la necessità di dimostrare “di sapere praticamente” o “saper fare” (Angioni 2011)¹⁴.

La qualità delle informazioni che si scambiano, i discorsi e i temi trattati sono strettamente legati alla possibilità di costruire un terreno d'incontro in cui l'antropologa e l'apicoltore possano condividere la propria *expertise*. Tuttavia, questo non significa che per poter parlare con gli apicoltori abbia dovuto svolgere un periodo di apprendistato con loro in apiario. Ha significato piuttosto dover utilizzare gli strumenti del sapere antropologico per cercare di negoziare le forme e un linguaggio basato sui saperi tecnici e naturalistici che possiedo e che in buona parte ho incorporato crescendo in una famiglia di apicoltori. Questo sapere incorporato mi ha permesso di trovare, anche fisicamente, una posizione nel campo. Crescere in una famiglia di apicoltori ha significato essere costantemente circondata dalle api, imparare simultaneamente a camminare e a muoversi in apiario senza assumere comportamenti che possano creare una reazione pericolosa negli alveari, utilizzare vista, olfatto e udito per capire il mondo che mi circonda e dividerlo con le api. In altri termini, non ho mai percepito questi insetti come “*flying others*” (Moore, Kosut 2013). Ho appreso molto presto a muovermi in sicurezza tra loro durante la visita ad un apiario. Di conseguenza, quando accompagnavo gli apicoltori alle visite agli apiari questi, molto presto, imparavano a non preoccuparsi di dovermi dire dove stare o che atteggiamento assumere per prevenire un'aggressione da parte delle famiglie d'api. Potevamo invece concentrarci su argomenti specifici come ad esempio la selezione degli ecotipi, il tipo di attrezzatura utilizzata in rapporto alle tecniche di conduzione degli alveari scelte, il tipo di approccio all'organismo alveare, e altri aspetti strettamente tecnici

¹⁴ È importante sottolineare che quando ho deciso di includere mio padre nella ricerca etnografica si è resa necessaria la figura di un mediatore, che mi aiutasse a porre il sapere nel campo apistico in posizione secondaria rispetto al sapere antropologico. Questa funzione, nella fase iniziale della ricerca, è stata svolta dal collega Francesco Bachis che, pur avendo un certo livello di intimità con mio padre, ha favorito un distanziamento tra i saperi apistici miei e di mio padre e il posizionamento antropologico che andavo assumendo.

che riguardano l'apicoltura. Questo fattore ha dunque agevolato la ricerca, permettendo di raggiungere un livello più intimo e di indagare in misura più efficace come le pratiche e i saperi tecnici e naturalistici diventino gli strumenti utilizzati dagli apicoltori per rapportarsi con il mondo.



Fig. 1. L. Manias durante un controllo in apiario, Ales (fotografia di Greca N. Meloni, 2018).

In questo modo ho potuto rendermi conto di come il fare apicoltura diventa un mezzo per conoscere il mondo abitato, per capirlo, interpretarlo, costruirlo e per classificarlo. Attraverso pratica e sapere gli apicoltori costruiscono il rapporto con le api, con l'ambiente, con il lavoro e con gli altri membri della società prendendo parte alla rete di esseri umani e non umani che attraverso il proprio agire contribuiscono a creare il mondo che abitiamo (Tsing 2015; Bennett 2009). Fare è anche il mezzo attraverso cui si costruisce il rapporto con il territorio, è un operare sul mondo “conosciuto”, in cui sono visibili le tracce dell'agire degli uomini e delle donne nel passato, di cui si conosce la storia e la memoria dei luoghi a cui si sente di appartenere. In altre parole, il fare è il mezzo utilizzato dagli apicoltori per costruire la propria intimità culturale con questi superorganismi e il territorio.

Nel descrivere il rapporto tra apicoltore e territorio, L. Manias «erede e continuatore di una tradizione familiare iniziata da» [suo] «nonno Luigi Olla nel 1917», come lui stesso si definisce, afferma:

[...] io ho sempre pensato che si potesse fare apicoltura nello stesso posto dove tu sei nato, dove sono nati i tuoi nonni. La mia famiglia è attestata dal 1487 ad Ales. Ho sempre pensato che fosse un'ottima opportunità, non una forma di isolamento, una splendida opportunità poter continuare a fare quello che hanno fatto i tuoi antenati – veramente i miei antenati, no? Pensando a Juan Antioco Manias 1654, veramente i miei antenati! – nello stesso posto dove loro sono nati. Io mi sento davvero parte integrante di questo territorio, non faccio, non sono solo l'erede e il continuatore, come ho detto prima di un'attività, io faccio parte di questo paesaggio, umano anche, no? Insomma, e questo per me è importante (L. Manias, Ales, luglio 2016).

La natura e l'ambiente rappresentano quindi un luogo abitato e costruito in cui sono percepibili i segni lasciati dai propri antenati.

È attraverso la pratica quotidiana e il sapere che guida il fare che gli apicoltori sviluppano una forma di “capitale culturale” che li porta a elaborare una visione di sé e della Sardegna alternativa a quella proposta dalle istituzioni. La possibilità di attingere a un bagaglio comune di saperi ha quindi posto le basi per costruire un rapporto di collaborazione in cui antropologa e apicoltore possono condividere l'*expertise* e imparare rispettivamente l'uno dall'altro. Inoltre, la possibilità di accedere a un livello più interno e intimo del vissuto degli apicoltori ha permesso di andare oltre gli aspetti più superficiali che caratterizzano il rapporto tra la comunità di apicoltori e il mondo politico e di evidenziare il funzionamento delle diverse forme di potere che esercitano gli attori sociali.

Forme di co-produzione tra antropologia e apicoltura

La mia ricerca etnografica si è prodotta attorno all'utilizzo di due strumenti digitali che in una certa misura hanno caratterizzato la struttura stessa dell'indagine e ne hanno determinato i risultati: la videocamera e il blog *Abieris e Abis*. Nel primo caso, l'approccio alla ricerca con una videocamera sul campo si è rivelato fondamentale, innanzitutto per la possibilità che questo mezzo offre di accedere alla dimensione corporale e al linguaggio non verbale che caratterizza l'attività dell'apicoltore (Martin, 2006). Attraverso la telecamera ho potuto indagare i saperi non-algoritmizzati (Angioni 2011) legati al rapporto tra l'apicoltore e l'organismo alveare, soffermarmi sugli aspetti sensoriali tipici della pratica dell'apicoltura, osservare i ritmi, i gesti e le diverse performance messe in atto dagli apicoltori. Tuttavia, è importante sottolineare che è sempre l'apicoltore che decide i luoghi, le attività sul campo, il tempo da dedicare alle interviste, l'andamento del discorso, ma anche ciò che dovrei riprendere assolutamente e ciò che non ha rilevanza o anche non si vuole riprendere. In questo senso, il momento delle riprese diviene luogo performativo e occasione per attivare dei processi di collaborazione tra antropologa e apicoltore per la creazione di un “prodotto” che per sua natura può essere ri-negoziato nella fase successiva alle riprese stesse.

Nella primavera del 2018, durante le riprese nella costa sudorientale dell'isola, chiesi a G. Bellu¹⁵ di visitare un “bell'apiario” che per lui poteva essere interessante. Saliti sul furgoncino, è iniziata quella che si può definire una sorta di visita guidata con tanto di informazioni sulle caratteristiche geologiche dell'area, il tipo e numero di nuraghi e altri resti archeologici presenti sul territorio, la storia delle attività minerarie che hanno caratterizzato il periodo tra '800 e '900 e solo brevi e generiche informazioni sulle potenzialità nettarifere per le api e sulle condizioni dell'apiario. Il legame con il territorio sembra essere inseparabile da quello che gli apicoltori costruiscono con le api.

È in questa fase che antropologa e apicoltore, ciascuno con i propri strumenti che ne definiscono il ruolo sul campo, si trovano l'uno di fronte all'altro a osservarsi, a scambiarsi lo sguardo, a conoscersi. Lo sguardo al di là della telecamera attinge ai saperi sull'apicoltura per cercare di prevedere i gesti dell'apicoltore mentre i movimenti del mio corpo seguono i ritmi dettati dalle api e dal modo in cui l'apicoltore dialoga con loro.

Per spiegare meglio cosa intendo potrei raccontare due episodi distinti, avvenuti in due zone molto diverse della Sardegna, in fasi dell'anno apistico differenti e con apicoltori diversi.

¹⁵ Nome di fantasia.

In primavera, seguivo degli apicoltori nel Sarrabus, a sud est della Sardegna, durante la fase di controllo della sciamatura con la tecnica della rimozione delle celle reali dai favi di covata. In apiario siamo quattro persone, la responsabile dell'azienda, una donna che gestisce gli alveari del padre da cui ha imparato il mestiere, due collaboratori ed io. Dei quattro sono l'unica ad usare i guanti, mentre gli altri lavorano tranquillamente a braccia e mani nude. Mi spiegano che è una tecnica studiata dal padre per utilizzare dei movimenti più delicati che seguano i ritmi dell'alveare. Sono i gesti del corpo il linguaggio utilizzato dagli apicoltori per "comunicare" con le api. Li osservo mentre ciascuno apre delicatamente l'alveare che ha scelto, verificano la presenza o meno di segni di sciamatura imminente, sopprimono le eventuali celle reali, posizionano dei bastoncini di asfodelo davanti all'arnia per poi scuotere in maniera decisa il favo di covata per permettere alle api di rientrare all'interno dell'alveare. I tre eseguono gli stessi movimenti alla stessa velocità, con lo stesso ritmo, in totale armonia. Così, seguendo i loro gesti anche io mi muovo seguendo i ritmi del loro corpo e quelli degli alveari e mi accorgo di assistere a una vera e propria performance di danza in cui sono le api a scandire il ritmo dei nostri corpi.

Così come in qualsiasi altra performance di danza, anche qui è necessario conoscere la musica, i passi e il ritmo. Non si tratta solo di seguire la risposta delle api ai gesti dell'uomo, ma di avere incorporato i movimenti e la catena operativa che l'apicoltore svolge in una specifica fase del lavoro. In questo caso, avere incorporato il gesto tecnico mi consente di anticipare i gesti che gli apicoltori eseguono in questa particolare operazione.



Fig. 2. Controllo sciamatura, Sarrabus (fotografia di Greca N. Meloni, 2018).



Fig. 3. Controllo sciamatura, Sarrabus (fotografia di Greca N. Meloni, 2018).

Il secondo episodio è accaduto in estate, tra la fine della fioritura dell'eucalipto e la fase che precede i trattamenti antivarroa. Sul campo siamo solo io e l'apicoltore, che procede a ritmo spedito a verificare la situazione delle famiglie e segnare sul coperchio dell'arnia le informazioni necessarie. Ai suoi gesti rapidi e decisi l'alveare risponde inviando tutte le guardiane che può. È così che descrivo la mia esperienza sul quaderno di campo:

Mi sorprendono subito le sue api: nervose, aggressive. Cerco di capire se sono aggressive loro oppure è lui che le sta rendendo inospitali. Forse più la seconda. Ho la sensazione che lui stia facendo dei movimenti che innervosiscono le api. Ho paura. Ho un intero alveare addosso e sono allergica. Faccio un passo indietro cercando di mantenere la calma. Fa molto caldo, sono tutta coperta ma le api mi circondano, ne ho sulla testa, sulle mani, intorno alla maschera, vicino alle braccia. So che il pungiglione oltrepassa la stoffa della tuta. Devo fare attenzione, sulle gambe ho solo i calzoncini corti [sotto la tuta]. Lui si muove velocemente, frettolosamente, senza cura, non usa fumo. Continuo a non sentirmi a mio agio. Stacco. Parlo con lui a telecamera spenta. Va meglio. Riprendo. Di nuovo le api che ricoprono. Questa volta ho paura.

La paura di essere punta e la percezione della risposta degli organismi alveare ai gesti dell'apicoltore mi porta a ripensare la mia posizione sul campo e a valutare il tipo di rapporto che intrattengo con questo specifico apicoltore, fino a scegliere di spegnere la telecamera.

Come si vede, il momento delle riprese è un momento decisivo, in cui ci si ritrova immersi in una dimensione "inter-specie" (Moore, Kosut 2013; Tsing 2015) e in cui apicoltore e antropologa definiscono il proprio ruolo negoziando la propria posizione, non solo concettualmente ma anche e soprattutto fisicamente. In alcuni casi il momento dell'intervista porta gli apicoltori a percepire il video come una sorta di palcoscenico in cui "interpretare" sé stessi, "mettersi in scena". La videocamera, con la sua potenzialità implicita di produzione di un artefatto che può essere rivisto più volte, magari proiettato davanti a una platea, favorisce questo elemento. Inoltre, la stessa pratica dell'apicoltura, che come abbiamo visto è estremamente legata alla fisicità dell'apicoltore, si configura come una sorta di performance teatrale.

Tuttavia, è innegabile che l'utilizzo di una videocamera possa anche essere percepito come un elemento negativo perché può "mettere a nudo" l'apicoltore, e cioè spogliarlo dei suoi segreti. È il caso questo delle riprese fatte a mia madre mentre sceglieva le larve per la produzione di api regine. Questa pratica richiede un altissimo livello di specializzazione tecnica, e una manualità specifica. Non tutti gli apicoltori sono in grado di eseguirla. Avevo inserito questa fase in un primo montaggio video e mia madre ha sollevato delle perplessità. In questo caso il video, che può essere visto da chiunque, rischiava di svaloriare le sue competenze. Ma la paura di mettersi a nudo è talvolta legata al rapporto problematico con altre figure professionali di cui si è parlato più sopra. In questo senso è fondamentale che il prodotto finale sia frutto di una ulteriore collaborazione tra antropologa e apicoltore per la negoziazione dei contenuti.

Interessante è l'utilizzo che gli informatori fanno della ricerca etnografica e delle sue fasi. Nel corso delle interviste ho notato la tendenza, non solo da parte degli apicoltori ma anche di alcuni politici e di altri informatori, di sfruttare il momento dell'intervista per inviare un messaggio a coloro che stanno dall'altra parte, intesi come gli apicoltori che hanno una opinione diversa o altri ancora. La ricerca etnografica diventa dunque l'occasione per condividere le proprie posizioni in opposizione all'"altro", uno strumento per dare voce alla propria visione del mondo e affermare la propria identità. Talvolta avevo la sensazione, durante le interviste, anche a telecamere spente, che i portavoce di alcune delle associazioni di apicoltori sfruttassero il mio ruolo sul campo nel tentativo di rafforzare la propria visione dell'apicoltura e percezione dell'ambiente in opposizione alle altre visioni proposte. In quanto ricercatrice dell'università di Vienna, venivo percepita come portavoce di un "sapere scientifico" che potrebbe essere utilizzato per riconoscere la dignità e validità di una visione piuttosto che un'altra.

L'attività di ricerca si è tradotta in processi di mutuo scambio di saperi particolarmente con l'associazione Apiarios e con il suo segretario, Luigi Manias, che in diverse occasioni mi ha invitato a collaborare, ad esempio come relatrice ai convegni organizzati dall'Associazione o in cui è coinvolta, oppure per la pubblicazione di un articolo all'interno del volume *Api Buridane* (2017). Un esempio di scambio di saperi particolarmente rilevante è avvenuto in seguito all'appello della Regione Autonoma della Sardegna e rivolto ai cittadini e alle associazioni di categoria a esprimere il proprio parere sul Disegno di legge sul governo del territorio approvato il 16 marzo 2017. Durante l'animato dibattito nel gruppo Facebook "Abieris di Sardegna" la bozza di relazione che scrissi venne utilizzata da Luigi Manias che la integrò con i contributi di altri apicoltori e di Vanni Floris, tecnico UNAAPI, per redarre la "proposta di Apiarios per la tutela del territorio e dell'apicoltura"¹⁶.

Gli strumenti del sapere antropologico e la metodologia di ricerca etnografica sono inoltre utilizzati e sfruttati dagli apicoltori nel processo di patrimonializzazione dei

¹⁶ La proposta di legge sul governo del territorio ha suscitato non poche preoccupazioni nella comunità di apicoltori, sommandosi ai timori che da tempo alimentavano il conflitto tra le istituzioni regionali e gli apicoltori. Il 13 dicembre 2017 Apiarios invitò tutti gli apicoltori e le associazioni a partecipare alla manifestazione organizzata davanti agli uffici della Regione per rivendicare i diritti degli apicoltori sull'ideale slogan "*El pueblo unido hamas será vencido*". Tuttavia, l'incontro con l'Assessore all'Agricoltura Pier Luigi Caria è stato definito da Nino Schirra, presidente di Apiarios «un incontro a 'ruote sgonfie', dove praticamente non si è deciso niente». Il 24 aprile 2018, Luigi Manias fa sapere che l'iter procedurale non sembra essersi ancora concluso. Si veda il sito web di Apiarios: <https://apiariosdearbaree.wordpress.com/2017/12/> (consultato in data 22-02-2019).

saperi “tradizionali” legati all'apicoltura. È significativa in questo senso la richiesta da parte di Luigi Manias di creare un breve cortometraggio sul processo di lavorazione dell'*abbamele*¹⁷ secondo la tecnica “semi-tradizionale” usata dalla anziana zia Verina Olla, anch'essa apicoltrice, e da includere nel sito internet dedicato alla promozione di questo prodotto agricolo tradizionale. Secondo quanto testimoniato nel website dell'Associazione, Apiarises si è a lungo adoperata affinché l'*abbamele* venisse riconosciuta come prodotto agricolo tradizionale (PAT) avviando le procedure burocratiche e producendo un dossier storico e fotografico, che è poi confluito nel sito web creato dalla stessa associazione in collaborazione con la Pro Loco Monti (www.abbamelesardegna.it, sito internet consultato in data 22-02-2019).



Fig. 4. Preparazione dell'*abbamele*, Ales (fotografia di Greca N. Meloni, 2018).

¹⁷ Si veda *S'Acuamebi de Verina Olla* all'indirizzo <https://vimeo.com/282813963> (consultato in data 22-02-2019).



Fig. 5. Preparazione dell'*abbamele*, Ales (fotografia di Greca N. Meloni, 2018).

Infine, di estremo interesse è l'utilizzo che gli apicoltori fanno del materiale etnografico reso disponibile online attraverso il blog *Abieris e Abis* e condiviso tramite i social network. È il caso di un articolo che descriveva con toni fortemente biografici gli aspetti più difficili del mestiere dell'apicoltore e che è stato utilizzato nella prima lezione del corso di introduzione all'apicoltura. Ciò che sembrerebbe aver trovato il favore degli apicoltori è la descrizione cruda che si offre, che si contrappone alla descrizione che sarebbe formulata dai tecnici apistici durante i corsi di apicoltura promossi dalla Regione Sardegna e che sarebbero complici della promozione di una visione dell'apicoltura basata sull'idea di produrre "soldi facili", e che quindi non preparerebbe le nuove generazioni ad affrontare in maniera adeguata i problemi e le difficoltà a cui vanno incontro. L'articolo, dunque, è stato utilizzato come strumento didattico per incoraggiare i giovani apicoltori ad assumere un atteggiamento consapevole e critico nei confronti delle difficoltà di fare apicoltura.

Il blog ha il duplice scopo di divulgare il sapere antropologico al di fuori del mondo accademico e di promuovere un dibattito costruttivo sui temi che riguardano l'apicoltura tra le diverse figure professionali che si occupano di questo settore. Attraverso questo strumento e il materiale contenuto si è modificata la percezione che di me avevano gli apicoltori e sono cambiate le modalità di accesso al campo. Sono gli stessi apicoltori, talvolta a me sconosciuti, che mi riconoscono e mi chiedono di fare parte della ricerca o di tornare da loro a riprendere momenti diversi dell'attività. Benché online da pochi mesi, si è rivelato uno strumento efficace per comunicare la ricerca antropologica e far conoscere il mestiere dell'antropologo e le potenzialità applicative del sapere antropologico (Shanley, Laird 2002).

Per una etnografia del co-management

Nel corso dell'articolo ho cercato di evidenziare come l'esigenza di dimostrare di saper fare e la necessità di costruire una *safety zone*, un terreno d'incontro in cui figure professionali ed *expertise* differenti possano confrontarsi all'interno di "confini sicuri" abbia rappresentato un elemento chiave della mia indagine etnografica. Fondamentali nell'accesso al campo, e poi nella gestione della ricerca, si sono rivelati i saperi sull'apicoltura incorporati crescendo in una famiglia di apicoltori. Come si è visto, questo bagaglio di conoscenze è servito a produrre un linguaggio e un terreno comuni per sviluppare il rapporto con i miei interlocutori. Tuttavia, è soprattutto l'attività divulgativa intrapresa che ha permesso di meglio definire la posizione dell'antropologa sul campo.

L'analisi dei processi di negoziazione attivati dall'utilizzo della videocamera e dell'attività divulgativa promossa attraverso il blog *Abieris e Abis* suggerisce che l'indagine etnografica può assumere una funzione positiva nel favorire forme di collaborazione interdisciplinare tra le diverse figure professionali coinvolte nel campo dell'apicoltura e promuovere forme di gestione condivisa delle risorse naturali e del territorio basate sul concetto del co-management (Escobar 1998; Menzies 2006). In questo senso, attraverso l'analisi di alcuni casi etnografici, ho cercato di dimostrare come le competenze e i saperi antropologici possano condurre il ricercatore ad assumere il ruolo di "mediatore culturale" tra le esigenze rivendicate dalla comunità di apicoltori e le ragioni delle istituzioni. Come si è visto, le prime articolate, in parte, in saperi informali di tradizione orale basati sul contatto diretto con il "mondo naturale"; le seconde sviluppate nell'ambito del sapere tecnico-scientifico (Angioni 2011; Escobar 1998). Proprio da questa diversità di saperi e dal forte carattere interdisciplinare dell'apicoltura sembra emergere il conflitto tra la comunità di apicoltori e le diverse figure professionali che agiscono come delegati degli enti regionali. Si tratta di un conflitto basato sulla contrapposizione del cosiddetto "sapere scientifico", cioè quel sapere la cui validità passa attraverso l'analisi dei dati raccolti secondo specifici protocolli e dunque si concepisce come "scientificamente dimostrabile" e oggettivo, e le forme del sapere apistico possedute dagli apicoltori i quali, come abbiamo visto, combinano conoscenze di tipo tecnico-scientifico a abilità di carattere empirico, legate alla conoscenza del territorio in cui operano e alla pratica quotidiana con i loro alveari. Nonostante il tentativo intrapreso dagli enti regionali di avviare processi di collaborazione tra le diverse figure professionali, sembrerebbe che i rapporti tra le istituzioni regionali e gli apicoltori sia ancora basato su una sorta di "gerarchia del sapere" in cui solo il sapere scientifico è ritenuto uno strumento valido per organizzare piani di gestione del comparto apistico e di tutela della biodiversità. Emblematico in questo senso il caso della nuova commissione apistica regionale (L. R. n.19 del 2015, art.11) che prevede la partecipazione, insieme ai delegati regionali, degli apicoltori rappresentanti delle associazioni. Questo organismo dovrebbe avere il compito di esprimere pareri o avanzare proposte per migliorare il settore apistico sardo e che tuttavia, a quattro anni dalla sua istituzione (2015), non si è ancora insediato. La commissione apistica è stata spesso definita dagli stessi apicoltori "ininfluente", perché a detta loro gli stessi apicoltori che ne hanno fatto parte in passato delle commissioni apistiche precedenti non si sarebbero mostrati all'altezza del ruolo che ricoprivano. Inoltre, sempre gli apicoltori criticano la partecipazione di membri considerati esterni al mondo dell'apicoltura, quali i rappresentanti della ASL e del mondo

della ricerca. All'accusa di inadeguatezza a riconoscere le specificità dell'apicoltura mostrata da tecnici regionali e da operatori sanitari, si aggiunge la necessità di "farsi ascoltare" e di essere riconosciuti come parte indispensabile del mondo agro-pastorale sardo. Per usare le parole di un apicoltore:

Noi facciamo parte del territorio, siamo indispensabili al territorio. Cioè riconosciamo che quello che produciamo, il reddito che facciamo col miele è nulla rispetto al beneficio che stiamo dando al territorio. E non si capisce perché vengono dati contributi per salvaguardare una pianta di fico particolare oppure altre cose strane e poi non lo dai per le api. Perché? Non ho capito perché escludere proprio l'ape. Finché mi dici non ci sono soldi, va bene non ce n'è per nessuno, pazienza. Perché proprio l'ape non vuoi capire che è indispensabile? Bello anche salvaguardare un animale, l'asinello sardo o i fichi di chissà dove, e l'ape? Perché non considerarla? Migliora anche gli altri di settori. Proteggono il gruccione. Adesso quello è un nostro nemico, no? Quello lo proteggono, e l'ape no? Cioè, ma se vogliamo vedere, tra i due cos'è più utile all'ambiente, il gruccione o l'ape? Se proprio vogliamo... Spendono, perché arreca danni, per questo gruccione, e per noi non c'è mai niente. C'è molta ignoranza, non l'hanno capito, però perché non l'hanno capito? perché non parlano con noi (F. A., marzo 2018).

È qui che l'antropologo potrebbe assumere il ruolo di mediatore tra i diversi attori sociali nel mezzo del dibattito sulla gestione delle risorse naturali e sulle problematiche dell'apicoltura. Infine, come si è visto, soprattutto l'attività del blog *Abieris e Abis*, non solo ridefinisce la posizione sul campo dell'antropologia, ma contribuisce a rendere la ricerca etnografica uno strumento pratico per favorire nuovi modi di pensare l'apicoltura e il rapporto tra uomo-ape-territorio, utile a riformulare delle politiche di governo del territorio e di tutela della biodiversità mirate a una gestione condivisa e sostenibile delle risorse naturali e dell'apicoltura.

Bibliografia

- Angioni, G. 1974. *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*. Cagliari. Edes.
- Angioni, G. 2003. «Doing, Thinking, Saying», in *Nature knowledge: ethnoscience, cognition, and utility*, Glauco Sanga, and Gherardo Ortalli (eds.). New York, Oxford. Berghahn Books: 243-248.
- Angioni, G. 2011. *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*. Nuoro. Il Maestrale.
- Angioni, G., Bachis F., Caltagirone B., Cossu T. (a cura di) 2007. *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari. Cuec- Isre.
- Beekman M., Ratnieks F. L. W. 2000. Long-range foraging by the honey-bee. *Apis mellifera L. Functional Ecology*, 14: 490-496.
- Bennett, J. 2009. *Vibrant Matter: A political ecology of things*. Durham and London. Duke University Press.
- Bourdieu, P. 1984. *Questions de sociologie*. Paris. Minuit.
- Caltagirone, Benedetto, 1989, *Animali perduti. Abigeato e scambio sociale in Barbagia*, Cagliari. CELT.
- Escobar, A. 1998. Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*. 5: 53- 82.

Fenske, M. 2015. «Zeichentrickfiguren als Retter? Das Bienensterben in der populären Unterhaltung», in *Menschen und Bienen. Ein nachhaltiges Miteinander in Gefhar*, S. Lorenz, K. Stark (hrsg.). München. Oekom: 61-72.

Laschewski, L. 2015. «Das Bienensterben im agropolitischen Diskurs der EU», in *Menschen und Bienen. Ein nachhaltiges Miteinander in Gefhar*, S. Lorenz, K. Stark (hrsg.). München. Oekom: 205-216.

Manias, L. (a cura di). 2017. *Api Buridane*. Ales. Nur.

Martin, G. 2006. «Research, representations and responsibilities: An Anthropologist in the Contested World of Foxhunting», in *Applications of Anthropology. Professional Anthropology in the Twenty-first Century*, (ed.) S. Pink. New York - Oxford. Berghahn Books.

Meloni, G. N. 2018. Making Indigeneity: The Beekeeper's Perspective. *On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture*. 5. http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2018/13657/pdf/On_Culture_5_Meloni.pdf (consultato in data 22-02-2019).

Menzies, C. R. 2006. (ed.) *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*. Lincoln and London. University of Nebraska Press.

Moore, L.J., Kosut, M. 2013. *Buzz: Urban Beekeeping and the Power of the Bee*. New York. NYU Press.

Seeley, T. D. 2010. *Honeybee Democracy*. Princeton University Press.

Shanley, P., Laird, S.A., 2002. «Giving back: Making research results relevant to local groups and conservation» in *Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice*. (ed.) S. A. Laird. London. Earthscan: 102-124.

Tsing, A.L. 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton. Princeton University Press.

Welz, G. 2015. *European products: Making and unmaking heritage in Cyprus*. New York-Oxford. Berghahn Books.

Wilson-Rich, N. 2014. *The Bee a Natural History*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.

Antropologia e design per un “*collaborative future making*”

Isabel Farina,
DEAR-Design Around onlus

Abstract. Robo & Bobo is a laboratory project of digital design made at the department of Oncology in the Pediatric Hospital Regina Margherita of Turin. The laboratories are based on an interdisciplinary collaboration between design, pedagogy, psychology and anthropology with an important focus over the context of illness and care in which the project takes place. Telling the story of the first year of life of the project means showing the possibilities of restitution of the ethnographic research through different ways of doing applied anthropology and also open a debate about the changes and development that happen in the various disciplines when they encounter, dialogue and work together. The main object of this paper is to show in which direction these young collaborators (designer and anthropologist) wish to orient their work and their definition of the disciplines in which they are engaged.

Keywords: design anthropology; applied anthropology; technology; multi disciplinary oncology.

Introduzione

Robo & Bobo è un progetto laboratoriale di alfabetizzazione nei campi del design digitale nel reparto di oncematologia dell’Ospedale Infantile Regina Margherita (TO). Il lavoro di progettazione dei laboratori si basa sulla collaborazione interdisciplinare tra design, pedagogia, psicologia e antropologia, con un focus importante sul contesto di malattia e cura in cui si agisce. In particolare l’antropologia è entrata nel progetto in forma sperimentale, definendosi poi come la voce privilegiata per valutare il raggiungimento effettivo degli obiettivi dichiarati dal progetto. Raccontare il primo anno di vita del progetto significa non solo mostrare le possibili modalità di restituzione della ricerca etnografica attraverso diverse forme di fare antropologia applicata ma anche aprire un dibattito sui cambiamenti che avvengono nelle diverse discipline nel momento in cui si incontrano, dialogano e lavorano insieme. Come afferma Kilbourn:

Design anthropology is a particular style of knowing where the tools we think with and the movements of translating knowledge across disciplines and practices is valuable to the collaborative projects where innovation and future-orientated perspectives are paramount to

bridging contextual practices with societal forecasts. The affinity of design and anthropology is more than a fleeting infatuation and goes to the core of how we understand (Kilbourn 2013: 69).

L'obiettivo principale è mostrare in che direzione questi giovani collaboratori (designer e antropologa) desiderano orientare non solo il proprio lavoro ma anche la propria definizione delle discipline di cui si occupano.

DEAR Onlus e Robo & Bobo

La nascita del progetto

DEAR-Design Around Onlus è un'associazione nata nel 2016 da nove soci fondatori e in particolar modo dall'architetto Anita Donna Bianco, la quale aveva precedentemente esplorato la tematica dell'umanizzazione in ambito sanitario attraverso il design e precedentemente l'architettura.

Come si può leggere dal sito della Onlus:

L'obiettivo dell'umanizzazione è quello di contribuire, su vari livelli, a prendersi cura della persona, attraverso soluzioni innovative che mitighino la condizione di disadattamento che la malattia spesso comporta. [...] Promuoviamo iniziative che intervengono sulla qualità del tempo che si trascorre in ospedale, offrendo ponti verso il mondo esterno, spazi fisici e mentali oltre la quotidianità imposta dalle esigenze cliniche. Lo facciamo sia come attivatori di percorsi progettuali multidisciplinari, che come abilitatori di progetti con cui condividiamo valori e obiettivi¹.

Rispetto al ruolo di DEAR come “attivatore” di percorsi progettuali multidisciplinari, l'associazione ha avviato la sua attività con il progetto Robo & Bobo all'interno del reparto di oncematologia dell'Ospedale Infantile Regina Margherita.

Ancora acerba in quanto ad esperienza, DEAR ha aperto una collaborazione con diversi attori tra cui l'azienda di *interaction design* TODO, la Scuola Universitaria Professionale della Svizzera Italiana (SUPSI) e diversi professionisti *freelance*, per definire obiettivi, metodi e contenuti del progetto. Questi attori si sono occupati innanzitutto di svolgere ricerca contestuale (intervistando il personale sanitario) per comprendere a livello generale l'ambiente dell'ospedale e di indagare cosa il panorama del design e dell'architettura offrisse rispetto a progetti e tecnologie educative in ambienti ospedalieri e progetti di umanizzazione. Al lavoro di progettazione hanno poi collaborato anche i membri dell'associazione portando il proprio approccio disciplinare. I quattro designer e operatori sul campo, Valeria Francescato, Walter D'Esposito, Alessia Pagotto e Silvia Galfo, hanno ricevuto una formazione per poter lavorare sul campo, padroneggiare le tecnologie utilizzate e risolvere, di volta in volta, i problemi che venivano riscontrati (sia tecniche delle strumentazioni, sia di coinvolgimento dei pazienti), allo scopo di dare un senso ai laboratori e mantenere la coerenza rispetto gli obiettivi del progetto.

La pedagogista Paola Cappelletti, esperta in Metodo Munari, ha definito le modalità operative, inserendosi sulla proposta didattica. L'intento dei progetti e della relazione tra

¹ Fonte <http://www.designaround.org/mission/> (ultimo accesso il 3/2/2019)

operatori-pazienti è stato quello di considerare le cinque attività laboratoriali come un momento di scambio di competenze secondo la formula: siamo progettisti, vuoi progettare con noi?

La psicologa Alessandra Crispino invece ha fornito le linee guida per poter operare all'interno del contesto ospedaliero e riconoscere le dinamiche relazionali che avvengono nell'incontro con il paziente. Le linee guida individuate per la progettazione delle attività sono state:

- mantenere la centratura sull'acquisizione di nuove competenze da parte dei ragazzi: il processo di esplorazione del mondo e di costruzione di sé insito nella pre-adolescenza e nell'adolescenza deve poter continuare;
- *step by step*: il futuro continua a costruirsi un passo alla volta, acquisendo competenze che potranno servire da grande;
- strutturare *setting* di laboratorio che pongano limiti e regole, per tutelare il senso delle cose che si fanno, senso che non si deve esaurire solo nel "passare del tempo divertendosi";
- pensare a *setting* flessibili che consentano di partecipare in modo diverso e sensato a seconda dello stato fisico del ragazzo: si esce dalla logica insita nella lotta alla malattia o tutto o niente, o vinco o muoio.
- fare richieste ai ragazzi, avere aspettative su di loro, uscire dalla logica del condannato a cui si deve concedere tutto senza chiedere nulla; proporre contenuti sintonizzati con l'età, per non reificare la regressione allo stadio infantile;
- favorire l'esperienza con il gruppo dei pari, vitale per i preadolescenti e gli adolescenti, sia favorendo quanto più possibile l'esperienza in gruppo nel qui ed ora dei laboratori, sia creando un ponte con il mondo dei pari fuori, attraverso la condivisione del percorso laboratoriale con l'utilizzo dei *social network*.

Queste ricerche e collaborazioni hanno dato vita ai cinque laboratori che compongono il progetto Robo & Bobo e preparato gli operatori alla loro messa in atto. Il target verso cui i laboratori sono indirizzati è stato individuato dall'ospedale stesso, che necessitava di trovare attività per i pazienti adolescenti e preadolescenti (11-19 anni).

La Maker Education e le discipline STEAM

I laboratori di Robo & Bobo sono stati costruiti seguendo la filosofia del *Maker Movement* applicata alle discipline STEAM (*Science, Technology, engineering, Arts, Mathematics*).

Il movimento *maker* nasce come controcultura verso la fine del primo decennio degli anni 2000, come incontro tra la cultura degli hobbisti del DIY (*Do It Yourself*) e la cultura *hacker*. In questo senso la filosofia del movimento riguarda la creazione di artefatti digitali

e tecnologici sulla base di *software open-source*² per una diffusione della conoscenza aperta. Il movimento nasce ufficialmente nel 2005 con la pubblicazione della rivista trimestrale *Make: Magazine* dai fondatori Tim O'Reilly e Dale Dougherty; nel 2006 viene organizzata la prima *Maker Fair* del mondo e nel 2013, Mark Hatch pubblica il Manifesto del movimento.

«*The maker movement refers broadly to the growing number of people who are engaged in the creative production of artifacts in their daily lives and who find physical and digital forums to share their processes and products with others*» (Sheridan 2014: 496). I *maker* sono artigiani digitali che vogliono integrare le arti tradizionali con l'utilizzo di nuovi strumenti tecnologici (stampa 3D, microprocessori Arduino, spazi di condivisione *Cloud*, ecc...). Le loro attività spaziano dall'abbigliamento, alla domotica, al cibo, il *biohacking*, la musica, design di produzione e cosmetica organica. I *maker* hanno costituito anche degli spazi fisici di lavoro (chiamati *Fablab* e *Makerspace*), aperti a tutti, secondo la logica *DIWO* (*do it with others*), promuovendo corsi e laboratori al fine di rendere le competenze tecnologiche apprendibili ed utilizzabili da chiunque (il motto del movimento è "imparare facendo"). La conoscenza stessa, basata sul *Creative Commons* e gli applicativi a codice sorgente aperto (*open source*), determina la creazione di ampie *community* di persone che lavorano insieme, migliorando i codici creati da altri. L'idea di base è quindi quella di mettere in crisi la cultura *mainstream* di produzione e consumo per democratizzare gli strumenti di creazione e di distribuzione, concentrandosi non tanto sul prodotto in sé quanto sul processo di creazione come esercizio e apprendimento di nuove competenze che si rivela nella soddisfazione di avere risultati tangibili (Watson, Shove 2008).

Per questo motivo il *maker movement* e la cultura *DIY* si è subito legata al settore educativo, promuovendo una didattica non tradizionale, in cui non vengono insegnate le singole materie scientifiche e artistiche (materie *STEAM*) ma si integrano in laboratori applicati, secondo la logica del "*learning by doing*". Le tecnologie ad uso dell'artigianato digitali offrono la possibilità di lavorare con qualsiasi tipo di materiale: cartoncino, legno, tessuto, plastilina, LEGO, piante ma anche rifiuti o ritagli, tramite l'uso di martelli, colla, seghe, saldatori, macchine per cucire, ecc. La *maker education* si basa sull'idea che gli studenti debbano essere maggiormente coinvolti nelle materie scientifiche comprese nella loro totalità, più che come ambienti disciplinari disgregati. Il valore interessante della *maker education* è dato in particolar modo dall'idea che le tecnologie non solo debbano essere accessibili, in termini di utilizzo, ma debbano anche essere comprese e quindi gli studenti dovrebbero sapere come gli strumenti tecnologici funzionano. Secondo Buechley (2010) la *maker education* in questo senso ha una portata dirompente in quanto mette gli studenti nella condizione di non essere solo consumatori della tecnologia ma anche produttori. Inoltre non promuove una conoscenza di tipo ingegneristica ma spinge per un'integrazione dell'immaginario creativo, non solo con la tecnologia ma anche con le discipline scolastiche (Kafai et al. 2014).

² I *software open source* sono dei *software* il cui codice è accessibile, modificabile e migliorabile da chiunque, non solo dallo sviluppatore originario. Per maggiori approfondimenti rispetto alla cultura *hacker* e la programmazione aperta si faccia riferimento a Coleman G. (2012) *Coding Freedom: the Ethics and Aesthetics of Hacking* disponibile in versione *Open Access* <https://gabriellacoleman.org/Coleman-Coding-Freedom.pdf>

Perché portare questi laboratori nel reparto di oncoematologia pediatrica?

Robo & Bobo si colloca in uno scenario educativo particolare rispetto ai contesti scolastici in cui la *maker education* si è sviluppata. I laboratori, infatti, non nascono per dialogare con le istituzioni scolastiche e gli educatori (pur sentendone la necessità) ma per relazionarsi direttamente con ragazzi adolescenti che vivono in un contesto di lungo degenza a causa del proprio stato di malattia, e sono quindi momentaneamente assenti dall'ambiente scolastico. Allo stesso modo però DEAR non ha mai voluto svolgere solo attività di intrattenimento ma proporre dei percorsi in cui i ragazzi potessero apprendere, divertirsi e incorporare il concetto di “progettualità” propria del design e dell'identità *maker*.

La malattia tumorale è una esperienza traumatica, fortemente incerta, con trattamenti intensivi e aggressivi sul corpo, ripetute ospedalizzazioni che sospendono la quotidianità, accrescendo la perdita di senso del proprio vissuto. Come afferma la psicologa dell'associazione Alessandra Crispino:

La malattia in fase evolutiva minaccia il senso psicologico di continuità di Sé, creando una dissociazione tra la parte che vive e la parte che muore. [...] Per preadolescenti e adolescenti vuol dire affrontare concretamente l'ipotesi della morte in una fase evolutiva in cui l'angoscia di morte dovrebbe essere un sentimento legato alla naturale perdita del mondo infantile, un sentimento vitale che ha a che fare con il cambiamento e con la crescita. In questo viaggio impervio dall'esito incerto, l'angoscia di morte e la disperazione si alternano a momenti di speranza e di trionfo onnipotente. I ragazzi sentono che l'esperienza di malattia li costringe ad una maggiore maturità, ad un'anticipazione della consapevolezza, sentimenti che li fanno sentire profondamente diversi dal gruppo di pari. Effetto dell'incertezza prognostica anche la perdita di investimento sul futuro, la perdita di un progetto – “avrei potuto..”, “sognavo di...” – come se lo sguardo prospettico sulla propria vita non potesse che fermarsi a mano a mano su ogni *step* di cura (Report di progetto, settembre 2017)³.

La vita del paziente, è percepita (anche dai genitori) come in un momento di sospensione, una fase transitoria che viene espressa chiaramente nella riorganizzazione del tempo come diviso in due: prima e dopo la diagnosi della malattia. Il “dopo”, in quanto innominabile, è un buco nero vuoto di significato che risucchia le risorse: nei ragazzi il momento evolutivo di sviluppo è minato, poiché non vi è una continuità come dovrebbe invece essere, tra ciò che si è acquisito e la continua esplorazione di sé e del mondo; durante la ricerca di campo i genitori hanno espresso più volte come il cancro abbia inglobato totalmente la propria vita e non siano più in grado di separare il tempo all'interno dell'ospedale e il tempo fuori da esso. La malattia stravolge le relazioni familiari: i genitori, sotto il peso dei sentimenti di dolore, responsabilità e di impotenza, sono anche loro vittime dell'effetto traumatico legato alla malattia che sembra distruggere tutto, anche il ruolo educativo. Il tempo si fissa, si gioca tutto nella lotta alla malattia e per il resto si pensa alla soddisfazione immediata dei desideri del figlio, per garantirgli un minimo di felicità. Il futuro è sospeso, il giovane paziente non riceve più limiti, regole, richiami, richieste. A fronte di un apparente beneficio in termini di gratificazioni e di facilitazioni, questa situazione crea una regressione allo stadio infantile di soddisfazione di ogni bisogno, mettendo un ulteriore ostacolo al benessere psicologico dei ragazzi. Le principali fonti di stress nel paziente sono l'interruzione della propria quotidianità, il cambiamento di

³ Scaricabile sul sito dell'associazione <http://www.designaround.org/roboandbob/>

abitudini alimentari, il fatto di non vedere più gli amici, la distanza dal gruppo e la reclusione. La malattia e la sofferenza sono innanzitutto esperienze e i pazienti sviluppano proprie interpretazioni sulla malattia. Un corpo in crisi impone al soggetto di negoziare i termini del proprio essere al mondo. Il vissuto normalizzato si dissolve, e avviene una “crisi della presenza” (De Martino 2007). Il concetto di presenza definito da De Martino è legato intimamente alla fenomenologia e ritorna nei discorsi etici sull’umanizzazione in ambienti di cura: il sentimento primario del proprio “aver senso” in un mondo “dotato di senso”; un sentimento che è però un’acquisizione precaria, continuamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della crisi.

Quando ti ammali, in base al tipo di tumore ti assegnano un numero di protocollo, perché per ogni tumore vi è un protocollo di cura da seguire, ben strutturato. Una prassi. Quando entri, la leucemia è curata come l’influenza...i tempi, le dosi, le regole ... è tutto preciso, già deciso e non ne esci. Sei un numero. Ti trattano come un numero. E ad un certo punto cominci a sentirti come un numero. Io non sono d’accordo, non sono un numero. Quando entrano ragazzi nuovi, i genitori parlano tra loro, perché hanno paura e la prima cosa che si chiedono è tipo “il mio è Hodgkin”, o “il mio è celebrale”. Solo i ragazzi tra loro queste cose non le dicono (Paolo⁴ 17 anni, maggio 2017).

Sally Gadow (1996) parla chiaramente del diritto del paziente a costruire insieme all’infermiera (i cui rapporti sono storicamente e politicamente differenti rispetto al medico) il significato da attribuire all’esperienza, in questo modo dalla creazione di senso si attiva la dimensione dell’*agency* in quanto il paziente è direttamente coinvolto nel processo di cura. La Gadow coniuga la “*relational narrative*” nel campo infermieristico come «*the construction by patient and nurse of an interpretation that is their co-authored narrative describing the good they are seeking*» (1996: 8), poiché l’efficacia simbolica della creazione di senso trasforma l’esperienza stessa, soprattutto quando è fatta in maniera collaborativa.

Per questi motivi emergeva la potenzialità del concetto di progettualità propria del design e del suo carattere simbolico in un contesto in cui il presente è cristallizzato e totalmente determinato dalla malattia. La *maker education*, con le sue tecnologie, si faceva veicolo privilegiato rispetto all’utenza di riferimento (adolescenti) e la caratteristiche del design.

Sulla progettualità ci dice Munari:

Progettare è facile quando si sa come si fa. Tutto diventa facile quando si conosce il modo di procedere per giungere alla soluzione di qualche problema, e i problemi che si presentano nella vita sono infiniti: problemi semplici che sembrano difficili perché non si conoscono e problemi che sembrano impossibili da risolvere. Se si impara ad affrontare piccoli problemi si può pensare anche di risolvere poi problemi più grandi (Munari 2017: 8).

Si è tentato quindi di mettere a servizio di un contesto come quello della degenza il valore simbolico della progettazione, in un percorso – piccolo e modesto – di risanamento rispetto la perdita del sé che colpisce i pazienti del reparto di oncematologia.

Mi trovo però in accordo con quanto affermato dal collega Nicolò Di Prima, nella sua tesi di laurea quando, rispetto alle parole del padre del metodo progettuale Bruno Munari, mette i designer in guardia:

È un libro che si occupa di oggetti e che si muove all’interno di in una realtà puramente oggettuale. E da un testo sulla progettazione non ci si aspetterebbe, forse, niente di diverso;

⁴ Tutti i nomi dei pazienti sono stati cambiati per tutelarne la privacy.

eppure egli afferma che progettare ha a che fare con “i problemi che si presentano nella vita”, ma, dopo aver affermato questo, a ben vedere, i viventi, nel testo di Munari, non appariranno quasi più. E, infatti, essi saranno continuamente dati per scontati in quanto referenti ovvi e prevedibili degli oggetti presentati. Se è vero, quindi, che la vita, e di conseguenza i viventi, stanno a fondamento dei problemi a cui il designer deve rispondere, è vero anche che, subendo un trattamento di sconto, di deprezzamento, essi vengono, in qualche modo, messi sullo sfondo, alienati (Munari 2017:19).

Ed è proprio a partire da questo rischio che ha avuto senso la figura dell’antropologa all’interno di Robo & Bobo.

Un’antropologa tra i designer

L’inizio della collaborazione

Come si è intuito fino ad ora, in tutto il periodo di progettazione delle attività e di impostazione dell’operatività, non è stato presente l’antropologo. Effettivamente, io entro a far parte di DEAR quando Robo & Bobo era ai suoi primi due mesi di attività in ospedale.

L’inizio di questa collaborazione rappresenta in un certo senso la risoluzione di quella tensione problematica che si crea per molti neo-laureati al termine del proprio percorso universitario. Mi ero infatti laureata in marzo del 2016, tentando – senza troppa convinzione e senza riuscirci – di vincere una borsa di dottorato. Per tutto il periodo dei miei studi mi ero sempre riuscita a mantenere con i lavori più disparati e il sostegno dei miei genitori, ma al termine del mio percorso di studi sentivo la necessità di dare una forma concreta al titolo acquisito che mi proclamava Antropologa. Ma se un neo-laureato in antropologia non riesce a classificarsi per la borsa di dottorato, o per altre borse di ricerca, in che modo potrebbe continuare a “fare” l’antropologo? La risposta a questa domanda mi è giunta da un amico, *interaction designer* che mi ha introdotta al mondo del design e con il quale abbiamo esplorato i possibili spazi e modalità di dialogo tra le due discipline, scoprendo una branca dell’antropologia che già da qualche decennio se ne occupava.

In seguito ad una serie di valutazioni e ricerche personali, ho deciso di mettermi in contatto con DEAR (il cui contatto mi proveniva sempre dallo stesso amico), un’associazione appena nata e che chiedeva quanto più aiuto possibile da persone di diversi ambiti disciplinari. Al nostro primo incontro, nè io nè Anita (la presidentessa di DEAR) sapevamo dare una definizione al tipo di contributo che avrei potuto portare, ma era emerso chiaro fin da subito che c’era la necessità di avere qualcuno che si occupasse della restituzione, ovvero che potesse con uno sguardo d’insieme raccontare il progetto. Abbandonai tutti quei piccoli lavoretti con cui mi mantenevo – e che non mi lasciavano tempo per far crescere la mia professionalità in campo antropologico – ed entrai a far parte di DEAR.

Approcciarsi al campo e al design

Il mio ingresso nel campo è avvenuto dunque a Novembre 2016, nel frattempo R & B era stato già avviato da cinque mesi. Pur non avendo ancora definito cosa avrei osservato e

restituito, dovevo comunque trovarmi una posizione nel campo, in relazione ai pazienti, i loro genitori e soprattutto in relazione agli operatori che ogni giovedì andavano al reparto di oncematologia pediatrica a svolgere i laboratori. In accordo con loro e Anita, mi sono fatta carico di una pratica particolarmente odiata dagli operatori, e che è rappresentato da un oggetto, che ritengo molto curioso per un antropologo: il consenso informato per immagini e video.

Durante le mie ricerche di campo negli anni di studio, non mi ero mai posta il problema di dover chiedere il consenso⁵ in forma scritta e legale, e ho subito compreso come mai quel foglio mettesse a disagio gli operatori: è vero quando si dice che chiedere la firma al consenso toglie spontaneità, spaventa l'idea di sentirsi dire di no e in qualche modo mettere a rischio la relazione; inoltre, pur avendo l'obiettivo opposto, chiedere il consenso all'uso delle immagini dà la sensazione di essere complici del furto di qualcosa che appartiene ad un'altra persona (in questo caso il viso, il corpo, il sorriso dei pazienti) e di utilizzare quell'immagine in modo "disonesto", ovvero per la visibilità dell'associazione più che per la restituzione ai partecipanti. Per non sentirsi in quel modo e avere un certo controllo sul potere evocativo del consenso informato, bisogna farsi suoi traduttori, adattare l'approccio e il linguaggio a seconda di chi si ha davanti e soprattutto essere onesti ed accettare anche i no senza che questi siano motivo di frattura nella relazione. Ben presto infatti il foglio del consenso informato è diventato un veicolo relazionale importantissimo per il mio posizionamento.

Fig 1. L'antropologa e una mamma con la famigerata firma del consenso informato (fotografia di Davide de Martis).

Ed è stato uno strumento fondamentale per l'accesso al campo e nella costruzione della relazione con gli operatori poiché mi facevo carico del consenso informato e della presentazione del progetto. Inoltre, dava senso alla mia presenza e mi permetteva di aprire un dialogo con quelli che sono stati i miei principali interlocutori, ovvero i genitori. Pur chiedendo comunque ai ragazzi il permesso di essere fotografati, con loro il foglio del consenso informato non funzionava da mediatore, non potendo firmare in quanto minorenni. Decisi quindi, in accordo con gli operatori, di seguirli durante i laboratori, di essere presente, partecipe nella situazione e di presentarmi con i pazienti dicendo loro, per esempio "ciao sono Isabel, sono un'antropologa e se ti va sto qui con voi e partecipo con te all'attività. Così cerco anche di capire se si può migliorare qualcosa". Lo *shadowing* non era una pratica a me familiare, soprattutto in un contesto in cui vi sono attività precise con una tempistica precisa che lascia poco spazio al dialogo su questioni che esulano dallo svolgimento del laboratorio. In principio gestivo goffamente lo *shadowing* sedendomi in silenzio nello spazio partecipato, in una posizione intermedia tra l'operatore e il partecipante, prendendo appunti su un quaderno. Se da un certo punto di vista l'atto di prendere appunti poteva sembrare il gesto di un osservatore durante una sperimentazione con delle cavie, dall'altro giustificava la mia presenza, inizialmente poco partecipante e molto osservante, col tacito accordo (con operatori e i partecipanti) per cui gli appunti che prendevo durante lo svolgimento dei laboratori non fossero celati, ma

⁵ Su consenso informato e antropologia, pur non essendo focus di questo articolo <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=13144> e l'approccio critico di Carolyn Fluehr-Lobban https://www.jstor.org/stable/44126554?read-now=1&seq=1#metadata_info_tab_contents

potevano essere letti anche dai partecipanti, per concordare se fossero stati rilevate o meno alcune problematiche. Nel corso del tempo da osservatrice, ho cominciato a partecipare attivamente ai laboratori, svolgendo anche in alcune situazioni il ruolo di operatrice.

Da una parte c'è stata quindi la problematica del comprendere il mio posizionamento rispetto al contesto e individuare le modalità di ricerca funzionali ai miei obiettivi di ricerca e alle relazioni tra me e i diversi attori.

Dall'altra parte vi era l'esigenza, non solo di comprendere il contesto di ospedalizzazione e malattia altra, e le diverse soggettività qui costruite, ma anche di familiarizzare con il contesto operativo con cui collaboravo, i suoi linguaggi e approcci.

Fig. 2. L'antropologa con gli operatori e i ragazzi durante i laboratori (fotografia di Davide de Martis).

Fig. 3. L'antropologa con gli operatori e i ragazzi durante i laboratori (fotografia di Davide de Martis).

Da un punto di vista di ricerca, l'osservazione antropologica si è interessata prevalentemente a comprendere due dimensioni: la prima che possiamo considerare di antropologia medica tradizionale rivolta alla comprensione della cultura dell'ospedalizzazione (tramite l'osservazione e il dialogo/interviste con i pazienti, i familiari, le infermiere, i volontari UGI e le maestre di corsia), e una più affine al mondo del design che indaga le relazioni e interazioni tra soggetti umani e oggetti tecnologici. Queste due dimensioni confluivano in una comprensione del soggetto pediatrico definito "paziente" ma si applicava all'operato dei designer nel decostruire tale soggettività per rendere coerenti gli obiettivi dei laboratori e dell'intero progetto con il contesto in cui essi avvenivano.

I cinque robottini di Robo & Bobo e il lavoro collaborativo

Cosa succede di fatto in Robo & Bobo? Dal sito del progetto leggiamo:

Robo & Bobo è un innovativo percorso didattico-laboratoriale su programmazione, *digital fabrication*, elettronica e grafica digitale, pensato per trasformare l'esperienza negativa dell'ospedalizzazione in un'occasione per avvicinare al mondo delle nuove tecnologie i ragazzi adolescenti e preadolescenti (11-18 anni). In diverse situazioni sono state testate le attività con bambini di età inferiore rispetto il *target* richiesto. Questo è stato funzionale a comprendere se le attività progettate erano adatte alla fascia adolescenziale piuttosto che a quella infantile. Si compone di cinque laboratori, ognuno dei quali presenta una particolare tecnologia⁶.

L'immagine di un robottino è associata a ciascun laboratorio ed accompagna il ragazzo nella scoperta di uno strumento tecnologico⁷. Nel corso del primo anno la presenza sul campo, degli operatori e dell'antropologa, ha messo in luce diversi punti critici dei laboratori ma anche le diverse potenzialità da esplorare. Ognuno di questi laboratori e le sue componenti è diventato in qualche modo vivo nello spazio sociale d'interazione

⁶ <http://roboandbobo.designaround.org> (ultimo accesso 27/02/2019).

⁷ I laboratori, qui di seguito descritti, fanno riferimento al primo anno di attività di Robo & Bobo in Ospedale, periodo temporale a cui fa riferimento l'esperienza dell'autrice rispetto al seguente articolo. Ormai giunto al suo terzo anno di vita, Robo & Bobo ed i suoi laboratori, hanno visto una riprogettazione nei metodi didattici, percorsi ed *output*, ma le tecnologie utilizzate sono rimaste le stesse.

con i ragazzi. Dobbiamo anche tenere presente che ogni laboratorio, focalizzandosi su una tecnologia in particolare, esplorava la sua oggettualità quanto anche i diversi usi che di essa si può fare e la comprensione delle sue varie componenti, per ricercarne, in qualche modo, “l’anima” (Latour 1996; Appadurai 1988) e liberarla dall’idea che possa essere di utilizzo unico ed esclusivo di specifici contesti o conoscenze tecniche, per restituirla all’uso di ogni persona. Consapevoli, quindi, che gli oggetti utilizzati e l’approccio d’uso nel laboratorio, incorporano una filosofia ben specifica (*Maker*), al momento dell’operatività sul campo è stato interessante osservare, nella relazione operatore-antropologa-ragazzo, cosa gli oggetti ci comunicassero del contesto in cui venivano inseriti, come posizionavano i diversi attori nell’interazione con l’oggetto stesso, quale valore esso acquisisse ma anche come tutto ciò venisse costantemente rinegoziato (Law 2007).

Partiamo con *Circuit*, il laboratorio che prepara il ragazzo alla teoria base dei circuiti elettrici, funzionamento e direzionalità della corrente, il concetto di interruttore/ponte, di connessione seriale e parallela. Durante il laboratorio si costruisce un circuito a forma libera utilizzando diversi materiali conduttivi (nastro di rame, inchiostro conduttivo) e si applicano le conoscenze apprese per produrre un elaborato funzionante.

Fig. 4. L’operatore Walter con Lorenzo 15 anni mentre “hackerano” il tavolino del day hospital con un circuito elettrico (fotografia di Davide de Martis).

Le componenti di questo laboratorio non sono vere e proprie tecnologie in senso stretto, ma sono gli elementi fondamentali per l’elettronica. Utilizzare un inchiostro come conduttore crea un effetto di magia e libera la creatività artistica dei ragazzi. Nel corso dell’anno, avevamo trovato in *circuit* e nei suoi materiali uno strumento interessante per la riappropriazione del proprio corpo e dello spazio. Per questo abbiamo sperimentato con il concetto di “*hacking*” – alterazione, modificazione – in due modi: una prima modalità è stata quella dell’ *Hacking of things*, in cui si prevedeva l’intrusione da parte dei ragazzi con l’ausilio dello *scotch* di rame conduttivo, di superfici e oggetti dell’ospedale. In questo modo volevamo invitare i ragazzi a “trasgredire” rispetto allo spazio standardizzato e iper-regolato del reparto, uno spazio in cui ci sono più divieti che concessioni di personalizzazione, uno spazio che comunica in maniera inequivocabile la malattia e crea una tensione costante di “non voler essere qui, ma doverci stare senza poter rendere mio questo luogo”. L’uso del nastro di rame permetteva di creare delle intrusioni temporanee, non permanenti e quindi in grado di riappropriarsi in tempi e modi diversi dello spazio.

Un secondo esperimento è stato quello del *Biohacking*⁸, che voleva invece lavorare sulla corporeità ferita dei ragazzi. Si ipotizzava che l’idea di utilizzare il corpo come strumento può essere positiva purché si elimini qualsiasi elemento che richiama la dimensione traumatica della cura, possibilmente tramite una narrazione dalle sfumature magiche. La narrazione gioca sulla creazione di un *cyborg*, non dal loro corpo ma dal mio (creavano infatti il circuito elettrico sul mio corpo), con il risultato “magico” di illuminare una mano tramite un circuito che loro hanno progettato e creato. In questo modo scoprivano la potenzialità del corpo, in quanto conduttore, potevano agire su di esso, riscoprendolo in una modalità giocosa che non aveva nessun legame con i gesti di cura a cui il loro corpo

⁸ Sul *biohacking* come pratica si faccia riferimento a Delfanti 2013.

spesso è esposto. Si attribuiva inoltre un nuovo significato estetico in cui la memoria del proprio corpo e l'affermazione della propria identità non avveniva solo con il concetto di "bello" ma anche con il concetto di "potente" (in grado di creare luce nel LED).

Joy-bit, introduce al mondo dell'elettronica attraverso l'utilizzo di materiali conduttivi e un *touchpad* (piccolo microprocessore), seguendo come filo conduttore la registrazione e produzione di suoni. È stato il laboratorio che ha richiesto più ri-progettazione durante il primo anno di attività, in quanto nessuno degli elaborati finali soddisfaceva le aspettative dei ragazzi e, in alcuni casi, hanno anche creato situazioni spiacevoli rispetto al contesto di malattia.

Fig. 5. L'operatrice Valeria con Alex, 6 anni e la frutta suonante (fotografia di Davide de Martis)

La *touchboard* è stato il primo oggetto a rivelare in maniera inequivocabile il contesto di malattia. Costituita da un *hardware* che si collega tramite dei cavi a qualsiasi oggetto con capacità conduttiva è poi in grado di far suonare questi ultimi toccandoli. Inizialmente veniva collegata con degli aghi a della frutta. Osservando l'interazione con i pazienti è emerso come l'atto di "infilzare" la frutta richiamasse il trauma della chemioterapia. In questo senso la rappresentazione simbolica della malattia era molto forte, così come una trasfigurazione della corporeità ferita dei ragazzi.

Questo è quanto accaduto con Luca (6 anni) durante lo svolgimento del laboratorio.

O. «Adesso infilziamo la frutta e poi la facciamo suonare»

L. «Ma non gli farò male?»

O. «No certo che no!»

Dopo aver infilzato la frutta (una arancia).

L. «è divertente! Adesso anche lei fa la chemio!»

(Diario di campo, gennaio, 2017)

Luca decide di disegnare fattezze umane sull'arancia. In seguito prende una banana e comincia a riempirla di aghi, in maniera quasi sadica e ripetendo come anche lei stesse facendo la chemioterapia. Poche ore prima, anche Vincenzo (5 anni) aveva mostrato gli stessi dubbi iniziali, immedesimandosi con il frutto. Come spiegatomi dalla psicologa Alessandra Crispino nei bambini il sadismo è una reazione normale, così come la facilità di rendere palese il trauma subito a livello corporeo. Meno palese, ma non per questo non avviene, con gli adolescenti anche se alcuni di loro hanno mostrato qualche riserva sul laboratorio specificando che l'idea di infilzare la frutta li turbasse. In questo caso la *touchboard* ha perso la capacità di rendere magico un oggetto, non per questo però rendendolo neutrale nella interazione. Anzi l'oggetto in questione è stato animato da caratteristiche umane con cui i ragazzi si sono immedesimati provando empatia. Per tentare di risolvere il trauma incorporato dal laboratorio, con gli operatori abbiamo pensato di utilizzare *joybit* come strumento per la comunicazione, adattandolo al codice *morse* o ad un qualsiasi codice simbolico e segreto inventato dai ragazzi.

Codix, riguarda l'educazione alla programmazione a blocchi e un'introduzione ad alcuni concetti di robotica. Attraverso l'ausilio di un robottino, Ozobot, i ragazzi hanno appreso le basi del linguaggio *Javascript*.

Il robottino ha l'unico scopo di insegnare ai giovani i segreti della programmazione, non ha alcun tipo di autonomia e di intelligenza, è semplicemente un oggettino a cui si possono inviare dei comandi luminosi e di movimento attraverso un *software open-source* di programmazione a blocchi (*java script* semplificato). Dopo un iniziale stupore ha ben presto deluso le aspettative degli attori. Questo ha rivelato il tipo di immaginario e l'aspettativa sulla figura del *robot* che gli attori avevano in partenza. Innanzitutto le dimensioni e l'aspetto. Quando lo prendevano in mano i ragazzi domandavano se fosse veramente un *robot*.

Fig. 6. L'operatrice Alessia che fa provare a Simone, 13 anni, il livello avanzato di Codix

Al quesito perché non ti sembra un *robot*? In molti hanno risposto che era troppo piccolo, non aveva sembianze umane, né braccia, non poteva parlare. Quando terminavano di programmarlo chiedevano se potevano fargli fare "più cose", dargli "comandi utili" facendo intendere che il tipo di interazione possibile da parte del *robot* non era soddisfacente. Eppure, per tutta la durata della interazione, quando qualcosa nei comandi non quadrava, in un primo momento l'immaginario dei ragazzi oscillava tra l'ipotesi di aver scritto in maniera errata il codice e l'ipotesi che il *robot* avesse una volontà di voler fare o non fare i comandi inviati. Nell'immaginario dei più piccoli il *robot*, per il semplice fatto di diventare improvvisamente animato dopo l'invio dei codici, diventava "vivo". Se inizialmente ai loro occhi appariva come una pallina nera, in seguito alla programmazione ispirava simpatia, goffaggine e una piccola dose di ribellione quando qualcosa non funzionava. Nei genitori Ozobot ha rivelato un elemento in più, ovvero una relazione con la rappresentazione simbolica della malattia. Una mamma, per esempio, vedendo che i codici potevano essere corretti mi disse «sarebbe bello se fossimo dei *robot*, quando qualcosa non va, lo puoi aggiustare, velocemente e senza dolore» (Mamma di Nina, 6 anni; Diario di campo, aprile, 2017).

Eye-Oh! al suo stato embrionale prevede l'unione di diversi ambiti, dal disegno vettoriale, ai principi ottici, alla scoperta della realtà virtuale attraverso l'assemblaggio di un visore in cartone. Questo laboratorio è stato modificato sostanzialmente rispetto al primo anno di attività, sdoppiandosi in due laboratori, uno per la grafica vettoriale e uno per il visore di realtà virtuale, aspetto che recentemente è stato esteso con l'introduzione di altri progetti (per esempio *HanaHana*) riguardanti le diverse possibilità della realtà virtuale.

Fig. 7. Alessio, 10 anni, totalmente immerso nel visore da lui costruito (fotografia di Davide de Martis).

Il laboratorio inizia con un pezzo di cartone sagomato, che i ragazzi devono imbastire per costruire il proprio personalissimo visore. Il fatto di vivere un'esperienza immersiva a partire da un oggetto semplice come un pezzo di cartone che chiunque può montare, ha reso l'esperienza stessa ancora più incredibile.

Il visore di realtà aumentata è un oggetto dal potenziale ancora inesplorato e che può avere ampi campi di applicazione. Viene applicato anche in medicina, ad uso sperimentale come terapia alternativa per il dolore. Ma poiché le attività non si concentrano sulla malattia, cosa ci può dire sul contesto? Molti hanno espresso il desiderio di vivere esperienze immersive in contesti che non avevano mai visto, come visitare una città straniera, andare sulla luna, volare o nuotare in un mare caraibico. Poiché i macchinari medici a cui sono collegati mentre fanno le cure non permette loro di muoversi con agio (tenendo anche

conto dello stato di salute che li rende deboli), il visore di realtà aumentata, che richiede un movimento minimo della testa, permetteva loro di evadere momentaneamente dallo spazio in cui si trovavano. Michele (13 anni) ha detto di voler andare sott'acqua «perché da quando faccio le cure non posso andare al mare e tanto meno nuotare e mi manca molto farlo» (Diario di campo, marzo, 2017). Questo permette loro di vivere anche un'esperienza che per qualche istante li fa uscire non solo dallo spazio che vivono ma anche dal loro stesso corpo. La tensione tra il dentro e il fuori l'ospedale appariva enorme e dolorosa emotivamente per i ragazzi. Abbiamo quindi scelto di portare il fuori dentro sfruttando le capacità della realtà virtuale immersiva.

Preent, introduce i partecipanti alla modellazione attraverso alcuni esercizi per imparare a muoversi nella vista prospettica, spostare oggetti, modificarne la scala, eseguire somma e differenza booleana. Si prosegue con un ragionamento sulla tipologia di oggetto su cui si desidera lavorare e parallelamente si effettua una ricerca *online* sull'esistente, per prendere ispirazione e confrontare i risultati della ricerca con le proprie necessità. Si passa quindi all'ideazione di un *concept* e alla sua rappresentazione su carta, per comprendere meglio la forma e il volume che l'oggetto finale dovrà avere, per poi modellarlo attraverso un *software* e inviarlo alla stampante 3D che provvederà alla sua elaborazione.

Fig. 8. Il momento di attesa finché la stampante 3D conclude il suo lavoro (fotografia di Davide de Martis)

La stampante 3D non ha avuto un'immediata relazione con il contesto di malattia in cui i ragazzi vivono. Ha avuto piuttosto una relazione con il mondo fuori l'ospedale e il valore simbolico attribuito alla progettualità. Per evitare di cadere nel rischio di far diventare la stampante uno "sfornatore di gadget" (parole degli operatori), si è deciso di incentrare l'attività sul dare competenze non tanto di modellazione quanto di progettazione. Ai ragazzi veniva chiesto di pensare ad un oggetto per loro utile, disegnarlo su un foglio, analizzarlo e poi modellarlo sul *software*. La stampante avrebbe fatto il resto. La progettazione ha un valore simbolico importantissimo, direttamente collegato alla dimensione di *agency*. La curiosità verso la stampante induce i ragazzi a volerne parlare con amici, compagni di scuola, maestre, etc. Spesso chiedono di poter progettare un oggetto non per sé stessi ma per qualcuno che li aspetta fuori dall'ospedale. Per diversi ragazzi questo rappresentava una restituzione verso tutte quelle persone al di fuori, verso cui la propria malattia aveva comunque creato un impatto. Come nel caso di Sara, 8 anni, che chiede di poter progettare un oggetto da portare alla sorellina, per scusarsi dato che i nonni non erano potuti andare alla sua recita per rimanere in ospedale con lei. O di Clara, 15 anni, che decide di creare un addobbo di natale personalizzato con tutti i nomi della sua famiglia, in quanto il ciclo di cure aveva "sospeso" il Natale. Se da un lato vi è questo desiderio di restituire verso l'esterno e sanare quei legami, dall'altro vi è una totale negazione delle relazioni all'interno dell'ospedale. La socialità tra pari è quasi inesistente in ospedale, soprattutto per evitare che quell'amicizia si crei nel valore della malattia, o venga messa a rischio dall'imprevedibilità della malattia. Alla luce di ciò abbiamo individuato una strategia vincente per creare indirettamente un senso di gruppo e di socialità all'interno del reparto, basato sulla condivisione e la restituzione. Si è cominciato a creare una sorta di archivio degli oggetti progettati e creati da alcuni pazienti per la stampa 3D, ed invece di proporre il catalogo *online* dei possibili modelli da stampare, si sono proposti ai ragazzi oggetti realizzati da altri pazienti, come è avvenuto per un avvolgi

cuffie progettato da Ilaria (17) che è stato mostrato come esempio di progettazione e ha fatto da ispirazione per altri progetti. Daniele (9) ha risposto con entusiasmo a questo passaggio di idee: «Se volete far vedere agli altri bambini la mia navicella spaziale per me va benissimo. Mi piace questa idea» (Daniele 9 anni, Maggio, 2017)

Sulla base di queste esperienze positive gli operatori volevano proporre ai pazienti in degenza di individuare un “problema da risolvere” all’interno del reparto di degenza, per esempio l’eventuale mancanza di una manopola nel calcetto balilla o un bloccaporta per la sala adolescenti, e quindi progettare, creare, stampare l’oggetto e lasciarlo ad uso di tutti nel reparto, come segno del loro passaggio. In questo modo, si elimina la dimensione individuale dell’esperienza ospedaliera dell’interazione con la macchina e si tenta di creare una condivisione indiretta senza una coercizione alla socialità ma anche un rapporto positivo con lo stare in ospedale.

Queste modifiche e sperimentazioni nei laboratori, rispetto a come erano stati presentati all’inizio, sono il frutto della collaborazione costante tra operatori e antropologa. Nel dialogo quotidiano e nell’osservazione abbiamo costantemente messo in discussione i laboratori per cercare di trovare una coerenza rispetto al contesto.

Le forme della restituzione

La questione della restituzione per l’associazione è stata fin da subito una necessità a cui dare forma.

Una prima forma di restituzione era relativa alla comunicazione mediatica del progetto, per cui mi è stato chiesto di convertire la ricerca etnografica in *storytelling*. Fin da subito fu chiaro che in questa richiesta non vi era un’idea precisa di cosa significasse *storytelling*, ma era chiaro verso chi si doveva rivolgere e quali toni dovesse avere: doveva essere un trafiletto, di poche righe che descrivesse le esperienze dei ragazzi nei singoli laboratori e una descrizione del contributo dato da ogni membro del *team* rispetto alla disciplina di appartenenza; doveva essere presentato sul sito e quindi leggibile da chiunque. Chiedere dello *storytelling* – soprattutto in maniera poco definita – ad un antropologo sembra una richiesta legittima ed intrinseca alla disciplina, ma per quanto gli antropologi raccontino storie, non lo fanno con un linguaggio adatto allo spazio pubblico (Eriksen 2006). È stato quindi interessante porre me stessa e la mia disciplina davanti al concetto di *storytelling*, ed in un certo senso mi ha fatto percepire uno stato di libertà maggiore di quanto non mi abbia mai permesso la scrittura accademica. Ma come farlo? Di cosa parlare? Quale linguaggio adottare? Ho scelto di riportare in maniera simbolica quanto avveniva in ospedale, restituendo non il dramma della malattia quanto la bellezza dei ragazzi durante i laboratori. E ho scelto di farlo con un linguaggio che fosse comprensibile ad un pubblico molto giovane richiamando lo stile narrativo che avevano i pazienti più giovani nel raccontare sé stessi. Diverse narrazioni sono state rese visibili per un anno sul sito dell’associazione come supporto narrativo per la descrizione dei laboratori⁹.

Marco (13 anni), Luca (16 anni), Andrei (11 anni) e Gianandrea (16 anni) sono stati in posti incredibili. Alcuni hanno volato, altri sono stati nello spazio, altri ancora sott’acqua... È bastato veramente poco e non si sono spostati dal letto.

⁹ Alcune sono visibili sul sito del progetto <http://www.designaround.org/roboandbobo/metodo/>

Prendete del cartone, piegatelo, aggiungeteci delle lenti tridimensionali e immergetevi nella realtà virtuale. Non è fantascienza, ma *Eye-oh!*, il robottino che ha mostrato ai nostri giovani *maker* le mille potenzialità del VR *cardboard*.

Marco è stato per la prima volta sulle montagne russe.

Gianandrea ha fatto un giro sotto la tour Eiffel.

Luca ha spiccato il volo, volteggiando tra le stelle.

Andrei ha nuotato con le balene.

Sono state esperienze uniche, che non avevano mai vissuto prima.

La meraviglia più grande nasce dalla possibilità di vivere queste esperienze attraverso oggetti creati con le nostre mani. I ragazzi hanno costruito e decorato il proprio visore utilizzando una sagoma di cartone e adesivi in vinile disegnati da loro. Una volta indossato il visore, il mondo intorno sparisce e improvvisamente si cammina per le strade affollate di New York, finché non si comincia a fluttuare nel cielo. Ed è possibile percepirlo nel proprio corpo, quel momento di suspense prima della discesa dalle montagne russe, o il canto magico delle balene, con il rumore ovattato del mare nelle orecchie.

La realtà aumentata fornisce un'opportunità unica per esplorare le frontiere della tecnologia e delle nostre impressioni. Non per dimenticare il luogo in cui siamo, ma per tornarci con un nuovo stupore negli occhi.

Verso la fine dell'anno si è reso necessario individuare una metodica in grado di valutare il primo anno di operatività su richiesta dei principali finanziatori, per permettere la continuità del lavoro. All'interno del *team* nessuno aveva competenze per strutturare una valutazione, ma si è ritenuto interessante sperimentare "un'antropologia valutativa" in collaborazione con due colleghi sociologi, Erica Adamo ed Eugenio Graziano, agli inizi della loro carriera nella ricerca sociologica per la valutazione di politiche pubbliche.

La collaborazione con i sociologi è stata interessante, anche se la qualità dei dati era stata viziata dal fatto che lo strumento di raccolta, quale il questionario, era stato costruito troppo tardi e non si era rivelato adatto rispetto alla discontinua variabilità nella partecipazione dei ragazzi ai laboratori. L'etnografia, dall'altra parte, essendo stata prodotta dalla mia presenza costante nell'ospedale, riusciva a raccogliere maggiori informazioni e a non farsi mettere in crisi dall'alta variabilità del campione di cui si necessitava; in più l'analisi antropologica riusciva anche a dare significati che numeri e questionari non sono stati in grado di raccogliere. D'altra parte, sembrava mancasse un approccio che permettesse di comprendere come utilizzare la ricerca etnografica per quel fine. In questo senso il lavoro con i sociologi – e con la letteratura sociologica – è stato prezioso per individuare un *frame* che orientasse la ricerca e i contenuti.

Abbiamo preso letteralmente in mano il progetto, lo abbiamo esaminato per chiarirne gli obiettivi, abbiamo individuato le dimensioni di analisi e riflettuto su quali strumenti utilizzare per costruire una valutazione del progetto e non delle persone (operatori ma anche partecipanti). L'antropologia, in questo caso, aggiunge valore per la sua abilità di unificare pezzi apparentemente contraddittori e frammentati in una storia coerente e di vedere i *pattern* comportamentali o di dare significato alle singole specificità. Ciò che ha reso questo esperimento particolarmente interessante e personalmente abilitante è stato soprattutto il non limitare la ricerca etnografica alla descrizione dell'esistente ma aprire lo spazio per suggerimenti e possibili migliorie.

La forma di restituzione, personalmente più gratificante, è stata quella che si è giocata unicamente sul piano della relazione e non sulla scrittura. Ovvero il dialogo costante e tempestivo avuto quotidianamente con gli operatori e che si è rivolto direttamente ai

partecipanti. È di difficile descrizione, poichè non un'analisi strutturata a cui è stato dedicato un tempo a sé stante, rispetto al tempo della ricerca e che è configurato in ciò che viene definito generalmente ricerca-azione.

Il metodo progettuale e i contenuti dei laboratori si sono arricchiti grazie alla maggiore profondità data dall'analisi antropologica sulla conoscenza acquisita rispetto al contesto, focalizzando i laboratori sulle necessità mancanti per rendere l'esperienza ospedaliera e laboratoriale più umanizzata: si è cominciato ad *hackerare* (modificare e quindi riappropriarsi) lo spazio e gli oggetti circostanti, lavorando sulla costruzione dell'idea di un corpo "potente" piuttosto che bello, la creazione di relazioni indirette attraverso la trasmissione di conoscenze e "segnî", aprendo uno spazio per l'accettazione dell'essere qui e ora, il tutto per ripensare ad un'identità che non fosse quella di paziente ma riscoprendo le potenzialità perdute dell'essere adolescente o bambino.

Conclusione: Quale ruolo per l'antropologia nel design? Quale ruolo per il design nell'antropologia?

Nel corso dell'esperienza di ricerca è stato palese come antropologia e design fossero due dimensioni che facilmente potevano dialogare tra loro, superando le sostanziali differenze che li caratterizzano. Queste differenze sono riconducibili al fatto che l'antropologia tende ad applicare un approccio critico, mentre il design è sostanzialmente orientato verso processi trasformativi. Inoltre, essendo giovani professionisti alle prime armi, era anche palese la differenza nei *background* educativi: i percorsi universitari non insegnano agli aspiranti antropologi il significato e le diverse declinazioni dell'antropologia applicata, creando una scissione drammatica tra le competenze acquisite e la possibilità di renderle utilizzabili in ambito lavorativo, limitando quindi le possibilità future di uno studente di antropologia. I *designer*, dall'altro lato, percorrono un sentiero coerente tra l'apprendimento e il contesto lavorativo, anche in virtù della natura del design stesso. Infine una differenza di oggetto d'attenzione: l'antropologo volge la sua attenzione alla persona e all'interazione con l'artefatto e la costruzione dei suoi significati. Il designer invece dà maggiore attenzione all'artefatto e alla progettualità inteso come il metodo che conduce alla sua ideazione.

Fig. 10. il team in momenti di confronto e preparazione all'attività (fotografia di Davide de Martis)

Fig. 11. il team in momenti di confronto e preparazione all'attività (fotografia di Davide de Martis)

Il punto di incontro, in questo caso, tra i due nel momento della loro collaborazione sta proprio nella *mission* di DEAR, ovvero un approccio centrato sulla persona per una progettazione umanizzata e umanizzante. In questo senso i soggetti-pazienti diventano attori a cui vengono dati gli strumenti necessari per trasformare il proprio vissuto. Si crea quindi una nuova alleanza tra designer-antropologo-soggetto/paziente che funge da base per un design partecipativo e *human centered*.

Questo approccio alla persona e al suo contesto ma anche alla messa in discussione e alla sperimentazione dei laboratori è stato possibile a mio avviso grazie a ciò che Drazin chiama *anthropological thinking* che non riguarda solo l'osservazione e ricostruzione del contesto socioculturale ma anche anche una iterazione costante tra il campo e la

progettazione (Drazin 2007: 34). Aggiungo però che questo *anthropological thinking* non ha origine naturale nell'antropologia che tende a rimanere immobile rispetto alla modificazione del contesto, ma è propria della *design anthropology* che ha incorporato in essa la capacità trasformativa e iterativa del design. Come ci dice Kilbourn:

Expansion of the territory of work suggests that the role of the researcher will not only include seeing (observation) as a form of engagement, but also making (design). This redefines the participant-observer role to a facilitating provoker or an active and reflexive reengagement with the context of analysis (Kilbourn 2013: 71).

Questa appropriazione e mescolanza di approcci tra designer e antropologa è avvenuta in maniera naturale ed ha riguardato entrambi gli attori. Il mezzo fondamentale che ha permesso ciò è stata l'osservazione dei ruoli giocati dagli oggetti nelle diverse interazioni, riconoscendo come nessuno di essi fosse neutrale rispetto al contesto. Il ruolo giocato dagli oggetti ha creato lo spazio di collaborazione, non solo tra me in quanto antropologa e gli operatori ma anche con i ragazzi stessi. Un aspetto interessante e inaspettato per la mia figura, è stato quello di diventare partecipe della costruzione dei concetti da cui prendevano forma le sperimentazioni. È vero in parte quanto dice Drazin (2007) sulle interazioni tra concetti di design e dati contestuali: «*Design concepts by contrast are explicated and given meaning by contextual data such as narratives, user studies, interviews, photographs, and so on. In practice, contexts are deployed to explain concepts rather than the other way around*» (2007: 42). I dati supportano il concetto ma in questo caso reputo che i concetti abbiano permesso di materializzare il contesto, di renderlo tangibile, di dargli in qualche modo un significato e di creare un ulteriore spazio di ricerca. «*Critical design, provides critique of the prevailing situation through design that embod[ies] alternative social, cultural, technological or economic values*» (Dunne, Raby 2011: 28). In conclusione, è possibile rispondere alla provocazione di Otto e Smith quando dicono:

Anthropology has an interest in social change and people's imaginations of the future, as a discipline it lacks tools and practices to actively engage and collaborate in people's formation of their futures. One of design anthropology's challenges is to develop such tools and practices of collaborative future making (Otto, Smith 2013: 3).

Ed è proprio nella relazione tra le due discipline che esse aprono la possibilità di strumenti e pratiche per una “*collaborative future making*”.

Bibliografia

- Buechley, L. 2010. Questioning invisibility. *IEEE Computer*, 43 (4): 84-86.
- Clarke, A. 2011. *Design Anthropology: Object Culture in the 21st Century*. Vienna/New York. Springer.
- Delfanti, A. 2013. *Biohacking. Scienza aperta e società dell'informazione*. Eleuthera. Milano.
- Delle Fave, A. Marsicano, S. 2004. *L'umanizzazione dell'ospedale: riflessioni ed esperienze*. Milano. Franco Angeli.
- De Martino, E. 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino. Bollati Boringhieri.

- Di Prima, N. 2016. *L'oggetto come relazione - Etnografia di un laboratorio partecipativo tra antropologia e design*. Tesi magistrale Università di Torino.
- Dougherty, D. 2012. The maker movement. *Innovations*, 7 (3): 11-14.
- Drazin, A. 2013. «The social life of concepts in Design Anthropology». In *Design Anthropology. Theory and Practice*, Gunn, W., Otto, T., Smith, C. R. (eds). London. Bloomsbury: 33-50.
- Dunne, A., Raby, F. 2011. Designer as Author. *Design Act*, Stockholm. Sternberg Press: 28-31.
- Eriksen, T.H. 2006. *Engaging Anthropology the Case for a Public Presence*. Oxford, New York: Berg.
- Gadow, S. 1996. Ethical Narratives in Practice, *Nursing Science Quarterly* 9 (1): 8-9.
- Halverson, E., Sheridan, K. M. 2014. The Maker Movement in Education. *Harvard Educational Review*, 84 (4): 495- 505.
- Hatch, M. 2014. *The Maker Movement Manifesto*. New York: McGraw-Hill.
- Kafai, Y. B., Fields, D. A., Searle, K. 2014. Electronic textiles as disruptive designs: supporting and challenging maker activities in school, *Harvard Educational Review* 84 (4): 532-556.
- Kilbourn, K. 2013. «Tools and Movements of engagement: Design Anthropology's style of knowing ». In *Design Anthropology. Theory and Practice*, Gunn, W., Otto, T., Smith, C. R. (eds). London. Bloomsbury: 68-84.
- Law, J. 2007. «Making a mess with method». In *The Sage handbook of social science methodology*, Outhwaite, W., Turner, S. P. (Eds.) London. Sage: 595-606.
- Munari, B. 2017. *Da cosa nasce cosa. Appunti per una metodologia progettuale*. Roma. Editori Laterza.
- Otto T., Smith, C. R. 2013. «Design Anthripology: a distinct style of knowing». In *Design Anthropology. Theory and Practice*, Gunn, W., Otto, T., Smith, C. R. (eds). London. Bloomsbury: 1-32.
- Pink, S., Ardevol, E., Lanzeni, D. 2016. *Digital Materialities: Design and Anthropology*. Londra. Bloomsbury Academic.
- Rabinow, P. Marcus, G. E. 2008. *Design for an Anthropology of Contemporary*. Durham. Duke University Press.
- Todres, L., Galvin, K.T., Holloway, I. 2009. The Humanization of Healthcare: A Value Framework of Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 4 (2): 68-77.
- Ventura, J., Bichard J., 2016. Design anthropology or anthropological design? Towards "Social Design". *International Journal of Design creativity and innovation*. Taylor and Francis Group.
- Waldow, V. R., Borges, R. F. 2011. Caring and Humanization: Relationships and Meanings. *Acta Paulista de Enfermagem*, 24 (3): 414- 418.
- Watson, M., Shove, E. 2008. Product, competence, project and practice: DIY and the Dynamics of Craft Consumption, *Journal of Consumer Culture* 8 (1): 69-89.

Stanno lavorando?

Tempo, spazio e lavoro in un progetto di alternanza scuola-lavoro in Sardegna

Francesco Bachis,

Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali, Università di Cagliari

Abstract. In an “alternation school-job” project carried on in a high school in Sardinia (Italy), a group of students has collected life histories about IIWW memories, learning some skills of ethnographic methodology through fieldwork. A part of the teachers believed that field research is not a “real job”. Starting from Gramsci's reflections about relations between intellectual and manual work, we will take into account the different conceptions of time, space, and work operating in the neoliberal school, in the common sense of teachers and executives, and in the ministerial “gray literature”. In the project, operate two different conceptions of “learning by doing”. The first is based on a functionalist approach that uses practical jobs to acquire skills connected to neoliberal division of labor; In the second, the fieldwork can produce a critical point of view about concept of work. The article shows how the informal strategies of ethnographic research can produce an oppositional practice that re-negotiate the ideological assumptions of functionalist and neoliberal approach carried on by the educational State's policies.

Keywords: Work; Time; Ethnography; (in)formalization; Sardinia.

È tanto tempo che non la sentivo¹. Franca è una mia vecchia conoscenza, dai tempi dell'Università e della comune militanza nel collettivo studentesco. Sin da subito ha scelto la strada dell'insegnamento nelle scuole superiori. Una lunga trafila di supplenze, trasferimenti, leggi che cambiano di continuo e influiscono sulla vita dei soggetti, orientandone l'esistenza e le scelte di vita, rendendole forse più dipendenti dal lavoro di quanto i paradigmi post-fordisti neoliberali vadano professando. Per chi, come me, ha perseguito la strada della ricerca, la via degli amici che hanno scelto di percorrere un cammino prefissato, dalla laurea all'insegnamento, dal precariato alla stabilità, sembra ingenuamente un po' più sicura e stabile. Ed è attorno al lavoro, alla sua stabilità e alle possibilità che offre di costruire una vita in qualche modo “dominabile” che ruotano spesso le nostre discussioni.

¹ Ringrazio i *referee* anonimi di *Antropologia Pubblica* per i preziosi consigli e suggerimenti e Manuela Lucchesu per aver letto e discusso con me le bozze dell'articolo.

«Stai lavorando?» è la frase che apre molte delle nostre telefonate. Mentre a me pare chiaro che gli amici che hanno scelto la prima strada abbiano la possibilità di rispondere con un sì o con un no, spesso trovo imbarazzo nel dover fornire una risposta da parte mia. Che significa “lavorare” per chi ha scelto una strada in cui il tempo del lavoro e il tempo di vita sono più confusi, resi quasi inestricabili dai modelli competitivi neoliberali (Callinicos 2009, Reclaiming Our University 2017) e la retribuzione sembra una variabile indipendente (rovesciando paradossalmente le parole d’ordine dell’operaiismo degli anni Settanta²) rispetto al quotidiano stare a galla con o senza le diverse forme di reddito intermittente che il precariato della ricerca mette a disposizione? Fino a che punto posso rispondere a una domanda che sembra orientata da paradigmi estranei a quell’«uomo accademico flessibile» (Koensler, Papa 2017) che domina con sorprendenti tratti di continuità e somiglianza mondi per altri versi distanti, ricostituisce le soggettività e l’*ethos* stesso dei ricercatori (Shore, Wright 2016), riplasma in maniera “autocentrata” i rapporti di produzione e di lavoro nel campo accademico (Dalakoglou 2016)³?

«Alla fine ho accettato di collaborare». L’impegno sindacale e politico di Franca sembra imporre una spiegazione, quando mi telefona per parlarmi di un progetto di alternanza scuola-lavoro. È contraria in linea di principio a questo strumento, come lo sono io, «ma c’è, e tanto vale tentare di cavarne qualcosa di buono».

«Ho pensato di proporre un progetto di storia orale, far lavorare i ragazzi sulle memorie familiari e coinvolgere te e Alessandra», una amica comune, anche lei conosciuta ai tempi del collettivo studentesco e ora storica contemporaneista precaria. «Alla fine anche questo è un lavoro, e magari più utile e più simile a quello che molti degli studenti andranno a fare dopo la maturità». I tempi stretti della burocrazia di questo strumento necessitano di una progettazione rapida per la stipula delle convenzioni con gli enti ospitanti. Penso che anche il lavoro nella scuola non sia evidentemente così programmato come me lo immaginavo. Tutto sembra ruotare ancora attorno al lavoro, il mio, il suo, quello dei ragazzi.

Proprio a partire dalla concezione di lavoro (e dalla sua separazione dallo “studio”) presenterò in questo articolo alcuni elementi di negoziazione delle concezioni di tempo e spazio che sono emerse durante le fasi di realizzazione del progetto. Indagherò come le competenze coinvolte, unitamente a differenti concezioni dell’apprendere “nel fare” abbiano prodotto forme di negoziazione e conflitto tra saperi. Dimostrerò in che modo sia stato possibile mettere a valore questa diversità di approcci – pur senza una risoluzione dei conflitti che li producono – a partire da una tensione costante tra processi di formalizzazione e di informalizzazione delle diverse pratiche in campo.

² L’idea di salario come “variabile indipendente” dalla produzione deriva dalle teorie dell’economista Piero Sraffa e diviene una delle elaborazioni dell’operaiismo italiano nel corso degli anni Sessanta a partire dal dibattito sviluppato nelle riviste *Quaderni rossi* e *Classe operaia* (cfr. Trotta, Milana 2008). Sarà uno degli orientamenti delle rivendicazioni del movimento operaio negli anni Settanta e verrà archiviata con la cosiddetta “svolta dell’EUR”, anticipata dal segretario generale della CGIL Luciano Lama in una celebre intervista al direttore di *la Repubblica* Eugenio Scalfari nel gennaio del 1978.

³ Sul mondo universitario nell’epoca del neoliberalismo e su come questo paradigma impatta sul lavoro degli antropologi in diversi contesti accademici si vedano i due forum di *Anuac* (Haetherington, Zerilli 2016, 2017).

Un progetto

Il progetto di alternanza scuola-lavoro del Liceo Scientifico e tecnologico Pertini, del quale sono stato tutor formativo esterno, prevedeva il coinvolgimento di alcune classi del quarto anno, per un monte totale di 40 ore di formazione, tra il febbraio e il marzo del 2017⁴. L'idea era quella di formare un gruppo di ragazzi alle metodologie della ricerca storica e antropologica con la finalità di iniziare a costruire nell'istituto un piccolo archivio di fonti orali e scritte secondo i paradigmi della microstoria (Ginzburg, Poni 1981). L'obiettivo esplicitato nel progetto era, infatti, «l'acquisizione, da parte degli studenti, dei capisaldi della metodologia di ricerca storica ed etnografica sul campo»⁵. Come richiesto dalla normativa, si indicavano le competenze che una pratica lavorativa avrebbe permesso di acquisire ai partecipanti. Queste metodologie, prosegue il testo del progetto, «benché specific[he], rimandano a competenze trasversali che possono essere spese in ogni ambito della ricerca scientifica. L'acquisizione di una solida metodologia di documentazione è inoltre requisito essenziale nell'odierno mondo del lavoro, in qualunque settore si scelga di specializzarsi»⁶.

Partiti da una iniziale idea sulla costruzione di un archivio sulle attività produttive “tradizionali” e sulla “storia sociale” della zona in cui si colloca il Liceo, avevamo cambiato l'oggetto del progetto. Il tema scelto era quello delle memorie del secondo conflitto mondiale in Sardegna⁷. A seguito di alcuni incontri di formazione in classe, i ragazzi avrebbero raccolto, con l'ausilio di strumenti di archivistica digitale e con una piccola ricerca sul campo, della documentazione sulla memoria della guerra nei propri paesi di provenienza. La metodologia etnografica scelta era quella della raccolta audio registrata e trascritta di alcune storie di vita: in prima istanza con militari reduci dal conflitto e, qualora questo non fosse stato possibile, con anziani del paese che avevano vissuto gli anni della guerra. L'idea generale di cui si faceva portatore il progetto era stata espressa dalla tutor sin dalle fasi iniziali della stesura della proposta: contribuire a pensare la scuola come una «comunità di ricerca sul territorio di cui acquisisce consapevolezza storico sociale e nei confronti del quale si configura come custode critico della memoria»⁸.

Dal punto di vista del metodo ho realizzato un incontro di formazione di base sulla raccolta delle storie di vita, cercando di promuovere una concezione dell'antropologia come pratica della teoria (Herzfeld 2006) che si acquisisce prima di tutto per impregnazione, attraverso il lavoro di campo (Olivier de Sardan 1995). Nel corso del progetto – per quanto riguarda la sua parte antropologica – gli studenti coinvolti hanno realizzato alcune storie di vita, talvolta prodotte in più di un incontro, e sperimentato la costruzione di una relazione di fiducia con il proprio interlocutore. Le storie di

⁴ Per l'Istituto, operante in una cittadina della Sardegna centro-occidentale, e per i nomi dei protagonisti nel progetto sono stati utilizzati degli pseudonimi a tutela dei soggetti coinvolti.

⁵ Dal progetto di alternanza scuola-lavoro della IVa del Liceo Scientifico e Tecnologico Sandro Pertini [pseudonimo].

⁶ Dal progetto di alternanza scuola-lavoro della IVa del Liceo Scientifico e Tecnologico Sandro Pertini [pseudonimo].

⁷ L'impostazione del lavoro etnografico sulle memorie della guerra è stato fortemente debitore dei lavori di Francesca Cappelletto, in particolare *Memory and World War II: An Ethnographic Approach* (2005).

⁸ Dal progetto di alternanza scuola-lavoro della IVa del Liceo Scientifico e Tecnologico Sandro Pertini [pseudonimo].

vita, raccolte a partire da un temario co-costruito con gli studenti durante le ore di formazione in classe, affrontavano le condizioni socio-economiche delle famiglie degli interlocutori, il rapporto con il territorio, per giungere al tema centrale della intervista: i ricordi della guerra. Questa era la parte più articolata del temario e quella più ricca delle biografie. Emergevano ricordi specifici sulle condizioni materiali, storie di famiglia legate direttamente al conflitto, la presenza di truppe tedesche nei piccoli e nei grandi centri, gli sfollati e i bombardamenti⁹. La ricchezza dei dati biografici e delle narrazioni avevano stupito e appassionato profondamente gli studenti coinvolti. Alcune delle interviste realizzate duravano più di tre ore, altre erano raccolte in sardo, trascritte e tradotte dai ragazzi, sorpresi, come spesso capita, dalle «parole degli altri» (Clemente 2013) viste come racconti biografici che permettono un accesso del tutto particolare e spesso inedito alla storia.

Al ritorno in classe Paola raccontava stupita del militare Efisio e della sua difesa di una batteria antiaerea a Ventimiglia, della sua diserzione per andare a una fiera di bestiame, incrociava i dati d'archivio e chiedeva al suo interlocutore che significasse la “licenza agricola”. Franca raccontava di come i coniugi Sanna conoscessero tutti i suoi antenati, e si stupiva del fatto che «nel passato non esistessero i ricchi»¹⁰. In buona sostanza, il progetto sembrava aver raggiunto i suoi obiettivi minimi e gli studenti apparivano soddisfatti dell'esperienza.

Sin dalla fase di progettazione, tuttavia, avevamo riscontrato alcune difficoltà nel far rientrare la nostra attività all'interno delle rigide griglie previste dalla legge 107/2015, la cosiddetta “Buona scuola”¹¹, che prevedeva l'obbligo di alternanza tra scuola e lavoro, per i Licei e per gli istituti tecnici e professionali. Ben presto, al di là delle questioni meramente burocratiche, il problema di fondo che andava emergendo era una concezione diversa del lavoro e idee molteplici e talvolta non compatibili di cosa significhi effettivamente “lavorare”.

Lavoro?

In uno dei quaderni di miscellanea Antonio Gramsci denunciava come piuttosto diffusa, persino tra le classi subalterne, l'idea che il “vero” lavoro fosse soltanto quello che procurava fatica fisica: zappare la terra è lavoro, non “studiare” (Q. IV, XIII, 55, *Il principio educativo nella scuola elementare e media*). Ciò induceva tanti a pensare che le difficoltà nello studio fossero «artificial[i], perché sono abituati a considerare lavoro e fatica solo il lavoro manuale» (Gramsci 1975: 502). In opposizione a questa concezione, il pensatore sardo metteva in luce come anche le forme precipue della professione intellettuale avessero le loro forme di “incorporazione”¹² e di fatica fisica. In alcuni passi Gramsci insiste sullo sforzo del lavoro intellettuale, e la sua vicenda, da questo

⁹ Sulla Sardegna nella Seconda Guerra Mondiale, in particolar modo sulla fase finale, si veda Sanna 2018.

¹⁰ La stratificazione di classe nella Sardegna contadina e pastorale e la sua percezione sociale è stata oggetto di buona parte degli studi antropologici di Giulio Angioni (Angioni 1974, soprattutto pp. 100 e sg).

¹¹ Per una lettura critica della Buona scuola si vedano Baldacci *et al.* 2016, Ciccarelli 2018.

¹² Una intera tradizione antropologica ha approfondito questo tema, anche in riferimento allo studio e a come questo plasmi e modifichi in profondità il corpo. Si vedano almeno il testo fondativo di questa prospettiva (Mauss 1965) e l'impostazione leroi-gourhaniana (Leroi-Gourhan 1977) e post-leroi-gourhaniana (Angioni 1986, Warnier 2005).

punto di vista, sembra paradigmatica di una attività che coinvolge prima di tutto il corpo. Affrontando il tema della necessaria riforma del sistema educativo, egli scrive:

Così il ragazzo che si arrabbatta [sic] coi barbara, báraipton, ecc. Si affatica, è certo, e bisogna trovare che egli debba fare la fatica indispensabile e non più. Ma è anche certo che dovrà sempre faticare per imparare e costringere se stesso a privazioni e limitazioni di movimento fisico, cioè a un tirocinio psico-fisico. Anche lo studio è un mestiere e molto faticoso, con un suo speciale tirocinio anche nervoso-muscolare, oltre che intellettuale: è un processo di adattamento, è un abito acquisito con lo sforzo e il dolore e la noia. La partecipazione di più larghe masse alla scuola media tende a rallentare la disciplina dello studio, a domandare «facilitazioni». Molti pensano addirittura che la difficoltà sia artificiale, perché sono abituati a considerare lavoro e fatica solo il lavoro manuale. È una questione complessa. Certo il ragazzo di una famiglia tradizionalmente di intellettuali supera più facilmente il processo di adattamento psicofisico: egli già entrando la prima volta in classe ha parecchi punti di vantaggio sugli altri scolari, ha un'ambientazione già acquisita per le abitudini famigliari. Così il figlio di un operaio di città soffre meno entrando in fabbrica di un ragazzo di contadini o di un contadino già sviluppato per la vita dei campi. Anche il regime dei cibi ha un'importanza, ecc. ecc (Gramsci 1975: 502-503)¹³.

La mia ipotesi di lavoro è che questa “sfiducia” nelle forme lavorative intellettuali, questo anti-intellettualismo di fondo sia riscontrabile anche all'interno dei presupposti ideologici delle ristrutturazioni attuali dei cicli e dei percorsi scolastici. La letteratura grigia dei documenti ministeriali è da questo punto di vista un terreno di indagine molto interessante. Vi si ritrovano passi che rappresentano una forma di contrapposizione (più che integrazione) tra scuola e lavoro attraverso il recupero di un terreno consueto di polemica contro le “nuove generazioni” che sarebbero “choosy”¹⁴, schizzinose.

Questo approccio sembra emergere, ad esempio, nella scelta di allargare ai licei l'alternanza scuola-lavoro, un *unicum* nel panorama europeo, e va ricollocata nelle trasformazioni profonde del capitalismo all'epoca della recente crisi (Carbonella, Kasmir 2015, Friedman 2015)¹⁵. I nuovi soggetti formati nella scuola sembrano allora apparire più come futuri “precari” da addestrare a un rapporto di lavoro male o non retribuito, “cacciatori/raccoglitori” da affiancare in futuro ai sempre più esigui lavoratori garantiti, come ha sottolineato Massimiliano Mollona (2009); o ancora dei soggetti pronti alla giostra di perenne formazione – alternata ai cosiddetti “lavoretti” – che sembra caratterizzare questa particolare fase del neoliberalismo: una società dell'apprendimento costante in cui i soggetti sono spesso costretti ad accumulare competenze potenzialmente spendibili nel mondo del lavoro senza che questo processo sfoci nell'acquisizione di una qualche stabilità (Ciccarelli 2018).

In generale, nel progetto di alternanza scuola-lavoro sembra emergere un modo di concepire la formazione come legata alla “pratica”. “Imparare facendo”, “imparare attraverso l'esperienza” sono espressioni piuttosto comuni nella letteratura grigia del

¹³ Gramsci ritorna sullo stesso tema nel Quaderno 12 (*Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali*), affrontando il problema degli intellettuali “rurali” e di quelli “urbani” (Gramsci 1975: 1513 e sg.).

¹⁴ L'espressione inglese è divenuta celebre in Italia, generando al contempo aspre polemiche, a partire dall'autunno del 2012. L'allora ministro del welfare Elsa Fornero invitava i giovani a non essere «troppo choosy» nella ricerca del primo impiego: «meglio prendere la prima offerta e poi vedere da dentro e non aspettare il posto ideale». (Corriere della Sera, 22 ottobre 2012).

¹⁵ Una nuova antropologia economica strutturata e ricca ha indagato proprio le modalità di rappresentare e vivere dal basso la crisi e le forme e i percorsi concreti locali di trasformazione delle forme del lavoro. Si vedano perlomeno Carrier, Kalb 2015, Narotzky, Besnier 2014.

ministero. L'idea di fondo, mutuata dall'Agenda di Lisbona, è non solo la sottrazione del tempo formativo alla frontalità scolastica – e alla sua comunità democratica – ma anche la valorizzazione dell'apprendimento “per immersione” nei contesti lavorativi, da cui deriva anche tutta una retorica “artigianale” che attraversa questi testi. Al contempo si tratta di un'applicazione del principio per cui la scuola deve formare *skills* che servano alle aziende, che produce una contrapposizione tra contenuti e metodi di apprendimento “buoni e moderni” e altri “libreschi e sorpassati”. In questo senso, come è stato notato, essa risponde a un paradigma funzionalista in cui il ruolo della scuola è quello di «preparare il capitale umano necessario al sistema produttivo. Tale capitale, però, non è composto solo da conoscenze, ma anche da competenze (che uniscono il sapere al saper fare). Pertanto il curriculum scolastico deve volgere nella direzione delle competenze» (Baldacci 2018: 8). Queste innervano la stessa nozione centrale di «capitale umano». Essa, nel distinguere dalla somma di caratteristiche generali dell'essere umano (biologiche, affettive, intellettuali) le sue competenze, ha permesso di «separare il capitale composto dalle competenze e capacità utili del soggetto», intese come ciò che produce un beneficio netto apportato dal singolo alla società o all'azienda per cui lavora, dal «capitale fisso», ovvero dal valore in sé dell'individuo che possiede queste *skills* (Ciccarelli 2018: 33-34). Il *learning by doing* diviene in questo quadro lo strumento fondamentale che permette di accrescere in maniera potenzialmente indefinita questa forma di capitale, operando, in un regime di formale libertà – ma di concreta costrizione – un passaggio da un sistema di sfruttamento a uno di autosfruttamento. Una vita in costante alternanza scuola-lavoro la cui massima contraddizione emerge nel «soggetto che pensa di essere un imprenditore, mentre sviluppa una libera capacità di sfruttarsi (Ciccarelli 2018: 37).

Per paradossale che possa sembrare vale la pena di notare come questa forma di “apprendimento nel fare” non sia del tutto estranea agli orizzonti di apprendimento dell'antropologia, nella didattica del lavoro etnografico e nella stessa metodologia di ricerca sul campo. Essa è, almeno in linea teorica, poco distante dall'idea di etnografia come “impregnazione” e dalla visione del lavoro etnografico come lavoro artigiano, che si acquisisce provando e riprovando, sbagliando e correggendo. Sul terreno dello specifico progetto di alternanza scuola-lavoro che ho seguito si sono paradossalmente incontrate due forme di concezione dell'acquisizione “pratica” del sapere che, naturalmente, hanno finalità diverse se non opposte. In ogni caso esse sembrano afferire alla stessa “famiglia logica” delle forme di socializzazione.

In sostanza la collocazione del mio intervento all'interno di questo quadro e di questo campo ideologico centrato sulla contrapposizione tutta utilitaristica del neoliberalismo produceva la convivenza di due concezioni del lavoro che avevano alla base l'idea dell'apprendimento nel fare: il sapere etnografico inteso come sapere pratico che si apprende (anche) tramite la pratica, per impregnazione (Robben, Parry 2007; Bernard 2011) e il lavoro nel paradigma “neoliberale” che si apprende anche esso “tramite la pratica”, o meglio che non si smette mai di apprendere. Tutto ciò non si colloca, se non per qualche richiamo formale e del quale non si traggono le conseguenze critiche implicite, nell'idea di “uomo completo” di derivazione gramsciana o marxiana (Baldacci 2018), nel quale i saperi tecnici e i saper fare non vengono separati o gerarchizzati rispetto a quelli “intellettuali”, ma in un contesto di produzione della soggettività tutto interno al neoliberalismo, in cui, in realtà, siamo tutti e per sempre in “alternanza scuola-lavoro” (Ciccarelli 2018).

Sono interessanti, da questo punto di vista, alcuni passi dei documenti ministeriali sull'alternanza. Molti dei testi di presentazione del sito sull'alternanza scuola-lavoro insistono su una concezione di «scuola aperta», che «apre alla vita a chi sta uscendo non solo dalla scuola, ma anche dall'adolescenza» (MIUR s.d. a). Tutto ciò sembra collocarsi in un quadro di abbandono del carattere “duale” dell'apprendimento, superando «la divisione tra percorsi di studio fondati sulla conoscenza e altri che privilegiano l'esperienza pratica» (MIUR s.d. b). Il modello disegnato è quello in cui «conoscenze, abilità pratiche e competenze devono andare insieme» (MIUR s.d. b).

Questo posizionamento si riconnette a un quadro generale definito ed esplicitato nelle formule neoliberali della finalizzazione al mercato e all'impresa delle competenze e della formazione:

La comprensione delle attività e dei processi svolti all'interno di una organizzazione per poter fornire i propri servizi o sviluppare i propri prodotti, favorisce lo sviluppo del “*Senso di iniziativa ed imprenditorialità*” che significa saper tradurre le idee in azione. È la competenza chiave europea in cui rientrano la *creatività, l'innovazione e l'assunzione di rischi*, come anche la capacità di pianificare e di gestire progetti per raggiungere obiettivi. È una competenza che aiuta gli individui ad acquisire consapevolezza del contesto in cui lavorano e a poter cogliere le opportunità che si presentano (MIUR s.d. B, enfasi mie).

Il modello è quello che punta ad un contrasto della disoccupazione e del «disallineamento tra domanda e offerta nel mercato del lavoro». «Per questo, [la scuola] deve aprirsi al territorio, chiedendo alla società di rendere tutti gli studenti protagonisti consapevoli delle scelte per il proprio futuro» (MIUR s.d. b).

Ancora nel vademecum per le imprese sul “sistema duale”¹⁶ viene esplicitato il legame forte tra l'alternanza e l'idea di ricomposizione tra scuola e impresa, secondo un modello che punta a valorizzare l'esperienza pratica con la finalità di rendere spendibili le competenze nel mercato del lavoro. Obiettivi dell'alternanza sono

attuare modalità di apprendimento flessibili ed equivalenti sotto il profilo culturale ed educativo, rispetto agli esiti dei percorsi del secondo ciclo, che *colleghino sistematicamente la formazione in aula con l'esperienza pratica*; [...] arricchire la formazione acquisita nei percorsi scolastici e formativi con l'acquisizione di *competenze spendibili anche nel mercato del lavoro* (Italia lavoro s.d.: 12, enfasi mie).

Quello che propone il ministero è un cambiamento culturale, per la costruzione di una “via italiana” al sistema duale, che riprenda le buone prassi europee, coniugandole con le specificità del tessuto produttivo ed il contesto socio-culturale italiano. In questo quadro generale acquisisce un ruolo importante un modello di apprendimento nel fare. Paradossalmente il lavoro – contrariamente a quanto invece sosteneva Gramsci – viene in una qualche misura separato e contrapposto all'attività di studio e intellettuale proprio nella misura in cui si riconosce a questo un carattere di “non lavoro”, in una certa misura superato dalle necessità di formazione richieste dal mercato. Lo studio viene concepito fuori dal “fare”, senza il «tirocinio psico-fisico» che presiede all'acquisizione di

¹⁶ «Il Sistema duale è un modello formativo integrato tra scuola e lavoro che, creando un rapporto continuativo e coerente tra i sistemi dell'istruzione, della formazione professionale e del lavoro, punta a ridurre il divario di competenze tra istituzioni formative e impresa con il fine ultimo di diminuire la dispersione scolastica e la disoccupazione giovanile e di facilitare l'ingresso dei giovani nel lavoro» (ANPAL s.d). Nelle politiche attive del lavoro il sistema si articola nell'istruzione e formazione professionale, nell'alternanza scuola-lavoro, nell'impresa simulata e nell'apprendistato (ANPAL s.d).

competenze anche attraverso l'addomesticamento del proprio corpo (Gramsci 1975: 502). Quasi in contrapposizione a quanto scritto dal pensatore sardo, i documenti ministeriali sembrano trasmettere una separazione – e perciò stesso una necessità di integrazione – tra saperi appresi attraverso la pratica e saperi estranei alla corporeità del soggetto. Su questa acquisizione per impregnazione si insiste in misura notevole, proprio per segnare i tratti di novità della proposta: «È tempo di *imparare facendo*, di realizzarsi, di prendersi piccole responsabilità e grandi soddisfazioni, di scoprire se stessi in contesti lavorativi dove ci si relaziona con persone più adulte e si prepara il domani, conoscendo meglio le proprie ambizioni e capendo sul serio come realizzarle» (MIUR s.d. A, enfasi mia).

Nel tentare di superare «la divisione tra percorsi di studio fondati sulla conoscenza ed altri che privilegiano l'esperienza pratica», l'alternanza scuola-lavoro sembra riproporre una concezione che considera «lavoro e fatica solo il lavoro manuale». Non si tratta qui, credo, semplicemente di una opposizione tra lavoro astratto e lavoro concreto, volto alla risoluzione di problemi concreti; ovvero differenti “disposizioni” degli studenti, votati da un lato ad una attività in qualche modo speculativa, gli altri verso una concreta e fattiva pratica. L'alternanza, sin dall'inizio, è stata infatti proposta come uno dei pilastri del sistema duale in cui si deve articolare l'intera gamma della formazione secondaria, tanto quella professionale quanto quella liceale. E proprio verso i protagonisti di questa formazione sembra essersi scatenata maggiormente la retorica dei *choosy*. E saranno poi spesso questi, una volta terminato il ciclo formativo canonico, a sperimentare i processi di soggettivazione caratterizzati dal pendolarismo costante tra la formazione costante e “lavoretti” intermittenti.

Vedremo in seguito come proprio attorno al nodo del lavoro – di che cosa esso sia e di che significhi lavorare – si siano prodotte le maggiori difficoltà nel far accettare la ricerca di ricerca etnografica e d'archivio come una attività pertinente e rispondente ai quadri dell'alternanza.

Stanno lavorando?

Siamo al secondo incontro presso la scuola Pertini. I ragazzi hanno già portato avanti una parte del lavoro di ricerca d'archivio e di intervista. Hanno individuato, seppur con difficoltà, i loro interlocutori, stabilito i primi contatti per le interviste, recuperato i fogli matricolari di alcuni militari attivi durante il secondo conflitto mondiale e si preparano al passo successivo: la raccolta di alcune storie di vita degli anziani del paese che hanno ricordi del secondo conflitto mondiale in Sardegna.

Entro nella sala professori dell'Istituto. Molte delle docenti e dei docenti presenti mi conoscono già. Franca mi ha presentato nella prima fase della mia permanenza nella scuola. Qualcuno mi chiede lumi sul progetto. C'è molto interesse per l'idea di far praticare la ricerca etnografica e la ricerca d'archivio come “alternanza lavorativa” allo studio. Eppure Franca mi aveva già accennato a qualche mugugno tra i colleghi e i dirigenti. Mentre approfitto del mio anticipo per riordinare i materiali per l'incontro con gli studenti, una delle insegnanti si avvicina e mi chiede: “stanno lavorando? I miei tantissimo!”. Mi vengono in mente le tante polemiche sull'alternanza scuola-lavoro, sui liceali mandati “a far panini da McDonald” e su una generale ritrosia verso l'alternanza da parte del corpo docente. Franca mi aveva poi accennato a qualche problema. Sembrava quasi che i suoi colleghi non riconoscessero pienamente come “lavoro” quello dei ragazzi:

Il progetto in sé è piaciuto a tutti eh... tutti dicevano “è un bellissimo progetto”. È vero che poi all’atto... quando i ragazzi lo stavano facendo... cioè, avevano difficoltà a riconoscere il fatto che stavano lavorando... [...] Nel senso che in teoria tutti hanno apprezzato il progetto... Mi hanno fatto i complimenti, bellissimo etc. Poi però, quando si è trattato di sgravare i ragazzi durante quel periodo dal lavoro a casa, quando si è trattato di mollare un po’, ognuno nella propria disciplina, gli insegnanti più duri e puri non se la sono sentita e hanno continuato a tartassarli, e loro [gli studenti] se ne lamentavano molto...

Il primo elemento che sembrava sorgere era appunto quello del riconoscimento del lavoro pratico della ricerca come lavoro a tutti gli effetti. Gli elementi di egemonia del pensiero neoliberale, la «nuova razionalità» che orienta e plasma le politiche della contemporaneità (Dardot, Laval 2013, Fana 2017) emergevano nella letteratura grigia del ministero e portavano tanti colleghi a opporsi a questa misura. Essi riaffioravano qui come tendenza a considerare il lavoro intellettuale come una parte di pertinenza esclusiva della prima parte della dualità del sistema scolastico italiano, separando lavoro manuale e lavoro intellettuale in due categorie distinte da affidare a due momenti differenti del percorso. Se insomma l’obiettivo era anche quello di “mandare a lavorare” i *choosy* del Liceo, metterli a confronto con il duro mondo del lavoro e dell’imparare facendo per prepararli ad un futuro di autosfruttamento, da “imprenditori di sé stessi”, spendere questo tempo in un apprendimento legato al mondo della ricerca veniva in una certa misura letto come una forma di aggiramento dell’ostacolo, quasi una truffa per continuare a non far nulla di pratico. Da un certo punto di vista assistevo a un paradossale e involontario misconoscimento del proprio lavoro da parte degli insegnanti. Se il posizionamento in contrasto con il progetto da noi proposto da parte di alcuni operatori della scuola non era dovuto semplicemente a un mancato riconoscimento della figura dell’antropologo in termini di produttività economica, l’idea che “mandare a lavorare” gli studenti fosse qualcosa di utile implicava il fatto che questi – e dunque in una certa misura anche gli insegnanti – non stessero in realtà lavorando, nel tempo ordinario della scuola pre-alternanza.

Nel corso del progetto questo tipo di valutazioni non sono emerse soltanto da parte di chi in una certa misura “sposava” esplicitamente il quadro ideologico dell’alternanza scuola-lavoro, da chi, in parole povere, riteneva opportuno o giusto e formativo mandare i ragazzi “a lavorare” (in un’ottica che, per l’appunto, vede il lavoro intellettuale non come un vero lavoro). Questa concezione sembra emergere anche in chi esplicitamente denuncia politicamente e sindacalmente l’alternanza scuola-lavoro e cerca di sottrarsi all’egemonia del pensiero neoliberale nelle sue articolazioni specifiche della formazione. Non è, insomma, un concetto estraneo a chi si oppone o persino boicotta l’alternanza scuola-lavoro.

Dice ancora Franca. «Questa stessa obiezione [il fatto che il progetto non fosse una vera alternanza] mi è stata mossa, addirittura, dalla parte opposta. Io faccio parte di un sindacato contrarissimo all’alternanza... Insomma, noi siamo contrari all’alternanza... La riteniamo una porcata solenne. Però, così un giorno, parlandone, uno di loro, uno dei dirigenti mi ha detto: “sì però questa non è vera alternanza”».

Anche Franca appariva consapevole della forzatura operata con il progetto, proprio in virtù del fatto che il modello di formazione previsto risponde a un non detto – anche se talvolta, come abbiamo visto, esplicitato nella letteratura grigia e nella comunicazione ministeriale – ideologico per cui il lavoro che si intende è quello presso aziende o enti

specifici e non può essere quello dello studio, foss'anche uno studio pratico come la ricerca etnografica¹⁷.

Loro non hanno torto, eh... rispetto alla norma loro hanno ragione... Perché la norma prevede proprio che l'alternanza sia prevista proprio come lavoro, nel senso lavoro in azienda. Perché l'idea che sta dietro all'alternanza scuola-lavoro è alla fine quella che viene dal trattato di Lisbona... Meno scuola più lavoro... È chiaro che la norma sta intendendo che tu li devi mandare a lavorare... in un'azienda... Quindi se tu bari... perché noi un po' abbiamo barato...

Tempo e luogo

L'articolazione del progetto ha fatto sì che si incontrassero sul campo non soltanto due concezioni di lavoro in una certa misura opposte ma anche due diverse prospettive disciplinari di ricerca, una storica e una antropologica. Anche qui, e proprio in relazione alla concezione del lavoro, iniziano a sorgere i problemi di conflitto sulle differenti modalità di declinare i concetti di spazio e tempo nella ricerca e dunque, in una prospettiva più ampia, nel lavoro. Mentre il lavoro dello storico, almeno se inteso come ricerca e documentazione d'archivio, è quantificabile e individuabile secondo precisi tempi e spazi (permanenza e lavoro in uno o più luoghi) il lavoro etnografico sfugge a questa possibilità o perlomeno non è del tutto riducibile a *un* tempo e a *un* luogo (Gupta, Ferguson 1997a, 1997b). Ciò avviene sia per quanto concerne una classica ricerca etnografica, sia se ci si limita alla raccolta di interviste nelle forme della storia di vita. Il tempo impiegato nel lavoro di campo, nella sua progettazione e nella sua realizzazione, deborda rispetto ai canoni classici della quantificazione e localizzazione del lavoro: la costruzione di una relazione con l'informatore sfugge alle possibili riduzioni. È la vita stessa del soggetto ricercante a produrre la parte talvolta più rilevante dei dati sul campo. Un tempo di vita non classicamente quantificabile in termini di "lavoro".

A questo elemento si contrappone una paradossale quantificazione "fordista" del tempo e del luogo di lavoro. Nel tentativo di preparare gli studenti ad un mercato del lavoro che si vuole slegato dalla classica distinzione tra tempo di lavoro e tempo di vita l'alternanza scuola-lavoro produce una rigorosa quantificazione e spazializzazione delle attività che solo l'informalità dei singoli approcci può separare dal paradigma fordista della divisione del lavoro e del suo meticoloso calcolo. Gli studenti devono fare le ore di alternanza e le devono fare in un certo luogo. Perché ciò sia possibile all'interno di un progetto in cui il concetto di lavoro sfugge a questo schema, è necessario che l'informalizzazione della pratica venga in qualche misura formalizzata attraverso stratagemmi e mediazioni. Nel nostro caso ciò è avvenuto attraverso l'individuazione di un soggetto esterno – una biblioteca – che fungeva al contempo da partner del progetto e da luogo fisico che rispondeva alla necessità di spazializzazione e temporalizzazione del lavoro. Più che un tentativo di "far tornare i conti" questa relazione dialettica tra formalizzazione

¹⁷ Pesa qui certo in misura non secondaria la difficoltà a far riconoscere in Italia quello dell'antropologo non solo come un lavoro accademico di ricerca ma anche come un lavoro professionale, che può svolgersi al limite anche all'interno del mercato. Il riconoscimento pubblico del lavoro dell'antropologo ha impegnato negli ultimi anni una parte consistente dell'associazionismo antropologico. La recente nascita della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) e soprattutto dell'ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia) segnalano l'urgenza da parte degli antropologi di acquisire uno statuto pubblico e, con il recente percorso di riconoscimento di ANPIA nell'elenco delle Associazioni professionali del Ministero dello Sviluppo Economico, anche istituzionale.

e informalizzazione sembra aver assunto un ruolo decisamente centrale nelle forme di organizzazione del lavoro e persino nelle pratiche istituzionali¹⁸.

È in questo quadro che si sono prodotte forme di negoziazione e conflitto tra diversi e differenti saperi, diverse idee su cosa e come si apprendano determinate metodologie. La prima forma di negoziazione, e certamente la più complessa da affrontare, era legata all'idea di cosa sia il lavoro etnografico. Seppur ridotta dalla formalizzazione implicita nella scelta di far raccogliere agli studenti delle storie di vita¹⁹, la pratica etnografica appariva alla maggior parte dei miei interlocutori come una pratica non chiara e non esattamente racchiudibile entro ciò che veniva comunemente considerato ascrivibile a un vero e proprio "lavoro".

In una prima fase questa frizione si è concretizzata nel tentativo di sottrarre la formazione alle metodologie della ricerca etnografica e storica dal computo delle ore totali di alternanza. Gli insegnanti e le dirigenze sentivano la necessità di quantificare e localizzare esattamente il lavoro svolto dagli studenti in termini di ore lavorate, luogo di lavoro, partnership esterna chiara, responsabilità legali.

Tutto ciò ha generato un conflitto prodotto dalle forme atipiche non formalizzate e "lunghe" del lavoro di campo, dall'impossibilità di quantificare esattamente lo "stare in un luogo per un certo periodo di tempo sotto una certa responsabilità", sottraendo in tal modo la parte creativa del lavoro etnografico al campo della autonomia e libertà dei soggetti, archetipo fondamentale dell'ideologia neoliberale articolato nel mito del soggetto come "imprenditore di sé stesso" (Cfr. Dardot, Laval 2013). Ciò che non è quantificabile e spazializzabile non è lavoro. Nella prima fase di redazione e implementazione del progetto questa tensione tra diverse concezioni di spazio e tempo di lavoro ha rischiato di far saltare l'avvio del progetto.

Il *bias* della nostra idea di apprendere una metodologia di ricerca, sia pure in forma minimale, *attraverso* il lavoro non era legato dunque esclusivamente a una diversa concezione del "lavoro". Numerosi altri progetti sono stati portati avanti da altre istituzioni – anche universitarie – e spesso consistevano nella partecipazione a momenti formativi più o meno "frontali" e tutto ciò non ha prodotto particolari tensioni rispetto alla norma e alle pratiche istituzionali. In un certo senso questa accettazione da parte del corpo insegnante permetteva di non mettere in discussione anche il proprio lavoro che, se pure non calcolabile in termini definiti di tempo resta comunque ancorato ad un orario preciso, alla definizione di accordi e norme di legge che ne delimitano il perimetro.

Questi progetti di alternanza consistenti di fatto in una formazione frontale venivano ritenuti congrui perché si tenevano in un luogo e in uno tempo definito e calcolabile. Ciò avveniva nonostante si trattasse sostanzialmente di incontri didattici, talvolta laboratoriali ma sempre in co-presenza e raramente attraverso la pratica di un determinato e specifico lavoro degli studenti.

Il bricolage, la necessità di stabilire rapporti in una certa misura continuativi e intimi, relazioni il più possibile approfondite e non limitate ai colloqui che andavo proponendo agli studenti, dovevano essere continuamente negoziati da un lato con le concezioni del

¹⁸ Si veda in proposito la ricca sezione tematica di *Anuac 2*, 2017 (Smart *et al.* 2017), in particolare per il settore pubblico e istituzionale Pusceddu 2017, Zerilli, Trappe 2017, Smart 2017.

¹⁹ Si vedano in proposito Agar 1980; Poirier, Clapier-Valladon 1983; Gonseth, Maillard 1987; Angrosino 1989, 2007: 41 e sg.; Bernard 2011: 156-187; Clemente 2013.

lavoro del corpo docente e delle istituzioni preposte al controllo dei progetti, dall'altro con una serie di problemi di responsabilità di ordine generale che erano impliciti all'interno dell'alternanza scuola-lavoro. Chi si assumeva la responsabilità dei viaggi degli studenti e della loro permanenza presso le abitazioni degli interlocutori? L'interesse degli studenti (e delle loro famiglie) per il percorso che stavamo portando avanti ha fatto sì che l'informalità e la negoziazione degli obblighi assunti all'atto del progetto fosse praticata innanzitutto dagli stessi protagonisti: tutor, studenti e genitori. Ciò si è concretizzato nella presa in carico, da parte dei genitori, dell'accompagnamento nei numerosi incontri con gli interlocutori, assumendo in tal modo una certa "responsabilità".

«Io ho scoperto dopo», afferma Franca, «che loro, i ragazzi, non erano coperti, dal punto di vista dell'assicurazione. In realtà nell'assicurazione vecchia non era prevista l'uscita fuori dai locali scolastici. Quindi loro hanno fatto tutto questo lavoro senza una reale copertura assicurativa... Fosse successo qualcosa sarei in galera, a quest'ora...».

Evidentemente questa strategia non riguardava soltanto loro, ma anche le istituzioni scolastiche che hanno in una certa misura permesso che il progetto andasse avanti in assenza di una reale corrispondenza con i protocolli previsti.

Per poter "formalizzare" il lavoro etnografico, infatti, avevamo deciso un *quantum* di lavoro orario connesso a ogni intervista e a ogni ricerca d'archivio. A questa avevamo aggiunto una determinazione forfettaria del lavoro di trascrizione e traduzione delle interviste che tenesse in qualche misura conto anche del lavoro preparatorio e dell'acquisizione di una certa intimità tra gli studenti e i propri interlocutori: le visite precedenti e successive alla realizzazione dell'intervista, i contatti periodici e il tempo di lavoro relativo all'analisi del testo, il lavoro di schedatura degli interlocutori e delle unità narrative delle storie di vita. Avevamo preso in considerazione, cosa accettata dai nostri interlocutori istituzionali, anche l'idea che fosse la valutazione finale del lavoro svolto a giustificare *ex post* la quantità di lavoro svolto. La negoziazione del tempo di lavoro degli studenti, da questo punto di vista, si svolgeva in un contesto di generale accettazione dei tempi lunghi dell'informalità del lavoro etnografico e la notevole mole dei materiali documentari prodotti dagli studenti era una delle chiavi di volta per rendere accettabile da parte dei nostri interlocutori la quantificazione del lavoro pregresso. La maggior parte degli studenti aveva infatti presentato la registrazione, la schedatura e la trascrizione di storie di vita, raccolte in alcuni casi in più sedute d'intervista. Una parte dei partecipanti al progetto aveva inoltre effettuato l'intervista in sardo, con alcune difficoltà dovute alla non sempre sufficiente competenza attiva della varietà linguistica locale. Ciò aveva aumentato la mole di lavoro sia per la difficoltà di trascrivere le interviste sia per la loro traduzione (presentata soltanto da alcuni studenti).

Sebbene questa negoziazione della nozione di lavoro e della concezione di spazio e tempo del lavoro etnografico avesse prodotto una condivisione del progetto e il suo compimento fino al termine previsto, le remore circa un "aggiramento" delle norme e dei protocolli previsti non cessarono, nonostante una generale accettazione positiva dei risultati. Da questo punto di vista l'informalità dell'organizzazione aveva rappresentato sì una forma di negoziazione di saperi "di metodo" sul lavoro di ricerca ma non al punto da giungere a una soluzione pienamente condivisa. Le strategie di informalizzazione della pratica messe in campo da genitori e studenti sembravano configurarsi più correttamente come forme di "resistenza" alla trasformazione dell'apprendimento scolastico in una chiave neoliberale. Un apprendimento "nel fare" funzionale alla formazione di forza lavoro utile al mercato

– veicolato e promosso dall’alternanza scuola-lavoro – sembrava essersi rovesciato in un fare nell’apprendere che si configurava come forma di resistenza agli stessi paradigmi che orientavano l’idea di alternanza, un recupero attraverso l’informalizzazione del progetto, di una capacità autonoma di gestire tempi e spazi dell’apprendimento “nel fare”.

Nella ridiscussione dei risultati del progetto anche Franca era ormai convinta di tutto ciò. L’informalizzazione dei tempi e dei modi della ricerca etnografica, l’accesso a un sapere critico che già di per se pone dei problemi alle forme di irreggimentazione del lavoro dell’alternanza ci sembrava una delle strategie di resistenza al rovesciamento di senso insito nei presupposti ideologici del tipo di formazione duale proposto in Italia in questi anni. Le lunghe discussioni via mail e le telefonate durante e dopo il progetto offrono uno squarcio interessante su come i saperi antropologici in un contesto didattico come quello dell’alternanza scuola-lavoro possano offrire la sponda all’elaborazione di una visione critica dei rapporti sociali in quei determinati contesti.

A fine progetto Franca mi scrive:

Hai notato che i frequenti richiami al metodo di don Milani portano nella chiara direzione della negazione di un sapere continuo, centrato sulla narrazione diacronica, in storia per esempio, a favore di una frantumazione progettuale che nasce dal situare i percorsi di apprendimento sulle situazioni pratiche dell’esistenza che agiscono da stimolo, inquadramento e motivazione all’apprendere? Anche qui abbiamo il perverso di uno dei caposaldi dell’acquisizione di una pedagogia non di classe: l’idea che la migliore motivazione all’apprendimento sia la vita stessa. Ma se nel caso di don Milani questo significava reazione critica e consapevole a un sapere che separa e divide perché imposto egemonicamente da una classe e subito dalle altre, quindi riappropriazione di secondo livello della specificità della propria condizione esistenziale (e nell’ottica che fosse possibile cambiarla); nel caso di questa nuova didattica siamo invece in presenza di una mole enorme di burocrazia progettuale, di una terminologia allontanante e pseudo specifica, e del quasi nulla contenutistico²⁰.

Conclusioni

Il progetto di alternanza scuola-lavoro al quale ho partecipato ha fatto emergere una negoziazione di saperi e concezioni del lavoro prodotte a diversi livelli. Il principale terreno di negoziazione è stato quello della concezione del lavoro e la sua quantificazione e spazializzazione secondo protocolli “rigidi”. In questo quadro i saperi prima di tutto metodologici dell’antropologo hanno dovuto continuamente confrontarsi con altri saperi e protocolli mutuati da una concezione diversa del lavoro, della formazione finalizzata alla risposta a specifiche esigenze di mercato e alla formalizzazione rigida dei progetti ministeriali. Questa mediazione/conflitto ha avuto come terreno principale la quantificazione e spazializzazione del lavoro di formazione per impregnazione implicito nella pratica etnografica adottata che entrava paradossalmente in conflitto con un’altra concezione dell’apprendimento “nel fare” che replicava però una irreggimentazione dello spazio e del tempo e una separazione tra formazione “frontale” e lavoro, portato ideologico dell’idea che il lavoro sia “estraneo” in una qualche misura allo studio. L’esperienza ha fatto emergere diversi livelli di implicazione dei soggetti in campo rispetto alle idee di formazione di matrice neoliberale (Shore *et al.* 2011). La normatività nelle politiche di alternanza scuola-lavoro è stata in una certa misura negoziata con le esigenze del progetto attraverso l’informalizzazione delle pratiche concrete degli studenti

²⁰ Da una mail di Franca, 28 novembre 2018.

e la loro restituzione, a consuntivo, in strutture formalizzate che potessero rispondere alle necessità del quadro normativo. In un certo qual modo questa negoziazione ha rappresentato anche la sperimentazione, da parte dei soggetti coinvolti, di una forma di resistenza rispetto alle quantificazioni e spazializzazioni del lavoro e alla loro semplificazione normativa.

Apprendere il lavoro etnografico diventa per gli studenti una piccola strategia di resistenza alle logiche dell'apprendimento subordinato, alle forme di irreggimentazione e plasmazione della forza lavoro per un mercato che richiede una loro formazione "nel fare" finalizzata non alla costruzione di relazioni umane ma alla produzione di "cacciatori e raccoglitori" in grado di procacciarsi il loro reddito in una condizione di subalternità. La pratica etnografica, ancor prima della funzione maieutica dell'incontro, dell'ascoltare le voci e le esperienze dell'altro facendosi carico di un dialogo disturbante e per ciò stesso critico, ha messo gli studenti davanti alla necessità materiale di "inventarsi" una informalità, una negoziazione critica e conflittuale dei tempi e dei luoghi irreggimentati nell'alternanza, un antidoto che li ha aiutati a riflettere criticamente sulla stessa loro concezione di lavoro. Tornati ai loro *bàràlipton* essi saranno meno portati a considerare la loro fatica come una inutile perdita di tempo libresco, contrapposta ad un mondo che è tutto fuori e separato dalla loro formazione, e prenderla pienamente come un lavoro «con un suo speciale tirocinio anche nervoso-muscolare [...] un abito acquisito con lo sforzo e il dolore e la noia» (Gramsci 1975).

Riferimenti bibliografici

Agar, M. 1980. Stories, Background Knowledge and Themes: Problems in the Analysis of Life History Narrative. *American Ethnologist*, 7 (2): 223-239.

Angioni, G. 1986. *Il sapere dalla mano. Saggi di antropologia del lavoro*. Palermo. Sellerio.

Angioni, G. 1974. *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*. Cagliari. Edes.

Angrosino, M. V. 1989. *Documents of Interaction. Biography, Autobiography, and Life History in Social Science Perspective*. Gainesville. University Press of Florida.

Angrosino, M. V. 2007. «Conducting a Life History Interview», in *Doing Cultural Anthropology: Projects for Ethnographic Data Collection*, Angrosino, M (ed). Long Grove. Waveland Press: 33-45.

ANPAL (Agenzia Nazionale Politiche Attive del Lavoro) s.d. *Sistema duale*. www.anpal.gov.it/Cittadini/Sistema%20Duale/Pagine/default.aspx. Sito internet consultato in data 3 febbraio 2019.

ANPAL - Italia lavoro s.d. *La via italiana al Sistema duale. Istruzioni per l'uso*, www.anpal.gov.it/Cittadini/Sistema%20Duale/Documents/Vademecum_Sistema_Duale.pdf. Sito internet consultato in data 3 febbraio 2018.

Baldacci, M. 2018. Dal paradigma funzionalista al paradigma critico. *Articolo 33*, 10 (3-4): 6-10.

Baldacci, M., Brocca, B., Frabboni, F. Salatin, A. 2016. *La buona scuola. Sguardi critici dal documento alla legge*. Milano. Franco Angeli.

Bernard, H. R. 2011. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Plymouth. Alta Mira Press.

Callinicos, A. T. 2009 [2006]. *Università in un mondo neoliberista*. Aracne. Roma.

Carbonella, A., Kasmir, S., 2015, Dispossession, Disorganization and the Anthropology of Labor. In *Anthropologies of Class. Power, Practice and Inequality*, Carrier, J.G., Kalb, D. (eds). Cambridge. Cambridge University Press: 41-52.

Cappelletto, F. (ed). 2005. *Memory and World War II an Ethnographic Approach*. Berg. New York.

Carrier, J.G., Kalb, D. (eds). 2015. *Anthropologies of Class. Power, Practice and Inequality*, Cambridge. Cambridge University Press.

Ciccarelli, R. 2018. *Il capitale disumano: La vita in alternanza scuola lavoro*. Manifestolibri. Roma.

Clemente, P. 2013. *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Pisa. Pacini.

Dalakoglou, D. 2016. Do Not Become an Idiot: A Comment on Neoliberalism and Labour Relationships within Higher Education. *Anuac*, 5 (1): 67-70.

Dardot, P, Laval, C. 2013 [2009]. *The New Way of the World. On the Neoliberal Society*. London. Verso.

Fana, M. 2017. *Non è lavoro, è sfruttamento*. Bari. Laterza.

Friedman, J., 2015. Global Systemic Crisis, Class and its Representations, in *Anthropologies of Class. Power, Practice and Inequality*, Carrier, J.G., Kalb, D. (eds). Cambridge. Cambridge University Press: 183-199.

Ginzburg, C., Poni, C. 1981. La micro-histoire. *Le Débat*. 10 (17):133-136.

Gonseth, M.-O., Maillard, N. 1987. L'approche Biographique en ethnologie: Points de vue critiques, in *Histoires de vie: Approche pluridisciplinaire*, Héritier-Auge, F. (dir). Neuchatel. Editions de l'Institut d'ethnologie: 5- 46.

Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere (Edizione critica a cura di V. Gerratana)*. Torino. Einaudi.

Heatherington, T., Zerilli, F. (eds). 2016. *Anthropologists in/of the Neoliberal Academy*. Forum *Anuac*, 5 (1): 41-90.

Heatherington, T., Zerilli, F. (eds). 2017. *Anthropologists Witnessing and Reshaping the Neoliberal Academy*. Forum *Anuac*, 6, 1: 23-98.

Gupta, A., Ferguson, J. (eds). 1997a. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham. Duke University Press.

Gupta, A., Ferguson, J. (eds). 1997b. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Los Angeles. University of California Press.

Herzfeld, M. 2006 [2001]. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze. Seid.

Koensler, A., Papa, C. 2017. Flexible Academic Man: Two Cases Compared. *Anuac*, 6 (1): 83-88.

Leroi-Gourhan, A. 1977 [1964-1965]. *Il gesto e la parola*. Torino. Einaudi.

- Mauss, M. 1965 [1934]. «Le tecniche del corpo», in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino. Einaudi.
- MIUR. s.d.b. *Cos'è l'alternanza*. Disponibile online: www.istruzione.it/alternanza/cosa_alternanza.shtml. Sito internet consultato in data 30 ottobre 2017.
- MIUR. s.d.a *Il senso dell'alternanza*. disponibile online: www.istruzione.it/alternanza/senso_aternanza_studenti.shtml. Sito internet consultato in data 30 ottobre 2017.
- Mollona, M. 2009. «General Introduction», in *Industrial Work and Life. An Anthropological Reader*, M. Mollona, G. De Neve, J. Parry (eds). Oxford. Berg: 11-28.
- Morris, B., Bastin, R. (eds). 2007. *Expert Knowledge: First World Peoples, Consultancy, and Anthropology*. New York. Berghahn.
- Narotzky, S., Besnier, N., (eds). 2014. *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy*. Supplemento di *Current Anthropology*, 55 (S9).
- Olivier de Sardan, J.P. 2009 [1975]. «La politica del campo. Sulla produzione di dati in Antropologia», in *Vivere l'etnografia*, Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 27-64.
- Poirier, J., Clapier-Valladon, S. 1983. *Les récits de vie. Théorie et pratique*. Paris. PUF.
- Pusceddu, A. M. 2017. To Work or not to Work: In/formalization Practices in the Italian Public Sector. *Anuac*, 6 (2): 85-89.
- Reclaiming Our University. 2017 [2016]. Reclaiming Our University: The University of Aberdeen Manifesto. *Anuac*, 6 (1): 89-98.
- Robben, A., Sluka, J. A. (eds). 2007. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropologica Reader*. Mansen. Blackwell.
- Sanna, D. (a cura di). 2018. *La Sardegna e la guerra di liberazione: Studi di storia militare*. Milano. Franco Angeli.
- Settis, B. 2016. *Fordismi: Storia politica della produzione di massa*, Bologna. Il Mulino.
- Trotta, G., Milana, F. (a cura di). 2008. *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*. DeriveApprodi. Roma.
- Shore, C., Wright, S. 2016. Neoliberalisation and the "Death of the Public University". *Anuac*, 5 (1): 46-50.
- Shore, C., Wright, S., Però, D. (eds). 2011. *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, New York-Oxford. Berghahn.
- Smart, A., Smart, J., Zerilli, F. (eds). 2017. *In/formalization*. Forum di *Anuac*, 6 (2): 45-108.
- Smart, A. 2017. Informality within Government Agencies Tasked with Controlling Informal Economic Practices. *Anuac*, 6 (2): 91-95.
- Warnier, J.-P. 2005 [1999]. *La cultura materiale*. Roma. Meltemi.
- Zerilli, F. 2017. Expertise and Adventure: In/formalization Processes within EU Rule of Law Capacity Building Programs. *Anuac*, 6 (2): 103-108.

Interventi

Migrantour – Intercultural Urban Routes

Un progetto di antropologia applicata tra
migrazioni, turismo e patrimonio culturale

Francesco Vietti,
Università di Milano Bicocca

Abstract. Cultural diversity related to global migration is a key element of tourism attractiveness through which many cities have managed to transform their multi-ethnic neighborhoods into places of leisure and consumption. This kind of urban tourism has often been portrayed in negative terms: many authors underline how the process of gentrification excludes migrants from the economic and social benefits brought by tourism, while at the same time the reification of ethnic differences represents their cultural heritage in an exotic and over-simplistic way. Going beyond the interpretative level and embracing an applicative perspective, could anthropologists play a significant role in making the encounter between tourists and migrants within the cities less problematic? I will try to answer this question through a critical analysis of the *Migrantour project*, a European network of 16 cities since 2009 which has developed an innovative kind of “intercultural urban walking tour” designed and led by first and second-generation migrants. Therefore, responsible tourism is assumed as an ethical approach to envision a collaborative way to valorize the contribution that generations of migrants have made to the history of European cities. My research has been conducted by an engaged point of view, because of my role as scientific coordinator of the project, together with an interdisciplinary team which includes professionals of the tourism sector, members of NGOs and other anthropologists.

Keywords: Antropologia applicata; turismo; migrazioni; patrimonio; città.

Introduzione

Il 14 dicembre 2018, in occasione del VI Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), ho avuto il piacere di ritirare a nome di un ampio gruppo

di colleghi e collaboratori il Premio che una qualificata Commissione¹ ha ritenuto di assegnare al progetto *Migrantour – Intercultural Urban Routes*. La targa che ci è stata allora consegnata riporta il motivo dell'assegnazione:

Il progetto Migrantour riceve il Premio della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) Edizione 2018, alla luce del suo carattere innovativo, del contributo applicativo fornito nel campo della formazione degli operatori e della sensibilizzazione della popolazione e per la dimensione significativa sia su scala nazionale che europea.

Migrantour è un'iniziativa nata a Torino nel 2009 e oggi diffusa a livello italiano ed europeo. Si tratta di una rete di 16 città dove si può sperimentare una particolare formula di visita in alcuni quartieri: itinerari ideati e accompagnati da migranti di prima e seconda generazione col fine di condurre studenti, cittadini e turisti a una maggiore consapevolezza del ruolo che le migrazioni, ieri come oggi, hanno avuto nel trasformare e arricchire le città.

La gradita assegnazione del Premio della SIAA e il conseguente invito a scrivere un contributo per la rivista dell'associazione implica l'evidente rischio di confezionare un articolo d'occasione che si riduca a un pamphlet (auto)celebrativo. In questa breve *Introduzione*, ritengo dunque necessario giustapporre alle generose valutazioni dei colleghi della Commissione qualche altro testo che mostri come nel progetto permangano fragilità e contraddizioni che sarà qui utile prendere seriamente in esame.

Da dieci anni svolgo il compito di coordinatore scientifico del progetto e conservo in un corposo faldone centinaia di documenti, articoli di giornale, schede di valutazione, report e altra letteratura grigia prodotta dalla nostra iniziativa. Non ho dunque difficoltà a selezionare una serie di opinioni critiche provenienti da alcuni degli interlocutori con i quali lo staff di *Migrantour* quotidianamente si relaziona. Innanzitutto, il pubblico costituito da coloro che acquistano le passeggiate interculturali. Scrive C.G. in una mail inviata il 27 dicembre 2018 direttamente al sito web del progetto:

Sono veramente stupita e delusa di leggere sulla vostra *Newsletter* della nuova collaborazione tra Migrantour, Slow Food Italia e Airbnb. Non capisco: Migrantour prova a fare del pianeta un luogo più solidale nel rispetto dei diritti civili e, in contemporanea, collabora con Airbnb?! Ma non ci credo! Finora apprezzavo la vostra iniziativa, incitavo amici a parteciparci a Milano, Parigi, Marsiglia... Mettendo in opera questa nuova cooperazione, mi pare che Migrantour partecipi all'*uberizzazione* del mondo e consentirà ad Airbnb di fare bella figura: immagino già di leggere sul loro sito nella voce *community/stakeholders*: collaboriamo con Migrantour, che agisce per l'integrazione dei migranti, degli stranieri e per una migliore convivenza multietnica.

A qualche settimana precedente risale invece la pubblicazione di uno dei tanti articoli apparsi in questi anni sulla stampa nazionale. Nel suo pezzo del 15 novembre 2018, il giornalista Antonio Mattone scrive su *Il Mattino* di Napoli:

Venghino signori, venghino al Migrantour tra i vicoli del Vasto. Approfittate dell'imperdibile occasione per scoprire una città dinamica e in continua evoluzione, perché solo in questo fine settimana la passeggiata sarà gratuita grazie al contributo del Comune di Napoli. Poi si dovranno pagare 10 euro per essere condotti tra le strade e i palazzi della casbah napoletana, dove si potranno sentire gli odori e i sapori etnici ed ascoltare le tradizioni e le storie dei migranti che popolano il quartiere.

¹ Desidero qui ringraziare i cinque membri della Commissione: Antonino Colajanni, Massimo Tommasoli, Sabrina Tosi Cambini, Angela Biscaldi, Luca Citarella.

Il giro turistico, così pubblicizzato da una cooperativa legata ai centri sociali, suona come una beffa per i residenti della zona. Persone esasperate da una convivenza difficile che mette a dura prova lo scorrere della vita quotidiana (...) La protesta è nata spontanea ed è arrivata fino a Matteo Salvini. Tutti gli altri interlocutori hanno ignorato il grido di aiuto di un quartiere intero (...) La solitudine di fronte al degrado e alla violenza ha coagulato gli abitanti del quartiere in un comitato civico che oggi ha proprio nel leader della Lega un singolare interlocutore (Mattone 2018).

Il riferimento alla figura dell'attuale Ministro degli Interni italiano mi rammenta che fu proprio Matteo Salvini alcuni anni or sono a portare per la prima volta alla ribalta della comunicazione politica nazionale via social media il nostro progetto. Sfoglio a ritroso il mio archivio e giungo fino a questo tweet del 17 marzo 2016: «#Salvini: Il MIGRANTOUR coi fondi europei fatelo in stazione Centrale a Milano, poi ne riparliamo...»².

Ecco dunque, ben dispiegati sul tavolo, alcuni dei temi da cui partire per imbastire una riflessione auspicabilmente non scontata sul progetto, che possa avere un qualche interesse generale per chi oggi si occupa di antropologia applicata, pubblica e professionale in Italia. Come gestire le tensioni tra l'approccio teorico critico della propria iniziativa e le concrete interazioni con le strutture di potere e le forze di mercato che pervadono il proprio campo d'azione? Quali potenzialità e rischi si possono incontrare nell'ambito della comunicazione pubblica, nel momento in cui ci si propone di disseminare gli esiti del proprio lavoro? Quanto esplicitare il carattere implicato e militante del proprio progetto, qualificandosi non solo come corretti amministratori di risorse finanziarie, ma anche come portatori di uno specifico posizionamento politico?

Torino post- e prefigurativa

Come fu evidenziato fin dalla sua prima stesura progettuale, la prospettiva applicativa di *Migrantour* intende richiamarsi esplicitamente alla riflessione teorica di James Clifford. Il pensiero dell'antropologo statunitense ha influito profondamente sul processo immaginativo che ha condotto a prefigurare il senso dell'iniziativa. Utilizzo non a caso il verbo "prefigurare", perché vorrei in questo caso proporre una variazione sul tema che ho già presentato in altri scritti su *Migrantour* (Vietti 2014; Moralli, Vietti 2016): se altrove il testo cui ho fatto riferimento è *Routes* (Clifford 1999), per la sua nota esplorazione del nesso strade/radici nel quadro di una cultura-come-rapporti-di-viaggio, vorrei invece ora chiamare in causa *The Predicament of Culture* (Clifford 1993) giungendo, per suo tramite, sino allo scritto di Lévi-Strauss che qui si discute, *New York post- e préfiguratif*. Clifford fa dei ricordi newyorkesi dell'antropologo francese un cronotopo per il collezionismo moderno di arte e cultura: io vorrei suggerire come la medesima configurazione di tempo-spazio possa valere anche per il *Migrantour*.

Innanzitutto, occorre rimarcare come il Lévi-Strauss che deambula per la New York del 1941 si trovi nella condizione del migrante, del rifugiato, fuggito dalla Francia di Vichy privo di cittadinanza grazie a un rocambolesco viaggio in nave da Marsiglia alla Martinica (Jennings 2002). L'incontro con la città-simbolo del "nuovo mondo" lo interroga e lo disorienta:

² Il flusso di comunicazione collegato al tweet citato è consultabile online al seguente link: <https://twitter.com/matteosalvinimi/status/710587595684712449>

New York decisamente non era la metropoli ultramoderna che mi ero aspettato, ma un disordine immenso, orizzontale e verticale, attribuibile a qualche spontaneo sollevamento della crosta urbana piuttosto che a intenzionali progetti dei costruttori (Lévi-Strauss 1985: 258).

È in questa giustapposizione di strati, nella condizione di permanente spaesamento dovuto al trovarsi sospeso nel fantastico e caotico miscuglio di residui del passato e di anticipazioni del futuro, che il poco più che trentenne esule francese impara a vagabondare:

New York (e questa è la fonte del suo fascino e della sua singolare attrattiva) era allora una città dove tutto sembrava possibile. Il tessuto sociale e culturale, come quello urbano, era crivellato di buchi. Non dovevi far altro che sceglierne uno e scivolarvi dentro, come Alice, se volevi passare dall'altra parte dello specchio e trovare mondi così affascinanti da parere irreali (Ivi: 261).

Lévi-Strauss si presenta agli occhi di Clifford come un *flâneur* deliziato, stupito, ma al contempo turbato dal caos di possibilità simultanee che gli di schiudono innanzi: un momento lo troviamo immerso nell'opera cinese, «sotto la prima arcata del ponte di Brooklyn, dove una compagnia venuta molto tempo prima dalla Cina godeva di un largo seguito», e un momento dopo, seguendolo in una breve camminata o una corsa in metropolitana, lo vediamo svoltare l'angolo e trovarsi in un mondo diverso, con la sua lingua, i suoi costumi, la sua cucina.

Non posso qui dilungarmi nell'analisi del testo di Lévi-Strauss, di cui per altro esiste altrove un'accurata esegesi (Debaene 2010). Credo tuttavia che questi brevi passaggi siano sufficienti per delineare il campo di interconnessioni con cui, settant'anni dopo, anche il progetto *Migrantour* si è confrontato: l'intreccio del *regard éloigné* del migrante con quello dell'antropologo e del turista; il riconoscimento dell'esperienza cognitiva, estetica e politica del camminare attraverso la città; la meraviglia (e al tempo stesso lo sgomento) di fronte al paesaggio entropico di una babele umana naufragata in uno stesso tempo e in uno stesso luogo, in cui le diverse culture sono ridotte a brandelli, a frammenti decontestualizzati che si riconfigurano in forme di volta in volte creative, spurie, mercificate (Clifford 1993).

La Torino in cui *Migrantour* ha preso forma una dozzina di anni fa mi pare possa essere letta traslando il caleidoscopio newyorkese degli anni Quaranta nel contesto di quelle disgiunture della globalizzazione che “alla fine del secolo XX” andavano ridefinendo il senso della località in ogni parte del pianeta, Italia inclusa. Nel quartiere di Porta Palazzo in particolare, dove è stato ideato il primo itinerario urbano interculturale del progetto, i famosi panorami del mondo globale delineati da Arjun Appadurai (2001) parevano essere così concreti da poter essere osservati nitidamente semplicemente affacciandosi dalla finestra in una delle vivaci giornate di mercato: un complesso “etnorama” composto dai migranti internazionali arrivati in città negli ultimi vent'anni e dai migranti interni che vi erano giunti nei tre decenni precedenti; negozi in cui si vendevano *nostalgic goods* e pulmini in partenza con il loro carico di rimesse destinate a qualche città del Nordafrica o dell'Europa orientale; *phone-centers* e telefoni cellulari connessi a villaggi del Sudest asiatico e dell'America Latina distanti migliaia di chilometri. E in mezzo a tali flussi e legami transnazionali, un numero crescente di turisti incuriositi e interessati a entrare in contatto con questa super-diversità urbana.

Erano gli anni compresi tra le Olimpiadi invernali del 2006 e il 150° Anniversario dell'Unità d'Italia del 2011, Torino si trovava nel pieno fervore del suo tentativo (tuttora irrisolto) di trasformazione post-fordista (Capello, Semi 2018). Venuta meno la grande industria e smantellato l'ambito occupazionale che aveva a lungo impiegato una buona parte della sua popolazione, la città stava allora compiendo il suo massimo sforzo nel riorientarsi verso il settore dei servizi, delle produzioni culturali e del turismo. In questa prospettiva anche la sua lunga storia d'immigrazione poteva ora essere vista sotto una nuova luce, soprattutto in quei quartieri in cui pubblico e privato stavano investendo ingenti capitali economici e simbolici nell'ottica di una "riqualificazione" del tessuto urbano. Nell'area circostante Porta Palazzo, si stava affermando quello che Giovanni Semi ha definito "un esotismo di prossimità", in cui particolari pratiche di consumo legate agli immaginari sull'immigrazione e sul multiculturalismo stavano producendo i primi passi di una *gentrification* che sarebbe divenuta negli anni seguenti sempre più evidente:

In questa parte della scena alcuni stranieri, in veste d'imprenditori o di commercianti, espongono a pubblico una merce ricercata ed elitaria: la differenza. Nascono bazar marocchini, centri culturali e bar dai nomi esotici che offrono esperienze altrove non esperibili, come gustare l'autentico *tajine* di carne di piccione, comprare la spezia che trasformerà un anonimo *cous-cous* in un vero rappresentante della cultura maghrebina o sedersi su dei cuscini berberi gustando del the alla menta. Tutto questo a pochi passi da casa, in centro città. Il viaggio esotico può ora ridursi ad una fuga extraterritoriale dal proprio ufficio per prendere un aperitivo dal nome evocativo (Semi 2004: 93).

Si trattava di un processo in atto in molte città italiane ed europee, dove, come mostra l'interessante serie di indagini etnografiche raccolte dagli antropologi Volkan Aytar e Jan Rath (2012), altri "quartieri etnici", da Brick Lane a Londra a Kreuzberg a Berlino, da Zedijk ad Amsterdam al Raval a Barcellona, stavano emergendo come mete turistiche di massa. L'ambivalenza del fenomeno era evidente: da un lato la concreta possibilità di produrre forme di reificazione culturale e di folklorizzazione delle differenze, spogliando la questione migratoria delle proprie valenze sociali e politiche, riducendola a oggetto di consumo ludico-estetico e riproducendo così quelle stesse dinamiche di potere e sfruttamento che un secolo prima avevano generato il fenomeno dello *slumming* (Koven 2004) e il voyeurismo degli "zoo umani" nelle grandi Esposizioni Universali (Blanchard *et al.* 2011). Dall'altro, il riconoscimento della potenzialità insite in questa forma di turismo, in termini di contestazione dell'immagine dominante dei quartieri d'immigrazione come luoghi pericolosi, insicuri, associati a devianza, criminalità, marginalità e povertà culturale. Come riconoscono Aytar e Rath:

The growing tourism and leisure industries in these neighbourhoods offer opportunities to natives and immigrants, skilled and unskilled and males and females alike. They participate as organizers of cultural events, as web designers, as owners of cafes, coffee shops, restaurants, travel bureaus, hotels, souvenir shops, telephone and Internet shops, but also as waiters, cooks, dishwashers and janitors (...). Together, they engender 'globalization from below' and create mainstream but unique products in terms of innovation, production and consumption (...). In our globalizing world — where local difference and place identity are increasingly important — heritage and cultural diversity have become crucial components of the cultural capital of post-industrial societies (Aytar, Rath 2012: 2)

Tra il rischio dell'esclusione sociale dei residenti e della banalizzazione dell'alterità culturale e l'opportunità dell'attiva partecipazione dei migranti come soggetti capaci di ottenere benefici economici dai flussi turistici e produrre un'auto-rappresentazione della

complessità del territorio e del patrimonio, vi era dunque un campo sufficientemente ampio e stimolante affinché l'antropologia potesse trovarvi un suo spazio di azione.

Storia naturale di un progetto (2009-2019)

Occorre a questo punto chiarire che l'antropologia cui intendo riferirmi non può essere ricondotta esclusivamente a una o più categorie tra quelle di volta in volta evocate per descrivere l'approccio "teorico" o "pratico" della disciplina (Severi 2018). Al contrario, vorrei di seguito mostrare come il progetto *Migrantour* sia animato da una concezione "di ampio respiro" dell'antropologia che, per rimanere all'interno della metafora, non ritiene che l'ispirazione analitica e critica e l'espiazione trasformativa e disseminativa possano essere in alcun modo disgiunte.

In altri termini, *Migrantour* può essere a mio avviso discusso come un esempio del fatto che, nonostante la reciproca diffidenza emersa non di rado nel dibattito interno alla comunità antropologica, la prospettiva di quell'antropologia inattuale rivendicata e difesa da Francesco Remotti (2014) dovrebbe essere parte integrante nel processo di elaborazione di qualunque impresa applicativa, disseminazione pubblica ed esperienza professionale nell'ambito antropologico. Tre esiti, questi ultimi, che nell'elaborazione e implementazione decennale del progetto non sono nettamente distinti, ma si sono articolati e intrecciati nelle diverse fasi dell'iniziativa, istituendo una forma di "economia circolare della conoscenza", per citare la felice formulazione proposta recentemente da Adriano Favole (2018).

Grafico n.1

Con questo tentativo di schematizzazione vorrei visualizzare la pluralità di funzioni e ruoli che gli antropologi hanno ricoperto nell'ambito del progetto, fornendo contributi tra loro complementari e interagendo a diverso livello con altri professionisti, istituzioni, finanziatori e partner legati al mondo del lavoro, dell'impresa e del terzo settore. In particolare:

- *Migrantour* si sviluppa a partire da una dimensione *riflessiva*, cui ciclicamente torna, per attingere dall'ampio repertorio della ricerca antropologica temi e riferimenti "inattuali" necessari per mettere in discussione e decostruire i modelli dominanti per quanto riguarda l'identità etnica, la rappresentazione dell'alterità, i processi di patrimonializzazione, ecc. Si tratta di una fase condotta principalmente in università, che coinvolge non solo antropologi accademici nell'ambito di corsi di studi e seminari, ma anche i numerosi studenti che scelgono di analizzare criticamente il progetto per le loro tesi di laurea³.
- La fase della *progettazione* segna il passaggio a un momento propriamente applicativo, in cui gli antropologi coinvolti nell'ideazione delle azioni progettuali

³ Sono a mia conoscenza 15 le tesi di laurea triennali e magistrali finora discusse in Italia aventi come tema il progetto *Migrantour*. Per quanto riguarda il coinvolgimento degli studenti di antropologia a livello di rete europea, particolarmente significativa è la collaborazione avviata fin dal 2014 da *Migrantour* a Parigi con Le CANTHEL, il Centre d'anthropologie culturelles della Facoltà di Scienze Umane e Sociale presso l'Università Paris V Descartes, i cui studenti svolgono il ruolo di tutor dei migranti coinvolti nel progetto.

collaborano con altri professionisti provenienti da diversi segmenti del mondo del lavoro (fondazioni, organizzazioni non governative, cooperative, tour operator) per partecipare a bandi nazionali e internazionali e ottenere i finanziamenti necessari allo sviluppo dell'iniziativa. In questo frangente gli antropologi assumono una funzione di connessione tra accademia e parti sociali, assumendo una postura dialogica al fine di tradurre le proprie conoscenze in un'azione trasformativa del rapporto esistente tra migrazioni, turismo, patrimonio e ambiente urbano.

- Centrale è il momento della *formazione*, in cui gli antropologi sono chiamati a intervenire come docenti nei corsi attivati per i migranti interessati a divenire accompagnatori interculturali. Si tratta di una fase che si iscrive in una posizione intermedia tra l'antropologia applicata e quella professionale, poiché nelle diverse città della rete *Migrantour* sono coinvolti sia docenti universitari, cui è richiesto in questo caso di sperimentare una didattica partecipativa e monitorare le ricerche sul campo necessarie per la creazione degli itinerari, sia antropologi legati ad associazioni e gruppi di lavoro extra accademici, che intervengono portando la propria esperienza professionale nel campo delle migrazioni, del patrimonio, delle politiche urbane, ecc. Importante in molte città si è rivelata anche la collaborazione con le istituzioni museali, attraverso il coinvolgimento di antropologi impegnati come curatori e conservatori di collezioni etnografiche⁴.
- Il ruolo di *coordinamento* del progetto attiene in modo specifico alla dimensione dell'antropologia professionale, dacché, alla luce della maggiore continuità e durata dell'incarico e della sua più significativa retribuzione, rappresenta un'occasione di impiego esclusivo o predominante per alcuni antropologi che hanno intrapreso percorsi lavorativi permanentemente (o prevalentemente) fuori dall'università. La funzione di coordinamento è articolata su due differenti livelli: a) la direzione delle *equipe* locali in ogni città della rete *Migrantour*⁵ b) il coordinamento generale del progetto, con funzione di collegamento tra le diverse città e di vaglio scientifico delle azioni di rete⁶.
- Infine, l'ambito della *comunicazione*, che fa riferimento alla prospettiva propria dell'antropologia pubblica e riguarda il costante impegno di tutti gli antropologi coinvolti nel progetto nel disseminare i presupposti, metodi, obiettivi e risultati del progetto attraverso la partecipazione a eventi pubblici, fiere e festival nell'ambito del turismo responsabile e dell'intercultura, le relazioni con giornalisti ed altri professionisti nel campo della comunicazione, la realizzazione di workshop con insegnanti e allievi delle scuole medie e superiori, ecc.

Dinanzi alle difficoltà che le iniziative di antropologia applicata possono sperimentare in merito alla necessità di confronto dialettico con le potenti forze evocate nell'Introduzione

⁴ Tra i vari musei coinvolti, alcuni hanno intrapreso con *Migrantour* una collaborazione più strutturata di re-interpretazione di una parte delle proprie collezioni attraverso lo sguardo degli accompagnatori interculturali. Tra questi il Castello d'Albertis Museo delle Culture del Mondo a Genova e il Belvue Museum a Bruxelles.

⁵ Oltre ai singoli antropologi che hanno assunto nel corso degli anni il ruolo di local coordinator, voglio qui citare che per quanto riguarda la città di Ljubljana l'intero progetto *Migrantour* è gestito da un'associazione di antropologi professionali, Terra Vera Association for Sustainable Development, presieduta dalla collega Jana Milovanović.

⁶ Per chi scrive, tale incarico ha costituito la principale mansione professionale per un periodo di sette anni, tra la fine del dottorato e l'inizio dell'attuale assegni di ricerca.

di questo contributo (le dinamiche di mercato, le rappresentazioni mediatiche, il discorso politico), il progetto *Migrantour* può dunque sollecitare una riflessione sulla constatazione che solo un'antropologia integrata in tutte le sue componenti, capace di superare le divisioni interne attraverso il pieno riconoscimento reciproco, può forse provare a far fronte alla sfida della collaborazione, e talvolta del conflitto, con i suoi interlocutori.

Delineate le modalità con cui gli antropologi in questi anni hanno lavorato per il progetto, vorrei ora brevemente ricostruirne la genealogia, mettendone in luce sinteticamente le diverse fasi di trasformazione.

Start-up torinese (2009-2012)

Come già accennato, l'iniziativa fu ideata a Torino da un gruppo di lavoro formatosi nel corso degli anni precedenti tra l'Università di Torino, l'Università di Genova e il Centro Interculturale della Città di Torino. Fondamentale è stato fin dal principio il contributo della cooperativa Viaggi Solidali, tour operator attivo nel campo del turismo responsabile e socio fondatore dell'Associazione Italiana Turismo Responsabile (AITR). Viaggi Solidali realizzò nel 2009-2010 il primo corso per "accompagnatori interculturali", rivolto a 20 migranti di prima e seconda generazione residenti in città. Attraverso le ricerche partecipate condotte durante il corso di formazione, vennero così creati i primi due itinerari di turismo urbano interculturale, nei quartieri di Porta Palazzo e San Salvario⁷.

La creazione della rete europea (2013-2015)

Fondazione ACRA, Oxfam Italia e Viaggi Solidali presentarono quindi come capofila il progetto "*Migrantour: a European network of migrant driven intercultural routes to understand cultural diversity*" ottenendo un finanziamento dalla Commissione Europea per consolidare l'iniziativa in Italia ed estenderla ad altri paesi (Francia, Spagna e Portogallo). Nacque così un network costituito da nove città che includeva, oltre a Torino, anche Milano, Genova, Firenze, Roma, Marsiglia, Parigi e Valencia, con partner locali incaricati di sviluppare le attività in ogni città e il sostegno dell'*European Alliance for Responsible Tourism and Hospitality* (EARTH). In ogni città vennero ideati uno o più itinerari interculturali, per un numero complessivo di 22 percorsi di visita⁸.

Alla ricerca della sostenibilità (2016-2017)

Con la fine del progetto europeo, la rete *Migrantour* si è confrontata con uno dei problemi centrali dell'iniziativa: la questione della sostenibilità economica. Privi di finanziamenti pubblici, i diversi partner italiani ed europei si sono impegnati a sviluppare strategie economiche per garantire la sopravvivenza (e possibilmente lo sviluppo)

⁷ Le passeggiate accompagnate dai migranti che completarono il corso di formazione furono commercializzate a partire dal 2010 con il nome di "Torino Migranda": nel primo biennio di piena attività dell'iniziativa ne furono realizzate in media 50-60 ogni anno, accompagnando nelle visite circa 2.500 persone.

⁸ Il lavoro svolto dai partner di progetto permise di raggiungere in questo periodo un'ampia platea di beneficiari diretti e indiretti: furono formati complessivamente 180 accompagnatori interculturali, 900 studenti delle scuole primarie e secondarie partecipano gratuitamente alle passeggiate, così come altri 2.700 cittadini e turisti. Circa 1 milione di cittadini europei furono raggiunti dalle diverse campagne e strumenti di comunicazione realizzati dal progetto (pubblicazioni, sito web, social media, documentari video, ecc.). Il budget complessivo è stato pari a 515.000 € per 18 mesi di attività. Sono stati partner di progetto, oltre a Fondazione ACRA, Oxfam Italia, Viaggi Solidali e EARTH: Baština Voyages (Parigi), Marco Polo Echanger Autrement (Marsiglia), Associació Solidaritat Perifèries del Món (Valencia), Associação Renovar a Mouraria (Lisbona).

dell'iniziativa⁹. Il numero di accompagnatori interculturali impiegati nel progetto è diminuito gradualmente e si è stabilizzato su una media di sei per città (con un minimo di tre e un massimo di quattordici). A Valencia il progetto si è concluso per la scelta del partner locale di dedicarsi ad altre attività. Nel frattempo, due nuove città italiane hanno aderito alla rete: Napoli e Bologna.

L'ampliamento della rete e il coinvolgimento di richiedenti asilo e rifugiati (2018-2019)

Si giunge così all'attuale biennio, in cui la rete sperimenta una nuova fase di ampliamento grazie ai finanziamenti ottenuti da due diverse fonti: l'*Asylum, Migration and Integration Fund* (AMIF) della Commissione Europea e l'Agenzia Italiana per la Cooperazione e lo Sviluppo (AICS). A livello italiano, la nuova fase progettuale prevede in particolare l'ingresso nella rete di due nuovi paesi (Belgio e Slovenia) con le città di Bruxelles e Ljubljana, e un nuovo, cruciale obiettivo legato alle trasformazioni dei flussi migratori avvenute negli ultimi anni: il coinvolgimento nell'iniziativa di richiedenti asilo e rifugiati¹⁰. A livello italiano, oltre all'avviamento del progetto in nuove città (Catania, Cagliari e Pavia), il focus delle attività riguarda il rafforzamento degli aspetti di comunicazione pubblica, attraverso la collaborazione con la Fondazione Pubblicità Progresso¹¹.

Aprire la città

Come avrà notato chi avesse avuto la pazienza di leggere le varie note al paragrafo precedente, il progetto *Migrantour* si distingue per aver raggiunto una dimensione notevole, almeno nel panorama delle iniziative di antropologia applicata in Italia: in dieci anni di attività ha attirato finanziamenti per oltre un milione e mezzo di euro, coinvolto decine di partner in cinque paesi europei, formato come accompagnatori interculturali circa 600 migranti, coinvolto come partecipanti alle passeggiate oltre 30.000 persone e raggiunto attraverso le sue campagne di comunicazione alcuni milioni di cittadini italiani

⁹ Gli esiti del processo sono vari: a Torino si raggiunge una media annuale stabile di 100-120 passeggiate, equivalenti a circa 2.000 persone accompagnate. Nelle altre città della rete il numero di passeggiate realizzate si stabilizza tra un minimo di 20 e un massimo di 60 all'anno. Gli itinerari sono commercializzati a un costo medio di 10-15 euro a persona, con tariffe per gruppi tra i 120 e i 150 euro. La retribuzione per gli accompagnatori interculturali è in media attorno ai 60 euro lordi per una passeggiata di due ore.

¹⁰ In questa fase attualmente in corso, denominata "*New Roots – Migrantour intercultural walks building bridges for newcomers active participation*", si prevede di formare 400 richiedenti asilo e rifugiati, realizzare una serie di workshop nelle scuole raggiungendo 2.570 partecipanti tra studenti e insegnanti, offrire passeggiate per complessivi 8.000 partecipanti. Il budget disponibile è pari a 790.000 € per 24 mesi di attività. Sono partner di progetto: Fondazione ACRA, Oxfam Italia, Viaggi solidali, Società Cooperativa Sociale Casba (Napoli), Associação Renovar a Mouraria (Lisbona), AlterBrussels (Bruxelles), Terra Vera (Ljubljana), Baština Voyages (Parigi).

¹¹ Il finanziamento AICS prevede come beneficiari diretti: 100 migranti formati come accompagnatori interculturali nelle nuove città italiane della rete; 6.400 cittadini, 75 giornalisti, 1.000 operatori sociali, 1.500 insegnanti, 300 rappresentanti/funzionari di Enti Locali, 400 rappresentanti della società civile e istituzioni come partecipanti alle passeggiate. La campagna di comunicazione ha l'obiettivo di raggiungere 2 milioni di cittadini come beneficiari indiretti. Il budget è pari a 555.000 € per 18 mesi di attività. Partner di progetto sono: Fondazione ACRA, Viaggi Solidali, Oxfam Italia, Fondazione Pubblicità Progresso, Fondazione ISMU, Società Cooperativa Sociale Casba (Napoli), Cooperativa Sociale Progetto Con-Tatto (Pavia), Associazione Next Generation Italy (Bologna), Amici di Sardegna (Cagliari), Associazione Trame di Quartiere (Catania), Comune di Milano, Città di Torino, International Research Centre on Global Citizenship Education – Università di Bologna.

ed europei. Centinaia di persone hanno lavorato al progetto in questi anni (150 sono coinvolte attualmente come coordinatori e formatori) e circa 200 migranti al momento svolgono l'attività retribuita di accompagnatore interculturale.

A fronte di questa "quantità", emerge più che legittimamente una questione di "qualità": come si è proceduto per ideare gli itinerari interculturali? Che *sensu* ha condurre o partecipare a una passeggiata *Migrantour*? Se in precedenza ho delineato il lavoro degli antropologi che hanno partecipato al progetto, vorrei qui discutere più nel dettaglio il ruolo dei migranti che hanno deciso di formarsi come accompagnatori interculturali. Altrove ho avuto modo di discutere le peculiarità di questa nuova figura professionale, che intreccia e rielabora le competenze del mediatore culturale e della guida turistica (Chieurazzi, Pozzi, Vietti, 2019), nonché di esplorare etnograficamente il punto di vista dei migranti coinvolti nel progetto, indagando le ragioni che li hanno condotti ad avvinarsi all'iniziativa, i loro percorsi formativi e le loro esperienze durante la pratica di accompagnamento e di confronto con il pubblico (Vietti 2015a; 2015b). In questa occasione vorrei invece provare a sviluppare una lettura più analitica delle metodologie adottate e dell'implicazione sul piano politico del processo di costruzione partecipata degli itinerari e del loro accompagnamento da parte dei migranti.

La lente teorica che propongo qui di assumere è relativa ai processi di patrimonializzazione e in particolare al concetto di "comunità patrimoniale". Nell'attuale contesto di graduale, e spesso conflittuale, inclusione delle dimensioni storiche, culturali e sociali delle migrazioni nelle rappresentazioni del patrimonio culturale italiano ed europeo, sono state analizzate in particolare le pratiche di musealizzazione e di produzione artistica e memoriale, evidenziando le condizioni in cui i migranti possano eventualmente produrre un "patrimonio dissonante" caratterizzato da "un'estetica sovversiva" rispetto alle rappresentazioni e ai discorsi dominanti in tema di migrazioni (Vietti 2017; Cimoli 2018; Mazzara 2019). Il *Migrantour* si inserisce in questo quadro proponendo un modello che fa riferimento alle migrazioni come un insieme complesso di storie, memorie, pratiche, conoscenze, luoghi, tracce architettoniche e urbanistiche, beni materiali e immateriali cui diverse generazioni di migranti possono fare riferimento per pensarsi come comunità e rivendicare collettivamente, nell'arena pubblica e nel dibattito politico, il proprio contributo in termini positivi nei processi di trasformazione della società. Come hanno ben analizzato Vincenzo Padiglione e Alessandra Broccolini (2017) nel numero monografico di *AM – Antropologia Museale* dedicato appunto a questa tema, questo "farsi comunità" implica sempre dimensioni di opportunità (emancipazione e partecipazione alla società civile dei soggetti coinvolti) e di rischio (mercificazione delle espressioni culturali ed essenzializzazione delle identità). Un'ambivalenza rispetto cui può essere utilmente chiamato in causa l'apporto critico degli esperti (e dunque in particolare degli antropologi) come risorsa per le collettività impegnate nell'immaginare e realizzare le loro "tattiche patrimoniali". Scrivono Padiglione e Broccolini (2017: 9):

Di improvviso (sono circa 10 anni) è apparso all'interno dell'universo patrimoniale (ma con l'ambizione di forzarne con facilità i confini) uno scenario inedito di diversità culturali ben visibile, eclatante ed effervescente che verrebbe la voglia di considerare un nuovo ordine di differenze culturali e che si afferma sulle ceneri del vecchio ordine delle differenze etniche e regionali. Sarà un fuoco di paglia? Oppure questa produzione culturale diverrà una fonte permanente di varietà culturale, forse il principale immaginario dell'alterità non inquietante ovvero domestico oggi possibile? Certo sembra che inediti collettivi riescano a nascere e a definirsi in tal modo; sembrano aver trovato nel patrimonio, in una matrice di certo

egemonica, una risorsa simbolica paradossalmente utile per contrastare localmente due forze culturali convergenti: la forte omologazione e frantumazione dell'esperienza contemporanea; una risorsa che consente di veicolare il desiderio di un futuro buono e condiviso da costruire e sorvegliare.

L'ideazione degli itinerari interculturali *Migrantour* è avvenuta attraverso un percorso formativo partecipato, basato su una percezione dei migranti coinvolti nelle diverse città come membri di una "comunità di pratiche". Il sapere del gruppo si è così consolidato attraverso lo scambio e la condivisione delle conoscenze tra i suoi partecipanti, cui i formatori hanno provveduto a fornire strumenti utili per l'identificazione e la restituzione dei contenuti: le tecniche di narrazione autobiografica e di *storytelling*, la realizzazione di brevi ricerche di campo di tipo etnografico, attraverso la pratica dell'osservazione partecipante, la raccolta di interviste e la produzione di documentazione visuale, la produzione di mappe mentali ed emozionali del territorio urbano, ecc. I contenuti, le tappe e gli incontri degli itinerari *Migrantour* sono dunque l'esito della stratificazione di tre livelli narrativi e interpretativi, che si possono così schematizzare:

Grafico n.2

Il risultato di tale processo è costituito da passeggiate di circa due ore che si sviluppano in un'area circoscritta della città, durante le quali gli accompagnatori interculturali articolano discorsi che *a)* prendono le mosse da una approccio testimoniale, attraverso cui alcuni elementi della propria biografia vengono condivisi per illustrare il personale percorso di migrazione e il proprio rapporto con la città; *b)* proseguono con l'approfondimento di altre vicende legate alle migrazioni storiche e contemporanee, presentate per mezzo di storie di vita emblematiche e oggetti (fotografie, piccoli manufatti artigianali, alimenti, tessuti, ecc.) scelti per la loro capacità di evocare e rendere tangibili alcuni dei temi toccati; *c)* e approdano a una dimensione territoriale, più ampia e complessa, legata a visite che mettano in luce alcuni aspetti inediti del patrimonio architettonico, monumentale e museale locale riletto in chiave interculturale. È importante notare come il secondo e il terzo piano della narrazione non siano sviluppati esclusivamente attraverso le parole dell'accompagnatore, ma anche grazie a incontri che vengono organizzati nell'ambito della passeggiata con alcuni interlocutori attivi sul territorio e disponibili a una collaborazione con il progetto (imprenditori migranti proprietari di negozi e ristoranti, responsabili di luoghi di culto e associazioni socio-culturali, ecc.).

La costruzione e la fruizione di tale "paesaggio migratorio" (Chambers 2003) si produce necessariamente attraverso una particolare forma di mobilità nell'ambiente urbano. È la pratica del camminare, o meglio del camminare insieme, che concretizza l'esperienza, e mette il progetto *Migrantour* in relazione con altre esperienze cognitive, estetiche e politiche del camminare attraverso la città "degli altri". Ho ricordato nella prima parte di questo contributo il girovagare newyorkese di Lévi-Strauss, ma si potrebbero evocare anche alcuni degli altri interessanti esempi che Francesco Careri ha analizzato secondo la categoria dei *walkscapes* (Careri 2006), e in particolare le "derive" delle avanguardie letterarie e situazioniste che nella Parigi degli anni Cinquanta del secolo scorso intercettano l'incrocio tra la nascita del turismo di massa e l'esplosione della diversità culturale urbana. È in questa sovrapposizione del piano ludico ed etico che si situano a mio avviso la complessità, l'interesse e direi l'inevitabile ambiguità del progetto *Migrantour*. Una

forma di *edutainment* itinerante, che ambisce ad assumere un chiaro posizionamento in quella lotta che Richard Sennett (2018) ha giustamente indicato come una delle più cruciali sfide politiche della nostra contemporaneità: quella tra i fautori della “città chiusa”, segregata, segmentata e sottoposta a un regime di controllo antidemocratico e chi invece sostiene la possibilità di una “città aperta”, che presuppone un diverso modo di pensare e abitare lo spazio urbano. Una città “storta e sbilenca”, scrive Sennett, diversa e molteplice, che riconosce di contenere al suo interno “ineguaglianze accecanti”. Per “aprire la città” e renderla maggiormente “accessibile”¹² ciascun cittadino è chiamato dunque a «praticare un certo tipo di modestia: vivere uno tra molti, coinvolto in un mondo che non rispecchia soltanto se stesso», e in cui a contare è «la ricchezza di significati anziché la chiarezza di significato» (Sennett 2018: 326).

Conclusioni

Se, come ha giustamente mostrato Ivan Severi (2018) nella sua importante opera di scrittura di una sorta di “contro-storia” dell’antropologia, il contributo dell’antropologia applicata, pubblica e professionale è stato per lungo tempo (e per molti versi lo è ancora) tenuto ai margini dal canone della disciplina, credo si debba riconoscere che sull’antropologia applicata al turismo gravi addirittura un duplice stigma. Non a caso, anche nella ricchissima rassegna di Severi, gli antropologi che hanno applicato il proprio sapere in campo turistico tendono a scomparire, lasciando spazio a chi si è mosso in ambiti più “seri” (servizi socio-sanitari, migrazioni, cooperazione allo sviluppo, politiche abitative, forze armate, ecc.).

Come sosteneva già molti anni fa Dean MacCannell (1976), la valutazione negativa di una parte consistente della ricerca scientifica in merito alla superficialità dell’esperienza turistica e all’impatto distruttivo del turismo sui contesti socio-culturali locali costituisce non l’esito di un’analisi del problema, ma una parte del problema stesso. Lo stereotipo stigmatizzante collegato alla figura del “turista” corre così il rischio di trasmettersi a chi se ne occupa per fini di ricerca o, aggiungerei in questo caso, per sviluppare un progetto di antropologia applicata. Così come molti antropologi durante le proprie ricerche etnografiche fanno del loro meglio per rimarcare di non essere in vacanza e non essere confusi con i turisti che affollano il loro campo, i colleghi coinvolti a vario titolo nel *Migrantour* in questi anni si sono spesso sentiti in dovere di spiegare, soprattutto nelle occasioni di confronto accademico, come questo progetto non possa definirsi prettamente “turistico”, ma sia qualcosa d’altro, di diverso, più impegnato, complesso, ecc. Anch’io, in questo mio contributo, ho compiuto in fondo un’operazione simile.

In queste brevi *Conclusioni* vorrei quindi in parte rimediare a tale distorsione ricollocando il progetto *Migrantour* pienamente nell’ambito turistico e sottolineando, in via più generale, come il turismo costituisca in realtà uno dei principali campi in cui gli

¹² Tra i luoghi della città che il progetto *Migrantour* si è impegnato a rendere maggiormente accessibili al pubblico vi sono le numerose sale di preghiera islamiche (e le poche moschee) presenti sul territorio: tali spazi nel contesto italiano sono spesso percepiti e ritenuti “chiusi” ai non musulmani e dunque gli incontri organizzati durante le passeggiate, soprattutto attraverso la collaborazione con l’associazione dei Giovani Musulmani d’Italia (GMI), nel corso degli anni hanno permesso a migliaia di cittadini e studenti di essere accolti come ospiti là dove precedentemente ritenevano di non poter entrare.

antropologi possono oggi sviluppare i propri progetti, beneficiare di canali privilegiati per la disseminazione delle proprie conoscenze e trovare una collocazione professionale. Negli ultimi anni l'antropologia del turismo ha messo in luce come *thinking through tourism* (Scott, Selwyn 2010) costituisca un'interessante chiave analitica per riflettere sui più diversi campi socio-culturali, dalle questioni di genere a quelle sul cambiamento climatico, dai diritti di cittadinanza alle migrazioni: il progetto *Migrantour* ha provato a compiere la medesima operazione in prospettiva applicativa.

In Italia ben pochi giovani antropologi in formazione immaginano, durante il loro percorso di studi, di poter un giorno applicare le loro conoscenze e trovare lavoro nel settore turistico. Eppure le occasioni non mancherebbero, soprattutto nell'area del turismo responsabile, i cui operatori ricercano attivamente figure capaci di fornire consulenze, creare itinerari, scrivere guide turistiche e accompagnare tours che si sviluppano secondo le medesime coordinate che da sempre guidano l'antropologia: il viaggio e l'incontro (Davolio, Somoza 2016).

Forse sarebbe di una qualche utilità rammentare qui la figura, spesso trascurata dalla stessa antropologia applicata italiana, di Erve Chambers, professore emerito presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università del Maryland, che fin dagli anni Ottanta del secolo scorso molto si è occupato e ha scritto del rapporto tra turismo e antropologia applicata, soprattutto nell'ottica di un turismo sostenibile. Tirando le somme di un suo lontano articolo del 1987, Chambers scrisse:

Even the most "value free" stance finds its appeal ultimately in a belief that it is better for our world to have the knowledge of anthropology than not, and even the most empirically minded among us generally imply that a world enlightened by anthropology will somehow be a better world. This is not necessarily true; it is at least possible to imagine that it is not at all true. But our assumptions of value are necessary. Without them, we cannot sustain a discipline acceptable to us (Chambers 1987: 329).

A distanza di tanto tempo mi sembra questa, in ultima istanza, la miglior ragione per continuare a immaginare e realizzare progetti di antropologia applicata, pur con tutti i loro limiti e fragilità e il costante rischio di fallire nei propri intenti. Che l'antropologia possa migliorarci la vita, come ci si è chiesti in occasione del recente *World Anthropology Day* celebrato per la prima volta a Milano il 21 febbraio 2019¹³, resta un'ipotesi di valore da sottoporre a costante vaglio critico. A livello personale, in questa scommessa risiede la ragione che nel 2009 mi ha spinto a entrare in quel particolare campo che è il progetto *Migrantour* e che di anno in anno mi fa procrastinare a un futuro indefinito la decisione di uscirne.

Bibliografia

Appadurai, A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere*. Roma. Meltemi

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

¹³ L'evento del *World Anthropology Day 2019 – Antropologia pubblica a Milano* è stato organizzato dal Corso di Laurea Magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche e dal Dottorato in Antropologia Culturale e Sociale (DACS) dell'Università di Milano Bicocca. Tra le oltre trenta iniziative inserite nel programma della giornata vi sono state anche due passeggiate *Migrantour*, in via Padova e in via Sarpi.

- Blanchard, P., Boëtsch, G., Jacomijn Snoep, N. (dir). 2011. *Exhibitions. L'invention du sauvage*. Paris. Actes Sud.
- Capello, C., Semi, G. (a cura di). 2018. *Torino. Un profilo etnografico*. Roma. Meltemi.
- Careri, F. 2006. *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*. Torino. Einaudi.
- Chambers, E. 1987. Applied Anthropology in the Post-Vietnam Era: Anticipations and Ironies. *Annual Review of Anthropology*, 16: 309-337.
- Chambers, I. 1996. *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'era postcoloniale*. Roma. Meltemi.
- Chiurazzi, R. Pozzi, G., Vietti, F. 2019. «L'accompagnatore interculturale. Turismo, migrazioni e patrimonio nella città che cambia», in *PRiNT. Reinventare il lavoro, aggregare persone, rigenerare comunità*. Pisa. Pagini (in stampa).
- Cimoli, A.C. 2018. *Approdi. Musei delle migrazioni in Europa*. Bologna. CLUEB.
- Clifford, J. 1993 [1988]. I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX. Torino. Bollati Boringhieri.
- Clifford, J., 1999 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Davolio, M., Somoza, A. 2016. *Il viaggio e l'incontro. Cos'è il turismo responsabile*. Milano. Altreconomia.
- Debaene, V. 2010. "Like Alice Through the Looking Glass": Claude Lévi-Strauss in New York. *French Politics, Culture & Society*, 28, 1: 46-57.
- Favole, A. 2018. *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura*. Milano. UTET.
- Jennings, E. 2002. Last Exit from Vichy France: The Martinique Escape Route and the Ambiguities of Emigration. *The Journal of Modern History*, 74, 2: 289-324.
- Koven, S. 2004. *Slumming. Sexual and Social Politics in Victorian London*. Princeton. Princeton university Press.
- Lévi-Strauss, C. 1985. «New York 1941», in *The View from Afar*, Id. New York, Basic Books: 258-267.
- MacCannell, D. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York. Schocken Books.
- Mattone, A. 2018, La sfida politica che passa dal Vasto. *Il Mattino*, 15 novembre 2018. https://www.ilmattino.it/napoli/cronaca/la_sfida_politica_passa_dal_vasto-4108976.html.
- Mazzara, F., 2019. *Reframing Migration Lampedusa, Border Spectacle and the Aesthetics of Subversion*. London. Peter Lang
- Moralli, M., Vietti, F. 2016. «Verso un turismo responsabile nella città interculturale: uno studio sul turismo critico nello spazio urbano», in *Turismo sostenibile. Retorica e pratiche*, a cura di A. Pecoraro Scanio. Roma. Aracne Editrice: 289-324.
- Padiglione, V., Broccolini, A. (a cura di). 2017, *Antropologia Museale*, numero monografico "Uscirne insieme": farsi comunità patrimoniale, 37-39. Imola. Editrice La Mandragora.
- Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano. Elèuthera.

- Scott, J., Selwyn, T. (eds). 2011. *Thinking Through Tourism*. Oxford. Berg.
- Semi, G. 2004. Il quartiere che (si) distingue. Un caso di “gentrification” a Torino. *Studi culturali*, 1, 1: 83-107.
- Sennett, R. 2018. *Costruire e abitare. Etica per la città*. Milano. Feltrinelli.
- Severi, I. 2018. *Quick and Dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*. Firenze. Editpress.
- Vietti, F. 2014. «I quartieri (multi)etnici tra migrazioni e turismo. Il progetto Torino Migranda», in *Cittadinanza attiva e cultura euromediterranea. Buone pratiche interculturali per una politica inclusiva*, a cura di G. Ricci, S. Armani. Milano. Franco Angeli: 230-252.
- Vietti, F. 2015a. «Turismo urbano interculturale. Lo sguardo antropologico delle ‘guide migranti’», in *Antropologia applica*, a cura di A. Palmisano. Lecce. Pensa Editore: 369-400.
- Vietti, F. 2015b. *Migrantour; the World within Cities*. Milano. Altreconomia.
- Vietti, F. 2017. Migranti. *Antropologia Museale*, numero monografico “*Uscirne insieme*”: *farsi comunità patrimoniale*, a cura di V. Padiglione, A. Broccolini, 37-39. Imola. Editrice La Mandragora: 110-113.

Rapporti

Antropologia e disturbo da gioco d'azzardo

Premesse per una prospettiva di genere

Giulia Nistri,
Centro Ricerche EtnoAntropologiche

Abstract. Questo breve contributo vuole offrire alcune riflessioni emerse a seguito di un'esperienza di ricerca etnografica realizzata, in collaborazione con un altro ricercatore etnografo coordinatore dell'indagine, nell'ambito del progetto "Architettura complessiva degli interventi da parte di una struttura preventiva" dell'ASL 7 di Siena. Si tratta di una ricerca progettata affinché, attraverso l'approccio teorico metodologico proprio delle discipline etno-antropologiche, emergessero elementi utili a svelare la complessità del fenomeno del gioco d'azzardo e del disturbo ad esso correlato.

Due linee di ricerca

Questo breve contributo vuole offrire alcune riflessioni emerse a seguito di un'esperienza di ricerca etnografica realizzata, in collaborazione con un altro ricercatore etnografo coordinatore dell'indagine, nell'ambito del progetto "Architettura complessiva degli interventi da parte di una struttura preventiva" dell'ASL 7 di Siena. Si tratta di una ricerca progettata affinché, attraverso l'approccio teorico metodologico proprio delle discipline etno-antropologiche, emergessero elementi utili a svelare la complessità del fenomeno del gioco d'azzardo e del disturbo ad esso correlato.

Negli ultimi anni, infatti, dalla fine degli anni Novanta e per tutto il primo decennio del nuovo secolo, si è potuto assistere, in Italia, a uno smisurato incremento dell'offerta da parte dell'industria del gioco d'azzardo legale (Lenzi Grillini 2017) che ha finito necessariamente per coinvolgere percentuali di popolazione sempre maggiori, di ambo i sessi. Proprio per questa sua maggiore diffusione e grazie a una progressiva legalizzazione e legittimazione da parte dello Stato, in Italia l'offerta dell'azzardo è diffusa e fruita praticamente ovunque, benché la riservatezza e la discrezione rimangano fra le costanti maggiormente apprezzate e apprezzabili dai giocatori in quanto caratteristiche "preferenziali" dei luoghi di gioco. Come ricorda Schüll, il gioco d'azzardo è riuscito ad iscriversi all'«interno della retorica neoliberista della cultura del consumo che enfatizza la libera scelta dei singoli individui» (Schüll 2002: 23) nel tentativo di svincolarsi

dallo stigma e dalle accuse indirizzati alle sue differenti forme ma soprattutto ai suoi effetti più disastrosi ed esasperati. Anche grazie a ciò, la presenza invasiva di slot machine, una ricca offerta di lotterie istantanee come i Gratta e Vinci, nonché di giocatori “patologici” e giocatrici “patologiche” sono diventati parte della nostra quotidianità. Se da una parte questo ha generato nel tempo una reazione di forte allarme e aspra polemica che ha trovato e trova sfogo su articoli e *media* di portata locale e nazionale, dall’altra si è potuto assistere ad una continua azione “normalizzante” principalmente ad opera dell’offerta dell’azzardo (Cosgrave 2010) che ha finito per incidere sulla stessa percezione dei cittadini. In questo senso, ricorda Castellani (2000), al fine di manipolare il consumatore e influenzare il discorso morale sull’azzardo, l’impresa del gioco, attraverso un lavoro di marketing e di restyling terminologico, ha adottato per il proprio settore commerciale l’etichetta *gaming* abbandonando quella di *gambling*. Questa operazione ebbe inizio già negli anni Ottanta e Novanta con la trasformazione dell’immagine di una Las Vegas “ripulita” e tirata a lucido, oltreché di casinò completamente rivoluzionati pronti a «rivendersi come tappe popolari per vacanze di famiglia»¹ (Castellani 2000: 127-128). Un processo, a mio avviso, non troppo distante da quello che sta accadendo oggi in Italia e che interessa l’immagine e l’offerta di alcune grandi sale gioco ispirate al modello dei casinò. In questo senso non è un caso il fatto che la più importante fiera commerciale dedicata ai produttori e agli espositori dell’industria dell’azzardo in Italia si presenti oggi facendo ricorso a parole come “*gaming*” e “intrattenimento”. In queste ed altre occasioni di promozione commerciale emerge in maniera evidente la strategia dell’industria dell’azzardo finalizzata ad intrecciarsi e confondersi sempre di più con gli elementi costitutivi del panorama dell’*amusement*.

Il progetto di ricerca si occupava principalmente del fenomeno del gioco d’azzardo e del disturbo ad esso correlato, con un focus particolare sulla dipendenza da New Slot e Videolotteries, ma anche, in misura minore, da altri giochi come le lotterie istantanee più comunemente conosciute come Gratta e Vinci, un taglio scelto principalmente per la grande diffusione e successo che queste tipologie di giochi (in particolare le slot-machine)² riscuotevano al momento dell’inizio della ricerca. La principale linea di indagine, descritta dal P.I. in maniera dettagliata in altra sede (Lenzi Grillini 2016) ha previsto, oltre a un approfondimento bibliografico, una collaborazione con i SerD dell’area circoscritta dall’indagine, con le strutture e le comunità di recupero presenti nella provincia di Siena. Grazie a queste collaborazioni è stato possibile condurre interviste con giocatori e giocatrici e con alcuni dei loro familiari.³ Inoltre ci si è interessati al lavoro dei gruppi di auto-aiuto, uno dei quali ci ha concesso la partecipazione ad alcuni incontri .

Oltre ai giocatori, la ricerca ha tenuto in considerazione anche la polifonia delle voci dei soggetti che partecipano al mondo dell’azzardo e per far ciò abbiamo realizzato alcune interviste con gestori e dipendenti di sale slot, ma anche esercenti di locali che le mettono a disposizione. Inoltre, attraverso numerose immersioni etnografiche e mappature dei luoghi del gioco d’azzardo legale, unite ad un lavoro di analisi della letteratura di settore e missioni etnografiche realizzate nell’ambito di fiere internazionali organizzate

¹ Traduzione a cura di chi scrive.

² Intendo definire e riunire sotto questo termine sia gli apparecchi denominati New Slot sia le VLT.

³ Nello specifico sono state realizzate trentasei interviste, di cui otto con donne, congiuntamente ad altri cinque ulteriori colloqui informali con giocatrici.

dall'industria del *gaming*, abbiamo cercato di cogliere le retoriche proprie di coloro che l'azzardo lo creano e lo commercializzano.

Il focus su una linea di ricerca secondaria, maggiormente focalizzata sulle implicazioni di genere, è emerso in un secondo momento, durante la rielaborazione del materiale raccolto e attraverso la ricerca di approfondimenti e di letteratura specifica, spesso frutto anche di ambiti e approcci disciplinari non solo antropologici. Riascoltando le interviste, rileggendo il diario di campo, oltreché analizzando nuovamente tutto il materiale raccolto durante le missioni realizzate alle fiere commerciali, è emersa una linea specifica, oggetto del presente contributo, che è divenuta ben presto il tema di un'indagine ancora in corso. Analizzando nuovamente i dati etnografici, il tema del "femminile" emergeva soprattutto in alcuni colloqui con operatori di servizi e comunità di recupero che lo richiavano al fine di sottolineare il numero esiguo di donne che si rivolgevano agli stessi, a volte segnalando e interpretando questo dato come spia di un loro minore coinvolgimento nel fenomeno dell'azzardo o ipotizzando e mettendo in evidenza una difficoltà da parte dei servizi nel riuscire ad "agganciare" le giocatrici.

Quello che intendo offrire qui sono quindi prime ipotesi di lavoro che sto sviluppando all'interno di una nuova declinazione della ricerca volta ad indagare la relazione tra gioco d'azzardo e genere. Si tratta di un ambito, quello della dipendenza da gioco d'azzardo, ancora piuttosto inesplorato dalle indagini antropologiche effettuate in contesto italiano, in particolare nella sua declinazione di genere.

Donne e sostanze: invisibilità e prospettive di genere

Esiste una nutrita letteratura, in parte di stampo femminista, che si è occupata di mettere in risalto le forti mancanze che i primi studi clinici e psicologici hanno esibito fino dagli anni Settanta nell'analisi della relazione tra genere e consumo di sostanze. Elizabeth Ettorre (1992), ad esempio, mette in evidenza quanto una certa invisibilità del genere femminile abbia accompagnato per lungo tempo la produzione scientifica relativa all'uso di sostanze da parte di consumatrici donne. Per questo, all'inizio degli anni Ottanta, fare ricerca adottando questo tipo di prospettiva venne definito significativamente come un lavoro di indagine di un "*non-field*" (Kalant 1980), proprio ad indicare la scarsità di ricerche che si muovevano lungo questa linea.

Inizialmente, ricorda Ettorre (2004), tra clinici e studiosi che si sono occupati di dipendenze prevaleva una linea terapeutica e di indagine che la sociologa definisce come "classica", lungo la quale non sono riconosciute diversità di genere e appartenenza. Si tratta di un taglio che privilegia una lettura fortemente patologizzante, centrata sull'individuo, nell'ambito della quale si incontrano spesso approcci di stampo moralista in cui, con la connivenza di buona parte del mondo mediatico, l'uso di sostanze scivola facilmente sul piano della devianza e le cui cause sono da ricercare nei corpi e nei geni degli "abusatori". E' solo con l'approccio post-moderno (Ettorre 2004), che si inizia ad assistere ad una apertura della ricerca e dei percorsi terapeutici verso una vera e propria prospettiva di genere. Si tratta di un approccio che apre a possibili letture maggiormente interessate a situare il consumo di sostanze nei contesti, tenendo conto anche delle disuguaglianze sociali che chiamano necessariamente in causa categorie come genere, classe, appartenenza. I due approcci, comunque, sembrano convivere e sopravvivere fino ai giorni nostri.

Ad ogni modo, i primi lavori statunitensi (di stampo prevalentemente clinico) che cercarono di mettere a fuoco, seppur con scarso risultato, una diversità tra consumatori e consumatrici continuarono a perpetuare letture fortemente ritagliate sull'esperienza della psichiatria *male-oriented* (Hunt *et al.* 2016), riproponendo criteri che lasciavano poco spazio a riflessioni che tenessero in considerazione elementi di carattere sociale, economico e politico. Le donne che frequentavano il “mondo delle sostanze” furono spesso raccontate fino agli anni Novanta come “vittime passive”, secondo il binomio *pathology and powerlessness* ricordato da Anderson (2005) che sottrae possibilità di *agency* alle attrici sociali ed esclude qualunque aspetto ricreativo legato al consumo.

In maniera coerente con il suddetto quadro l'universo femminile rimase a lungo sostanzialmente inesplorato anche nell'ambito degli studi sul disturbo da gioco d'azzardo. Il dott. R. L. Custer, ad esempio, psichiatra statunitense attivo negli anni Settanta e Ottanta, spesso ricordato come uno dei pionieri nel trattamento della dipendenza da gioco d'azzardo, basò il suo *Profilo del giocatore patologico* (1984) unicamente su soggetti di sesso maschile. In effetti, se ci rivolgiamo all'analisi della produzione scientifica riguardante la dipendenza da gioco d'azzardo, vale la pena ricordare l'indagine di Mark e Lesieur (1992) che ha contribuito a mettere in evidenza quanto un superficiale processo di generalizzazione abbia a lungo accompagnato questa tipologia di studi, alimentando così la teoria che non vi fossero particolari differenze tra giocatori e giocatrici. Contestualmente viene inoltre sottolineata l'evidente sotto-rappresentazione delle donne nell'ambito di alcune indagini svolte. Anche in questo caso, ripercorrendo la storia degli studi relativi alla dipendenza da gioco d'azzardo, è facile incontrare l'affermarsi di un forte paradigma biomedico, interessato a tracciare i confini di una patologia e le predisposizioni anche genetiche alla “malattia”, approccio in parte criticato da alcuni autori (Castellani 2000; Reith 2007). Si tratta di una tendenza iniziata negli anni Settanta/Ottanta e rimasta incontestata dalle scienze sociali fino agli anni Novanta, periodo in cui, come ricorda Pini, «le voci del dissenso, prevalentemente di area sociologica, hanno iniziato a farsi sentire, denunciando le inadeguatezze della medicalizzazione» (Pini 2012: 70). Ed è infatti verso la fine del ventesimo secolo che si inizia a dedicare un'attenzione maggiore alla relazione tra azzardo e giocatrici.

Un fondamentale contributo in questo senso è stato offerto dal lavoro di Natasha Dow Schüll, la quale ha analizzato in profondità il mondo del gioco d'azzardo attraverso le sue ricerche realizzate a Las Vegas. Schüll conduce fin dai primi anni del Duemila indagini che privilegiano anche una prospettiva di genere, ponendo l'accento su alcune peculiarità delle giocatrici da lei incontrate durante le sue ricerche (Schüll 2002). Inoltre nel suo celebre testo *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas* l'antropologa basa i propri studi su un campione di giocatori da lei descritto come eterogeneo ma all'interno del quale le donne caucasiche tra i trenta e i cinquant'anni occupano uno spazio di rilievo (Schüll 2012).

L'azzardo e le donne, prime ipotesi sul contesto italiano

Per quanto riguarda il contesto italiano, dagli anni Duemila si assiste a un interesse crescente per una prospettiva di genere, in particolare nel campo degli studi psicologici sulla dipendenza da gioco d'azzardo (Lavano, Varveri, 2006; Guerreschi 2008; Odoardi, Albasi 2013; Prever, Locati 2017). Molto spesso si tratta di contributi che nascono

da esperienze dirette di professionisti dei servizi che si trovano a riflettere su un fenomeno in crescita e che pone nuove domande ai servizi stessi che faticano a dare risposte efficaci e mirate (Prever, Locati 2017). Alcuni di questi contributi, oltre a offrire importanti riflessioni sugli aspetti connessi ai percorsi terapeutici, hanno cercato di tratteggiare anche delle cornici storiche e socio-culturali in cui situare il fenomeno indagato. Guerreschi (2008), ad esempio, nel suo testo *L'azzardo si veste di rosa* dedica una prima, seppur breve, parte della sua analisi a una panoramica sul “percorso di emancipazione femminile”. Anche grazie alle nuove possibilità aperte dai percorsi di emancipazione, ricorda l'autore, si assiste ad un maggior impulso del coinvolgimento femminile nel gioco d'azzardo, un'attività che si rivela sempre crescente e che sembra direzionarsi principalmente verso i giochi «a portata di mano, come slot machine, gratta e vinci, bingo e lotterie varie» (Guerreschi 2008: 36). Ugualmente su questa scia Prever ha definito il *gambling* l'ennesimo “tabù infranto” dalle donne (Prever, Locati 2012) osservando che, esattamente come avviene per le sostanze, le donne impiegherebbero più tempo a valicare la barriera della “trasgressione”, ma nel momento in cui questo avviene lo farebbero «in maniera esasperata»⁴ (Prever, Locati 2017: 129). Emerge quindi in questo senso una necessità di mettere a fuoco la dimensione storica del quadro dei consumi e delle “emancipazioni” femminili per risituare in maniera chiara la relazione che da tempo si sta strutturando, in generale, tra genere femminile e dipendenza da gioco d'azzardo.

In effetti, per realizzare un'indagine efficace che guardi alla relazione tra giocatrici e azzardo risulta indispensabile prendere in considerazione, come suggerito anche da altri recenti studi dedicati alle dipendenze (Hunt *et al.* 2016), i mutamenti e l'evoluzione delle posizioni sociali di donne e uomini nel quadro dei contesti di riferimento: processi che hanno influenzato e influenzano il panorama dei consumi (e di conseguenza anche gli studi relativi agli stessi). In realtà, illuminare le posizioni sociali e il panorama dei consumi attraverso la prospettiva di genere rischia di rimanere un'operazione incompleta se non ci si immerge allo stesso tempo in un'analisi etno-antropologica di ciò che significa per “le giocatrici” della nostra indagine essere donne, figlie, madri, mogli (giovani e anziane). Maternità/Paternità e famiglia, ma soprattutto il carattere del genere, in quanto esperienza e costruzione del maschile e del femminile, rimangono importanti temi di riflessione che, affrontati in chiave antropologica, potrebbero contribuire in questo caso a dare maggiore profondità alle riflessioni già emerse. Si tratta di elementi che, a mio avviso, non possono essere indagati unicamente attraverso i suddetti quadri disciplinari. Lo studio di Natasha Dow Schüll, ad esempio, prendendo le mosse dal contributo di Sharon Hays (1996) *The Cultural Contradictions of Motherhood*, mette in evidenza la tensione che emergerebbe dalle narrazioni delle giocatrici da lei intervistate, frequentemente ripercorse da ideologie della maternità e teorie della cura in conflitto con gli ideali di autonomia propri del capitalismo industriale. Per Schüll non si tratterebbe di un semplice conflitto, quanto piuttosto di un “binarismo dinamico” costruito su ideologie della cura e autonomia, costitutivo di «una tensione produttiva del capitalismo»⁵ (Schüll 2002: 13). Esiste una nutrita letteratura che si è occupata del nesso tra salute, neoliberalismo e consumo che, data la vastità del tema, non ci è possibile affrontare qui in maniera esaustiva. E' bene ricordare però che alcuni contributi hanno esplorato in maniera approfondita questo nesso, facendo emergere la pervasività dell'ideologia neoliberale

⁴ Traduzione a cura di chi scrive.

⁵ Traduzione a cura di chi scrive.

e del sistema neoliberista in cui il mercato diviene «il meccanismo più efficiente per organizzare praticamente tutti gli aspetti della vita umana e sociale» (Esposito, Perez 2014: 418), tra i quali anche quelli che contribuiscono alla definizione di cosa è “la salute”. Sulla stessa linea di questi autori Schüll ha messo in evidenza quanto tutte quelle pratiche e quei saperi che si legano al trattamento dalle dipendenze (anche in relazione ai concetti di salute e malattia) all’interno della cornice neoliberista, trovino sfogo nelle tecniche di autogestione, in un «sé farmaceutico» in cui ai consumatori è richiesto di essere responsabili ed occuparsi della propria salute in un “atto di equilibrio” costruito su un lavoro di «monitoraggio costante e una modulazione attraverso interventi medico-tecnologici» (Schüll 2012: 266).

Anche i contributi italiani citati mettono in evidenza e toccano, in maniera più o meno approfondita, il tema della maternità, del significato della stessa per le giocatrici “patologiche”, come anche il ruolo della famiglia e dei familiari in relazione allo sviluppo e alla cura della “patologia”.

In questo senso credo che questa nuova linea di indagine debba inevitabilmente orientarsi per far emergere in quali forme i rapporti di potere tra generi e le logiche familiari modellino le esperienze delle giocatrici venendone, a loro volta, riprodotte e modellate. Si tratta, in sintesi, di svelare dinamiche e narrazioni, anche frutto di processi di naturalizzazione, che rendono legittimi determinati meccanismi all’interno del contesto di indagine.

Appunti sul gioco “al femminile” in rete

Non è possibile in questa sede restituire un’analisi completa del lavoro di indagine che si sta sviluppando, ma quello che vorremmo aggiungere alle precedenti riflessioni sono alcuni brevi appunti relativamente alla relazione tra industria dell’azzardo e genere femminile. Già Prever (2017) ha ricordato l’operazione di *targeting* che l’industria del gioco d’azzardo ha intrapreso da alcuni anni per attrarre e coinvolgere sempre più giocatrici. Durante il lavoro di ricerca in rete di testi o articoli che potessero aiutarmi a costruire una bibliografia per una visione d’insieme del rapporto tra donne e azzardo sono finita inevitabilmente per essere indirizzata e, per ciò che ha riguardato la mia prospettiva di ricercatrice, anche per essere “attratta” da siti di gioco online. Le mie navigazioni, attraverso siti italiani e stranieri che riportavano le parole *women* e *gambling* (e i corrispettivi “donne” e “azzardo”), mi hanno ricondotto frequentemente a pagine web di gioco online, che offrivano sezioni dedicate alla relazione tra *gambling* e mondo femminile. Tutto ciò ha spinto inevitabilmente anche la mia indagine all’interno di queste narrazioni del mondo dell’azzardo per le donne. Sia chiaro che non si desidera qui indagare e discutere la veridicità delle informazioni riportate dai siti ma piuttosto evidenziare le narrazioni proprie di alcuni siti di gioco online. In rete gli intenti celebrativi della relazione tra genere femminile e gioco d’azzardo emergono, più o meno apertamente, nella forma di due “linee retoriche” principali che si alternano e si intrecciano e che proverò ad accennare brevemente. Entrambe prendono le mosse da una premessa che coinvolge anche gli uomini, una “narrazione maestra”, ricorrente anche nella nostra indagine più ampia. Questa narrazione si costruisce grazie a un lavoro di storicizzazione del gioco d’azzardo, un’operazione di legittimazione che richiama, in alcuni casi anche esplicitamente, l’impossibilità di controllare un “fenomeno” come

quello del gioco d'azzardo, una lettura riprodotta frequentemente anche da alcuni esercenti e giocatori intervistati durante il lavoro di ricerca. In particolare segnalo il seguente passaggio:

Non ci sono mai state leggi in grado di far desistere gli antichi romani dallo scommettere e divertirsi con l'azzardo! Il divertimento e l'amore per il rischio fanno parte della nostra cultura e attraversano i secoli, cambiando forma ma rispondendo sempre alla stessa profonda necessità di sfidare la sorte.⁶

L'operazione di legittimazione, non solo chiama in causa la storia, ma si costruisce lungo un filo conduttore, quello della "nostra cultura" fortemente caratterizzata da un "amore per il rischio" che "attraversa i secoli" e che risponderebbe a una "necessità", quasi un bisogno di sfidare la sorte. Natura e cultura si congiungono a costruire un passato dalle radici secolari, indispensabili per investire di solida autenticità il fenomeno. Non a caso Pini, nel suo *Febbre d'azzardo*, aveva già messo in evidenza la presenza di due principali orientamenti che emergono dagli studi che si sono occupati e si occupano di *gambling*. Un primo orientamento, ricorda Pini, è condiviso da industria del *gambling* e paradigma biomedico e considera «[...] il desiderio di giocare un fatto ubiquitario legato alla specie e individuabile attraverso fattori di rischio biologici (sistema di ricompensa cerebrale, vulnerabilità genetica) o di personalità (deficit del controllo degli impulsi, tratti ossessivi o antisociali) [...]» (Pini 2012: 39). Il secondo orientamento invece è quello che privilegia lo studio del fenomeno focalizzandosi su contesti umani e geografici specifici anche attraverso indagini etnografiche. Si tratta di un approccio in linea con alcuni importanti contributi di ambito psicologico (Zinberg 1984) e socio-antropologico (Preble 1966; Waldorf *et al.* 1991) dedicati allo studio del consumo di sostanze, che hanno posto l'accento sulla necessità di distaccarsi da prospettive focalizzate prevalentemente sugli aspetti legati alla sostanza (*drug*). Tali studi sottolineano inoltre l'importanza di prendere in considerazione anche quegli elementi, come il *set* psicologico di chi consuma e il *setting* di consumo, che emergono come fondamentali e irriducibili nel modellare l'esperienza del consumatore. In questo senso nel loro testo *Cocaine Changes: The Experience of Using and Quitting* gli autori sottolineano l'importanza di rivolgersi al contesto analizzandolo non limitatamente alla «situazione sociale in cui una sostanza è utilizzata»⁷ (Waldorf *et al.* 1991: 233) ma ampliando il raggio d'indagine fino a comprendere gli aspetti più strutturali del setting da un punto di vista socio-culturale.

Ciò che qui mi preme sottolineare è quanto la prima chiave di lettura, quella condivisa dall'industria del *gambling* e dall'approccio biomedico, sia spesso utilizzata a supporto di una narrazione che legittima il gioco d'azzardo, restituendo l'immagine di un fenomeno antico quanto l'essere umano e connaturato allo stesso, quindi incontrastabile.

Ma arriviamo alle due linee retoriche che guardano e parlano alle e delle donne. Spesso, in continuità con la suddetta narrazione maestra, molti siti passano in rassegna differenti personaggi femminili di giocatrici che si sono contraddistinte in epoche passate e presenti. Si tratta di giocatrici famose delle quali si celebrano la capacità, la genialità e l'abilità nel gioco, oltre alla volontà di sovvertire le regole di un mondo "dominato" dagli uomini. È il caso, citato in quasi tutti i siti che ho visitato, delle *Faro's Daughters*, un gruppo di aristocratiche inglesi vissute alla fine del diciottesimo secolo, divenute famose per

⁶ <https://www.planetblog365.com/il-gioco-dazzardo-nellantica-roma/> (ultima consultazione: novembre 2018).

⁷ Traduzione a cura di chi scrive.

il loro vizio di giocare a Faro, un gioco di carte che le vedeva impegnate fino a notte fonda in case che divenivano dei veri e propri circoli di gioco. Di queste donne viene spesso ricordato che la loro passione per il gioco fu oggetto di forte critica, tanto da costar loro la minaccia della messa alla berlina. I siti visitati riportano, seppur brevemente, la storia delle *Faro's Ladies* spesso per sottolineare quanto queste donne fossero state stigmatizzate per la loro trasgressività. Non a caso in una pagina web la loro storia si trova in una sezione intitolata *Female rule-breakers of the Past*, volta a sottolineare il carattere anticonformista e rivoluzionario di queste donne pronte a sfidare i canoni dell'epoca, tanto da venire punite, ricorda un altro sito, solo per il fatto di "essere donne". Si tratta di quadri retorici in cui si innesta la seconda linea narrativa, quella che chiamerei di "rivendicazione": costruita su narrazioni che, intrecciandosi spesso alla legittimazione del gioco d'azzardo al femminile attraverso il richiamo a una storia secolare, invocano la "parità di diritti" a fronte di un mondo del *gambling* definito "machista" (su alcuni siti si parla di un "mito da sfatare": l'azzardo non sarebbe mai stato unicamente maschile). La linea rivendicativa continua poi in alcuni casi, in cui il binomio "azzardo/donne" è detto "vincente", tracciando i profili delle odierne giocatrici:

- "Le donne in carriera": frequentatrici sia dell'online che delle sale, giocano nel fine settimana o durante le pause pranzo, mentre attendono un volo o nei momenti di svago dal lavoro. Si tratta di donne che giocherebbero per competizione, riporta un sito, in primis nei confronti degli uomini e in seconda battuta nei confronti delle colleghe. Del resto, ricorda il sito, "la competizione è femmina"⁸.
- "Le pensionate e le casalinghe": annoiate dalla routine quotidiana che cercano un passatempo "particolare e originale", un modo per divertirsi e "intascare" piccole e/o grandi vincite tentando la fortuna.

Le retoriche di *empowerment* indirizzate al genere femminile che compaiono sui siti sono spesso accostate ad immagini di donne giovani, belle e bianche che, frequentemente in gruppo, si divertono (e molto spesso vincono) davanti a una slot o dietro a una roulette. Alcuni siti ricordano inoltre la possibilità che l'azzardo offrirebbe alle donne per dimenticare gli stress e le preoccupazioni quotidiane: saranno gli uomini d'ora in poi, suggerisce un sito, ad attendere la propria donna a casa, in ritardo magari per qualche giocata in più.

Molte delle narrazioni analizzate sembrano costruirsi attraverso goffi tentativi di ribaltamento degli stereotipi di genere, altre finiscono per confermare e riprodurre quegli stessi stereotipi, molte volte giocando strategicamente con figure effettivamente presenti e che frequentano gli spazi dedicati all'azzardo. Le sale, principalmente quelle che si ispirano al modello e allo stile dei grandi casinò, si stanno rendendo sempre più accoglienti per questo tipo di clientela ed è sempre più facile trovare offerte "in rosa", inviti ad eventi "al femminile", come anche promozioni dedicate che compaiono nei siti di gioco online. Ogni "tipologia" di giocatrice è comunque celebrata.

Sono diversi i media coinvolti e le strategie impiegate dall'industria dell'azzardo nelle operazioni di *targeting* rivolte alle donne e in questo breve contributo è stato possibile fare

⁸ <https://www.slot-mania.it/blog/705-quando-il-gambling-e-sempre-al-femminile> (ultima consultazione: novembre 2018).

riferimento solo ad alcuni. È importante ricordare però, che agli spazi dell'azzardo – reali e virtuali – si affianca, ad esempio, tutto quel complesso di programmi (prevalentemente locali) di televendita di numeri e pronostici del lotto, che vedono un buon coinvolgimento del pubblico femminile, un ambito ancora inesplorato e che aggiungerebbe un'ulteriore dimensione alla nuova linea di indagine. Ugualmente sarà importante non sottovalutare l'importanza che altre forme e contesti di gioco d'azzardo hanno acquisito negli ultimi anni per ciò che concerne il coinvolgimento del genere femminile, come ad esempio il gioco del bingo. Inoltre trovo utile provare ad indirizzare questa nuova linea di analisi anche verso prospettive, dando voce non solo alle giocatrici, ma anche alle altre figure femminili che animano le sale come ad esempio le hostess, le barlady, le addette di sala. Si tratta di un'operazione che si rivela spesso non semplice ma che aiuterebbe a cogliere nuove prospettive e ad arricchire il quadro del mondo del gioco “al femminile”, posto che lo si ponga sempre in relazione con la sua controparte.

Un'ultima riflessione, infatti, la vorremmo dedicare alla necessità di guardare al gioco d'azzardo attraverso una prospettiva di genere che si rivolga al maschile e al femminile in eguale profondità. In alcuni degli studi qui ricordati ci pare di sentir riecheggiare un certo tipo di vittimizzazione del genere femminile, una semplificazione a tratti nuovamente essenzializzante, che rischia di offuscare alcune importanti sfumature che mettono in contatto, a mio avviso, l'esperienza di gioco al femminile con quella maschile. Concentrarsi solo su una delle due esperienze e “calcare la mano” sulle diversità di genere, significa forzare il quadro e perdere di vista alcuni comuni denominatori che devono essere necessariamente visti e messi in evidenza, anche per restituire la complementarietà delle parti in gioco. Sono questi gli snodi indispensabili dai quali ha preso le mosse e si sta strutturando la mia attuale linea di approfondimento. Solo per fare un esempio, Schüll, al tempo delle sue prime indagini, sottolineava: «Gli stereotipi dell'uomo che “gioca a dadi” e delle donne che giocano “per fuga” alle slot stanno rapidamente perdendo terreno»⁹ (Schüll, 2002: 23). Erano i primi anni Duemila e si trattava di Las Vegas ma, a nostro avviso e per quanto riguarda la nostra indagine, si tratta di una riflessione più che attuale.

Bibliografia

- Anderson, T. L. 2005. Dimensions of women's power in the illicit drug economy. *Theoretical Criminology*, 9, 4: 371-400.
- Ashton, J. 1898. *The History of Gambling in England*. London. Duckworth and Co.
- Bybee, S. 1988. Problem gambling: One view from the gaming industry side. *Journal of Gambling Behavior*, 4, 4: 301-308.
- Castellani, B. 2000. *Pathological Gambling: The Making of a Medical Problem*. Albany (NY). State University of New York Press.
- Cosgrave, J. F. 2010. Embedded Addiction: The Social Production of Gambling Knowledge and the Development of Gambling Markets. *Canadian Journal of Sociology*, 35, 1: 113-134.
- Custer, R. L. 1984. Profile of the pathological gambler. *The Journal of Clinical Psychiatry*, 45, 12: 35-38.

⁹ Traduzione a cura di chi scrive.

- Esposito, L. Perez, F. M. 2014. Neoliberalism and the Commodification of Mental Health. *Humanity & Society*, 38, 4: 414-442.
- Ettorre, E. 1992. *Women and Substance use*. Houndsmill. Macmillan.
- Ettorre, E. 2004. Revisioning women and drug use: gender sensitivity, embodiment and reducing harm. *International Journal of Drug Policy*, 15: 327-335.
- Grant, J. E., Kim, S. W. 2002. Gender differences in pathological gamblers seeking medication treatment. *Comprehensive Psychiatry*, 43: 56-62.
- Guerreschi, C. 2008. *L'azzardo si veste di rosa: storie di donne, storie di gioco, storie di rinascita*. Milano. Franco Angeli.
- Hayle, S 1998. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven. Yale University Press.
- Holdsworth, L., Hing, N., Breen, H. 2013. Exploring women's problem gambling: A review of the literature. *International Gambling Studies*, 12, 2: 199-213.
- Hunt, G., Antin, T., Bjønness, J., Ettorre, E. 2016. «The increasing visibility of gender in the alcohol and drug fields» in *The SAGE handbook of drug and alcohol studies: Social science approaches*, (ed.) I. T. Kolind, G. Hunt, B. Thom, London. SAGE: 396-417.
- Kalant, O. J. 1980. «Introduction» in *Alcohol and drug problems in women*, (ed.) O. J. Kalant, New York, Plenum Press: 1-24.
- Lavanco, G., Varveri, L. 2006. *Psicologia del gioco d'azzardo e della scommessa. Prevenzione, diagnosi, metodi di lavoro nei servizi*. Roma. Carocci.
- Lenzi Grillini, F. 2016. Un'etnografia del gioco d'azzardo. *Antropologia Pubblica*, 2, 1: 89-102.
- Lenzi Grillini, F. 2017. *L'antropologia in azione. Esperienze etnografiche fra America Latina e Italia*. Roma. Cisu.
- Lesieur, H. R., Blume, S. B. 1991. «When lady luck loses: Women and compulsive gambling», in *Feminist perspectives on addictions*, (ed.) N. Van Den Bergh. New York. Springer: 181-197.
- Mark, M. E., Lesieur, H. R. 1992. A feminist critique of problem gambling research. *British Journal of Addiction*, 87, 4: 549-565.
- Odoardi, S., Albasi, C. 2013. Donne e gioco d'azzardo: uno sguardo d'insieme sul fenomeno. *Recenti Progressi in Medicina*, 104, 12: 631-636.
- Pini, M. 2012. *Febbre d'azzardo: antropologia di una presunta malattia*. Milano. Franco Angeli.
- Preble, E. 1966. Social and Cultural Factors Related to Narcotic Use Among Puerto Ricans in New York City. *International Journal of the Addictions*, 1, 1: 30-41.
- Prever F., Locati, V. 2012. *Women who gamble. A group clinic experience through the circus metaphor and other stories* 9th European Conference on Gambling Studies and Policy Issues. http://www.easg.org/media/file/loutraki2012/pres_pdf_loutraki_2012/thursday_20_september_2012/1615-1815/parallel_4/prever_women_who_gamble.pdf (ultima consultazione 24/02/2019).

Prever, F., Locati V. 2017. *Female Gambling in Italy. A specific Clinical Experience in Gambling Disorders in Women. An international Female Perspective on Treatment and Research* (ed.) H. Bowden-Jones, F. Prever. New York, Routledge: 124-140.

Randall, C. L., Roberts, J. S., Del Boca, F. K., Carroll, K. M., Connors, G. J., Mattson, M. E. 1999. Telescoping of landmark events associated with drinking: a gender comparison, *Journal of Studies on Alcohol*, 60, 2: 252-260.

Reith, G. 2007. Gambling and the contradictions of consumption: A genealogy of the "pathological" subject. *American Behavioral Scientist*, 51, 1: 33-55.

Schüll, N. D. 2015 [2012]. *Architetture dell'azzardo. Progettare il gioco, costruire la dipendenza*. Bologna. Luca Sossella.

Schüll, N. D. 2002. *Escape mechanism: Women, caretaking, and compulsive gambling*, Center for Working Families, Berkeley. University of California. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.124.3163&rep=rep1&type=pdf> (ultima consultazione 24/02/2019).

Waldorf, D., Reinerman, C., Murphy, S. 1991. *Cocaine Changes: The Experience of Using and Quitting*. Philadelphia. Temple University Press.

Zinberg, N. E. 1984. *Drug, Set and Setting. The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven. Yale University Press.

Sitografia

<https://www.planetblog365.com/il-gioco-dazzardo-nellantica-roma/> (ultima consultazione novembre 2018).

<https://www.planetblog365.com/le-donne-e-il-gioco-dazzardo-nella-storia/> (ultima consultazione novembre 2018).

<https://www.askgamblers.com/it/notizie-gambling/blog/celebrando-le-donne-dell-azzardo-nella-storia/> (ultima consultazione novembre 2018).

<https://codici-promozione.it/donne-gioco-dazzardo-gambling-online-2009.html> (ultima consultazione novembre 2018).

<https://www.slot-mania.it/blog/705-quando-il-gambling-e-sempre-al-femminile> (ultima consultazione novembre 2018).

<https://casino.superscommesse.it/donne-e-gioco-dazzardo-i-casino-online-si-tingono-di-rosa-150/> (ultima consultazione novembre 2018).

<http://www.casinoinrete.com/notizie/casino/donne-giocatrici-casino-online-331> (ultima consultazione novembre 2018).

www.888.com/blog/surprising-differences-in-gambling-habits-between-men-and-women/ (ultima consultazione novembre 2018).

Dibattiti

Politiche dell'accoglienza

Lavoro, welfare e diritti di cittadinanza nell'Europa dell'asilo

Chiara Pilotto,

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS/EHESS)

Nelle assemblee di lavoratrici e lavoratori dell'accoglienza che attraverso ultimamente, il lavoro nel settore dell'accoglienza alle persone straniere richiedenti asilo viene sovente definito come "lavoro politico". Scrivendo questo articolo, fa sorridere quanto questa definizione contrasti con l'assunto che ha aperto il dibattito degli antropologi in questa rivista, quello per cui il lavoro nell'accoglienza si macchi di complicità con le strutture di potere, tanto da risultare "collaborazionisti" trovandosi implicati come lavoratori (Saitta 2017). Come possono, due enunciati così diversi, riferirsi allo stesso oggetto?

Accanto al "rigetto" di ogni forma di collaborazione, la maggior parte degli interventi che hanno nutrito il dibattito si sono trovati a discutere le modalità e i rischi di una pratica antropologica implicata nell'accoglienza. Se pur implicitamente, la riflessione ha riguardato tanto una legittimità politica, che un'efficacia pratica, a partire da una particolare economia morale della conoscenza antropologica, imperniata sulla riflessività critica e variamente *engaged* della disciplina. Il tema di fondo, tuttavia, ha interessato soprattutto la collaborazione con le istituzioni, che rappresentano l'oggetto privilegiato della critica antropologica, nonché il suo snodo politico centrale, godendo nella disciplina di elevato consenso. Negli studi sulle migrazioni la critica si è concentrata sulle politiche di chiusura delle frontiere europee, il controllo della mobilità attraverso la forma-campo, e l'abbandono istituzionale delle vite.

Nella tensione fra "rigetto" e "collaborazione" in merito all'accoglienza, controversa ed emblematica è diventata la figura dei cosiddetti "antropologi-operatori", per la maggior parte giovani laureati e dottorati in antropologia, che nell'ultimo decennio sono stati reclutati in largo numero come operatrici e operatori dell'accoglienza. Non solo loro, ma una larga parte di giovani italiani con formazioni diverse in ambito umanistico è stata assunta dagli enti gestori del "privato sociale", atti a fornire l'accoglienza come "servizio" per conto di soggetti pubblici (i Comuni nel caso del sistema ex-SPRAR, le Prefetture nel caso del sistema di "accoglienza straordinaria").

I giovani antropologi hanno così trovato un'opportunità di reddito alternativa alla carriera accademica, unica sostanziale via per diventare "veri" antropologi, nonostante si siano trovati a rivestire anche in questo settore i panni di "cadetti sociali", se considerati in rapporto al loro inquadramento contrattuale e alle condizioni lavorative a cui sono

sottoposti (Cutolo 2017)¹. Alquanto sorprendentemente in tempi di crisi economica, l'accoglienza ha costituito uno sbocco professionale generatosi nel proprio Paese, l'Italia, permettendo di sfuggire, sia pur solo temporaneamente, alla diffusa e altrettanto controversa "fuga di cervelli", nella quale i giovani "lavoratori della conoscenza" assomigliano più spesso a "migranti economici" che a professionisti in carriera.

Incarnando l'appartenenza alla categoria degli "antropologi-operatori" che il dibattito ha costruito, se pur non rivendicandola, il mio contributo al dibattito intende ragionare sugli impliciti che hanno sostenuto la dicotomia fra il "rigetto" e la "collaborazione" degli antropologi rispetto al mondo dell'accoglienza. Ritengo infatti che questo dibattito abbia fondamentale importanza se inserito in una discussione più ampia sulla natura e il ruolo dell'antropologia nel discorso pubblico e politico contemporaneo. In secondo luogo, il mio contributo propone una riflessione sull'accoglienza come un campo in cui si intersecano gerarchie sociali, pratiche lavorative e prassi politiche costitutivamente differenti, e nel quale è possibile riconoscere la soggettività politica delle operatrici e degli operatori dell'accoglienza come categoria di lavoratrici e lavoratori. Non è mio interesse trattare questo come un assunto ideologico, ma piuttosto come una potenzialità che si disvela proprio in rapporto alle trasformazioni delle politiche dell'accoglienza avvenute nel corso della più recente storia italiana ed europea. Storia con cui l'antropologia, in un modo o nell'altro, dovrebbe avere a che fare.

La riflessività riflessa

Le mie considerazioni poggiano sul presupposto secondo il quale il lavoro degli operatori dell'accoglienza si distingue in modo fondamentale dal lavoro di ricerca per natura, obiettivi e strutture in cui ci si trova implicati. Nella mia esperienza personale e professionale, iniziata nel 2016 come operatrice e poi coordinatrice di un centro di accoglienza per donne e minori richiedenti asilo in una zona periferica del Nord Italia, questa distinzione è sempre stata ben chiara. Banalmente, il lavoro nell'accoglienza non ha lo scopo di produrre conoscenza, ma di offrire servizi, essendo inserito nel più ampio settore del lavoro sociale; per il suo funzionamento esso poggia sul sistema statale del *welfare*, e non su quello dell'istruzione pubblica e della ricerca; inoltre, non è chiamato ad assumere un approccio critico e presumibilmente distaccato sulla realtà sociale, ma piuttosto ad intervenire operativamente.

La tensione fra collaborazione e complicità nel rapporto fra sapere antropologico e politiche dell'accoglienza sembra piuttosto evocare il rischio reale di trasformare la conoscenza stessa in servizio, passando da un'analisi del potere a un'analisi per il potere. Questo rischio, tuttavia, non riguarda in alcun modo una specificità intrinseca al mondo dell'accoglienza, così come ricordato per l'*embedded anthropology*, ma è già attuale nei processi di privatizzazione della ricerca, nell'intersezione fra finanziamenti pubblici e agende politiche europee, nelle gerarchie di "valore" che inquadrano la produzione

¹Il settore dell'accoglienza è di fatto caratterizzato da una "giungla" contrattuale, data l'inesistenza della figura professionale dell'operatore dell'accoglienza fino a qualche anno fa, che non è contemplata dal CCNL delle cooperative sociali, scaduto peraltro da oltre sette anni. La discrezionalità con cui gli enti gestori hanno inquadrato i propri dipendenti, ha di fatto prodotto una varietà di situazioni lavorative, che non hanno escluso la possibilità per alcuni "antropologi-operatori" di rivestire ruoli di responsabilità vicini alle posizioni dirigenziali delle imprese sociali. I rapporti di lavoro e le gerarchie interne al settore meriterebbero quindi ulteriore indagine.

del sapere dentro parametri di valutazione stabiliti dalle agenzie nazionali, nonché nei processi di precarizzazione dei lavoratori della conoscenza, i quali hanno contribuito a riformulare gerarchie e rapporti di dipendenza personale anche all'interno delle istituzioni accademiche. Rispetto al coinvolgimento del sapere antropologico nel settore dell'accoglienza, la questione era già stata posta nel momento in cui sono state evocate «le relazioni complesse che — nel contesto neoliberalista di smantellamento dell'università pubblica e di esternalizzazione dei servizi sociali e di welfare — si vengono a produrre tra accademia, mercato, società civile e istituzioni statali» (Sbriccoli 2017: 150). Gli antropologi, quindi, sono consapevoli del fatto che il proprio lavoro all'interno dell'economia della conoscenza non si muove dentro un territorio scientifico-accademico “puro” o addirittura “neutro”. Se grande sforzo è stato dedicato all'esplicitazione dei dispositivi di sapere/potere nel quadro dell'antropologia coloniale, utilizzata anche come antidoto per la pratica antropologica nel presente, molto resta da pensare in termini di auto-riflessività e consapevolezza critica rispetto all'antropologia, tanto come disciplina che come professione a vocazione intellettuale, confinata all'interno di istituzioni accademiche prevalentemente occidentali.

Allo stesso modo, se il necessario esercizio della critica implica il continuo ripensamento del rapporto fra coinvolgimento e distacco, tale rapporto interroga anche le forme dell'agire — e del non-agire — politico, alle quali l'antropologia stessa si rivolge. A questo proposito, non stupisce che, proprio quando l'etnografia «come metodo, scrittura ed esperienza», talvolta malgrado la volontà degli stessi antropologi che l'hanno prodotta, assume un ruolo pubblico che supera i confini dell'accademia, i ricercatori siano confrontati ad effetti di appropriazione, circolazione e fraintendimento a cui sembrano essere poco preparati. Se l'antropologia pubblica è dunque presa fra popolarizzazione e politicizzazione, l'insieme di rischi che essa comporta «ha spesso per risultato una forma di prudenza intellettuale che equivale alla rinuncia» (Fassin 2017: 10, traduzione mia).

È interessante interrogarsi, dunque, sulle ragioni per le quali l'accoglienza dovrebbe essere considerata un settore in cui l'antropologia è particolarmente esposta al pericolo di asservimento: forse perché antropologia e accoglienza competono nell'occuparsi entrambe di “altri”, se pur con modalità distinte e obiettivi differenti? La centralità — politica e accademica — che migranti, rifugiati e richiedenti asilo hanno assunto nella produzione antropologica più recente ne costituisce di per sé un dato, così come intensa è diventata la frequentazione dei “campi” anche da parte delle ricercatrici e dei ricercatori. Come operatrice dell'accoglienza che, insieme ad altri colleghi “antropologi-operatori”, ha trovato spesso amare le critiche rivolte dagli “scienziati sociali” ad un settore nella cui complessità siamo immersi quotidianamente, vorrei qui esporre una serie di considerazioni partendo proprio dal doppio osservatorio offerto da questo lavoro: uno sguardo strabico, se si preferisce, che parte dai migranti per guardare alla produzione scientifica che li ha per oggetto.

Posizionamenti

Il lavoro nel settore dell'accoglienza è caratterizzato in primo luogo da una costante, seppur asimmetrica, prossimità sociale con le persone migranti, considerate “beneficiarie” dei servizi offerti all'interno del progetto. Personalmente mi sono spesso trovata a pensare questa prossimità, in qualche modo forzata per entrambe le parti, in

termini di “simbiosi”, volendo trovare un’idea che restituisse l’intensa interconnessione delle nostre vite. Se questa sensazione porta in sé un paradosso, un eccesso, essa va però legata a un insieme di fattori che contribuiscono a costruire l’accoglienza come un campo di relazioni denso e complesso.

L’intimità fra operatori e migranti è in primo luogo prodotta dalle ben note caratteristiche del lavoro post-fordista, altrimenti declinato in “lavoro migrante” (Raimondi, Ricciardi 2004), in cui il lavoro di cura rientra a pieno titolo: flessibilità, disponibilità pressoché totale, impegno emotivo e indifferenziazione tra tempo di lavoro e tempo di vita personale (basti pensare alla reperibilità che gli operatori sono chiamati a garantire anche nelle ore notturne e nei weekend). Se la professione di operatori ed educatori è conosciuta per l’alto rischio di *burn out* che comporta — proprio in virtù dell’intensa esposizione agli “altri” e alle loro vicende umane, ciò che gli psicologi chiamano “contagio emotivo” — la precarietà delle condizioni può essere colta anche da chi si trova dall’altra parte dell’/simmetria: «*You are only one step over us in the food chain*» («siete solo uno scalino sopra di noi nella catena alimentare»), ha commentato un ragazzo nigeriano dopo una chiacchierata sull’interdipendenza — anche economica — delle nostre vite.

Questa intimità non si riduce all’incontro quotidiano dei corpi nella condivisione di uno stesso spazio, ma riguarda piuttosto la condivisione di un percorso, di una direzione, di un insieme di sforzi, in cui il benessere dei “beneficiari” è il principale obiettivo perseguito, quasi sempre a discapito delle condizioni lavorative e della salute psico-fisica delle operatrici e degli operatori. Questo “bene” è anche quello che ha confuso la pratica professionale degli operatori con la sua “motivazione interiore”, come viene definita da alcuni, inserendo a pieno titolo l’accoglienza nell’economia morale dell’“aiuto”.

Nel lavoro con donne e bambini, che conduco da più di due anni in un CAS che ospita 14 persone (attualmente otto minori e sei adulti), il lavoro di cura è prioritario rispetto al ruolo di “poliziotto” che l’operatrice può rivestire. Considerando che, secondo la ragione umanitaria che ha operato in seno alla “crisi” migratoria europea, «a bambini e donne (incinta) è stata accordata una priorità di accesso alla protezione umanitaria come figure archetipiche dell’innocenza in Occidente» (Bolotta, *forthcoming*), nei progetti di accoglienza in cui sono stata implicata essi godono di maggiori tutele rispetto agli uomini soli, includendo la progettazione dei percorsi di uscita e la continuità del diritto alla casa alla fine del percorso di accoglienza. Tuttavia, le donne migranti sono più esposte all’irrigidimento della normatività sociale che regola la maternità e la sessualità all’interno dei quadri educativi che definiscono l’operato dei servizi sociali e sanitari, nonché delle Prefetture. Succede che, in virtù del ruolo di mediazione di cui le istituzioni spesso le investono, le operatrici lavorino nel segno di una continua negoziazione e ridefinizione delle norme, spingendo per il riconoscimento tanto del vissuto di violenza che caratterizza l’esperienza delle donne migranti, quanto della loro grande forza e determinazione, contro gli standard universali che fondano sia le disposizioni punitive (il ricorso all’autorità giudiziaria) che quelle “educative”. L’accoglienza, quindi, può e deve articolarsi come un lavoro di contrasto alle forme di abbandono e silenzio prodotte dalle stesse istituzioni (Pinelli 2013).

Al di là delle retoriche sull’“aiuto” e sulla dedizione apparentemente volontaristica di chi lo incarna, gli operatori e le operatrici sanno che il “bene” supremo consiste nell’ottenimento dei documenti per chi ne è in attesa. Il tempo dell’accoglienza, questa condizione di *waithood* che supera anche i due anni, è di fatto un periodo di

accompagnamento e di supporto (sociale, sanitario, legale), che conduce all'audizione in Commissione, dove sarà valutata la richiesta di protezione internazionale. Se pur non esplicitato, immagino che il sostegno all'ottenimento dei documenti fosse anche lo scopo che ha spinto alcuni antropologi italiani a fornire la propria consulenza ai legali che si occupano delle domande d'asilo o dei ricorsi, in caso di diniego da parte delle Commissioni territoriali. La critica al controllo della mobilità e alla chiusura delle frontiere può quindi essere accompagnata da un uso tattico del sapere e delle pratiche — che può diventare un uso anche strumentale delle istituzioni — per intessere alleanze contingenti e muoversi fra le maglie del tessuto politico-istituzionale. L'accoglienza degna è, dunque, quella che non solo fonda la costruzione di relazioni significative — come strumento per operare dentro la complessità della società e delle istituzioni, dove l'autorevolezza è utile al supporto delle persone e non alla loro alienazione — ma che lavora per la riduzione delle disegualianze, il contrasto alle discriminazioni, l'accesso ai diritti di cittadinanza: casa, salute, istruzione, lavoro, partecipazione alla vita pubblica.

Gli studi antropologici hanno guardato fin qui all'accoglienza non tanto a partire dalla soggettività dei migranti, ma a partire dal “campo” come unico dispositivo attraverso cui la soggettività pare determinarsi. C'è da chiedersi quanto questo dipenda anche da una faccenda di metodo, ovvero se attraverso i campi e i centri accoglienza gli antropologi abbiano pensato di incontrare i migranti, i quali però sono già ovunque: a scuola, negli uffici e negli ospedali, nei luoghi di lavoro, nelle piazze quando c'è festa, e dentro la nostra vita personale, una parte importante dei nostri affetti. Se l'interesse dell'antropologia si è concentrato sull'abbandono delle istituzioni, la violenza delle frontiere, il controllo sulla mobilità e sulle vite, la reclusione come modalità diffusa di governo delle popolazioni migranti, la conoscenza prodotta ha certamente portato alla luce i principali effetti dei dispositivi di potere. Forse però non ha guardato a sufficienza lo sconfinamento costitutivo delle forme di vita, che tendono ad eccedere ciò che le ha generate.

A questo proposito è forse utile tenere in considerazione le idiosincrasie del sistema: i migranti chiedono “campo”, quando il campo rappresenta casa, salute, lavoro, tanto da muoversi all'interno della geografia europea in base ad immaginari non lontani da quelli degli stessi “cittadini”. L'Italia, in questa geografia, è un luogo marginale, fatto di scarse opportunità, di povertà sociale e materiale. Succede così che alcuni amici, dopo aver ottenuto il riconoscimento della protezione nel nostro Paese, siano ripartiti con le loro famiglie, e abbiano volontariamente abbandonato i campi italiani, attraversando legalmente la frontiera per presentare domanda d'asilo in Austria o in Germania. Qui hanno ricominciato tutto da capo, di nuovo da un campo, di nuovo in attesa, mentre i bambini ricominciano ad andare a scuola e ad imparare un'altra lingua, perché un passaporto italiano non basta a garantire loro un futuro. Non sono casi isolati, forse sono solo casi fortunati, ma servono a cogliere quanto gli “interstizi” non siano l'eccezione, ma la regola, così come la decisione arbitraria e l'incertezza costituiscono le forme della violenza quotidiana. EURODAC fa cilecca², o funziona ad intermittenza nel complicato

² EURODAC è il sistema europeo che cataloga le impronte digitali dei migranti che fanno ingresso illegale in Europa. Tuttavia, durante il loro percorso verso l'asilo, i migranti sono tenuti a rilasciare le loro impronte per ben tre volte: la prima, al momento dello sbarco nei cosiddetti *hotspot*, la seconda al momento della formalizzazione del modello C3 presso le Questure, e la terza all'ottenimento dei documenti. In base alle mie conoscenze, lo sconfinamento delle frontiere europee e la domanda d'asilo in un Paese diverso da quello d'ingresso avviene con facilità, se pur con molti rischi, per chi ha rilasciato solo la prima impronta in Italia. Donne e bambini

mondo della burocrazia e dei rapporti fra Stati europei e, mentre il controllo sfugge, si sfugge al controllo chiedendo di nuovo “campo”, sperando questa volta di ottenere di più, non tanto i documenti, ma lavoro, dignità, futuro.

Il sistema di accoglienza tenta di rispondere alle richieste e a sua volta contribuisce a generarle, richieste che interpellano le politiche sociali dei nostri Paesi, le tutele offerte dallo Stato alle popolazioni. Ed è perciò che le popolazioni vengono sempre più distinte in “cittadine” e “non cittadine”, facendo del tema “sociale” l’avamposto dei movimenti sovranisti e di estrema destra. Al contempo, identificare i luoghi marginali, periferici, come luoghi di ulteriore confinamento dei migranti, opera un’ulteriore distinzione, che porta il segno di una cultura urbano-centrica da cui la ricerca non sembra essere esente. Dopo due anni passati a vivere e lavorare sull’Appennino tosco-emiliano, ho potuto sperimentare in prima persona come questi luoghi, seppur bellissimi, siano *per tutti* zone di abbandono e di negligenza istituzionale, caratterizzati dalla distanza dei servizi socio-sanitari, dalla mancanza di manutenzione delle infrastrutture, dalla scarsità del trasporto pubblico, dall’assenza di asili nido e sostegno alle famiglie, dal fiorire delle case di riposo al posto degli alberghi che fino agli anni ’90 venivano popolati di turisti, i quali a loro volta popolavano i paesi incastonati fra le montagne.

Per i migranti, il sistema di accoglienza costituisce una risposta — sempre insufficiente, sempre parziale — alla richiesta di tutela e protezione sociale, soprattutto quando si è abituati ad essere trattati, molto prima di arrivare in Europa, come non cittadini, privati di ogni diritto, a partire dal proprio Paese. In questo senso credo sia intellettualmente ambiguo, e forse anche pericoloso, individuare una continuità fra i campi libici ed i campi europei. Fra le mie prime esperienze di lavoro, l’incontro con le donne appena sbarcate in Italia è stato causa della mia più grande inquietudine. Rimasi colpita dall’innumerabile numero di giovani donne che dovevo accompagnare a fare la prima visita ginecologica. Tutte presentavano lo stesso sintomo, un dolore al basso ventre, che era anche la prima cosa che raccontavano di sé. Ricordo le lacrime silenziose di ognuna, quando la ginecologa ripeteva il suo verdetto: incinta. E ognuna è ripartita, in Italia, dallo stesso punto. Eravamo noi operatrici a chiamare gli ospedali, prendere gli appuntamenti e ad accompagnarle per sostenere la loro scelta, che andava sempre nella stessa direzione: interrompere la gravidanza. Se una complicità con le strutture di potere vi è fra gli operatori e le operatrici dell’accoglienza, questa non consiste nello stupro sistematico e nella tortura come modalità di controllo e contenimento delle persone. In tempi in cui l’accoglienza è sotto attacco dallo stesso governo italiano, che da anni stringe accordi con le autorità libiche, questa idea semplice andrebbe meglio ricordata.

Politiche dell’accoglienza

Il dibattito che anima questa rivista da circa due anni è rimasto paradossalmente estraneo ai mutamenti politici che hanno interessato il mondo dell’accoglienza, iniziati all’incirca nello stesso periodo in cui gli antropologi hanno cominciato il loro confronto. Probabilmente dettato dai tempi di redazione e pubblicazione della rivista, questo silenzio

vengono solitamente inclusi nel sistema di accoglienza del secondo Paese, anche quando viene identificato il luogo del loro primo arrivo. Queste questioni meriterebbero ricerche approfondite, ma sottolineano l’alto grado di arbitrarietà con cui le politiche migratorie europee vengono gestite nelle pratiche quotidiane, così come il saper-fare che i migranti acquisiscono attraverso le proprie reti informali.

ha lasciato la discussione degli antropologi al di fuori delle dinamiche “vive” che operatori e migranti stanno attraversando da anni, fatto salvo per alcune eccezioni incarnate, non a caso, da operatrici dell'accoglienza (Castellano 2017; Mencacci, Spada 2017).

Negli ultimi anni le politiche nazionali europee hanno operato uno spostamento verso l'erosione dell'accoglienza come sistema di supporto e tutela rivolto ai migranti. L'approccio securitario ha prevalso su quello umanitario e la “compassione” ha ceduto il passo a una sempre più esplicita istituzionalizzazione del razzismo, validato con forza di legge. Qualcuno ha già annunciato la “fine dell'accoglienza” (Reggente 2019), che chiaramente non coincide con la fine dei campi, ma con l'intensificazione della loro logica contenitiva e disciplinare. A partire dalla criminalizzazione delle ONG³, la missione di “salvare le vite” non riguarda più tanto i processi di vittimizzazione e controllo dei migranti che abbiamo conosciuto finora. Nel discorso pubblico italiano, sempre più spesso “salvare le vite” significa salvarle dalla morte in mare: quindi, ancor più, non farle partire, con delega diretta alle autorità libiche. Solo qualche anno fa, tuttavia, era stata l'ecatombe del naufragio del 3 ottobre 2013 al largo di Lampedusa, a generare “la parata militare-umanitaria” *Mare Nostrum* (Perugini 2013), promossa dal governo delle larghe intese a guida Gianni Letta, che ricordiamo in posizione orante davanti alle centinaia di bare numerate, morti anonime che in quell'occasione si erano presentate in modo così massiccio, a bussare alle porte dell'Europa.

È stato poi il governo di Paolo Gentiloni, con l'allora Ministro degli Interni Minniti, a promuovere con forza l'esternalizzazione del controllo delle frontiere, attraverso un accordo con la Libia⁴ che ebbe immediata ed effettiva incidenza sulla diminuzione degli sbarchi sulle coste italiane a partire dal febbraio 2017⁵. Nonostante il Ministro leghista si sforzi oggi di appropriarsi di questo “merito”, le diverse forze politiche italiane sembrano trovarsi concordi su un punto: il dispositivo militare-umanitario si fonda sulla “segretezza pubblica”, volta a silenziare il *terrore* come particolare modalità di gestione dei migranti in Libia, così trattenuti dentro un sistema fatto di detenzione, corruzione, lavoro forzato, tortura e stupro sistematico⁶. Le recenti politiche italiane sull'accoglienza, e il progetto sociale e politico che esse racchiudono, rafforzano ancor di più il valore di ciò che Michael Taussig ha definito come la più importante forma di conoscenza sociale, quella centrata sul «sapere quel che non bisogna sapere» («*to know what not to know*») (Taussig 1999). Da questo silenzio passa l'istituzionalizzazione del razzismo: dal reato di clandestinità

³ Si veda il “Codice di condotta per le ONG impegnate nelle operazioni di salvataggio dei migranti in mare”, presentato dal Ministro Minniti alla Commissione europea con l'appoggio di Francia e Germania: http://www.interno.gov.it/sites/default/files/codice_condotta_ong.pdf (consultato il 6/3/2019).

⁴ “*Memorandum d'intesa sulla cooperazione nel campo dello sviluppo, del contrasto all'immigrazione illegale, al traffico di esseri umani, al contrabbando e sul rafforzamento della sicurezza delle frontiere tra lo Stato della Libia e la Repubblica Italiana*”, firmato a Roma il 2 febbraio 2017 dal Presidente del Consiglio dei Ministri Paolo Gentiloni e da Fayed Mustafa Al-Serraj, Capo del Governo di riconciliazione nazionale dello Stato libico.

⁵ Ad agosto 2017 si registrava una flessione dell'85% rispetto all'agosto 2016. Si veda il cruscotto statistico giornaliero, disponibile sul sito del Ministero degli Interni italiano, e commentato anche con sarcasmo dai giornali italiani, come nell'articolo *Migranti, i numeri veri degli sbarchi in Italia (non c'è alcuna invasione)*, “Il Sole 24 Ore”, 18/06/2018.

⁶ Insieme agli accordi fra Italia e Libia, è importante ricordare l'accordo fra UE e Turchia sancito nel marzo 2016 con affine missione di delega sul controllo dei migranti. Per la rotta balcanica, che ha segnato innumerevoli morti, ci hanno pensato gli altri Paesi, come Grecia, Macedonia, Serbia, Ungheria, dove l'esperienza del carcere ha caratterizzato il viaggio di molti migranti.

alla richiesta di asilo come unica modalità di regolarizzazione, combinata al dispositivo dell'espulsione⁷; dalla distinzione fra “veri” e “falsi” rifugiati alla meritocrazia come base di accesso ai diritti di cittadinanza, sistematizzata dal Decreto “Salvini”⁸, che oggi è legge di Stato⁹.

Il variegato mondo dell'accoglienza, che si era generato attorno alle logiche umanitarie emergenziali, è stato investito da questi cambiamenti. Al contempo, la sua diversificazione socio-territoriale, che comprende l'appalto del servizio ad associazioni e cooperative sociali di lunga esperienza, tanto quanto ad albergatori salvati in questo modo dalla crisi, ha prodotto anche la riorganizzazione dei singoli posizionamenti. In seguito all'approvazione del Decreto “Minniti-Orlando”¹⁰, forte dissenso è stato espresso contro l'applicazione della disposizione che trasforma gli operatori dell'accoglienza in “pubblici ufficiali”, chiamati a svolgere funzioni — come le notifiche delle decisioni da parte delle Commissioni territoriali — che prima risultavano di competenza esclusiva delle Questure¹¹. In seguito all'approvazione del Decreto “Salvini” nell'ottobre 2018, EuropAsilo lancia la campagna “Diritti Non Privilegi”, a cui aderiscono decine di realtà operanti nell'accoglienza, mentre si moltiplicano le manifestazioni di piazza. In alcuni progetti di accoglienza si organizzano incontri di informazione legale e dibattito coinvolgendo i migranti ospiti nei centri. Dai centri, dunque, inizia un confronto fra operatori e migranti che diventa quotidiano e cresce col crescere della consapevolezza di ognuno/a, portando anche alla partecipazione condivisa alle mobilitazioni pubbliche¹².

È contro la conversione del proprio ruolo in quello di “poliziotti” che in Italia nel 2017 cominciano a nascere anche le assemblee indipendenti di lavoratori e lavoratrici dell'accoglienza. Accanto alle trasformazioni del lavoro dell'accoglienza, che spingono a riflettere sulle possibili forme di sindacalizzazione degli operatori sociali, le assemblee

⁷ La combinazione di asilo ed espulsione trova compimento, all'interno dell'area Schengen, attraverso il Regolamento di Dublino, che obbliga i migranti a presentare domanda d'asilo nel primo Paese in cui fanno ingresso. Il controllo biometrico, attraverso il rilascio delle impronte digitali, dovrebbe garantire il funzionamento di questo meccanismo. Si è creata così la categoria dei “dublinati”, migranti espulsi da Paesi europei che vengono forzatamente ricondotti al Paese di primo arrivo, fra cui l'Italia. Su queste “deportazioni” interne allo spazio europeo si veda Grassi, Parolari, Spertini 2016.

⁸ Decreto-legge 4 ottobre 2018, n. 113 “Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica, nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'Interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e la destinazione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata” (*Gazzetta Ufficiale* n. 231, 4 ottobre 2018).

⁹ Legge n. 132/2018.

¹⁰ Decreto-legge 17 febbraio 2017, n. 13: “Disposizioni urgenti per l'accelerazione dei procedimenti in materia di protezione internazionale, nonché per il contrasto dell'immigrazione illegale” (*Gazzetta Ufficiale* n. 40, 17 febbraio 2017). Il decreto è stato poi convertito nella legge n. 46/2017.

¹¹ L'applicazione della disposizione era stata sospesa — ufficialmente per “approfondimenti tecnici” — con la Circolare del 10 agosto 2017. Con la Circolare dell'8 agosto 2018 la Commissione Nazionale per il Diritto d'Asilo, afferente al Ministero degli Interni, ha dato attuazione alla norma.

¹² Oggi tale condivisione deve essere accompagnata da una riflessione sui rischi differenziati che migranti e cittadini hanno rispetto all'esporsi pubblicamente. Il Pacchetto “Sicurezza e Immigrazione”, infatti, allarga la categoria dei reati che prevedono la revoca della domanda d'asilo, la perdita della protezione e addirittura della cittadinanza, includendo ad esempio il reato di resistenza a pubblico ufficiale. Considerando che diverse figure svolgono funzioni di pubblico ufficiale, come i controllori negli autobus e nei treni, la norma apre la strada a una discrezionalità che lascia campo libero all'istituzionalizzazione di pratiche razziste, fondate sull'autorità/autorità dei verbali. Inoltre, la norma mina chiaramente la partecipazione pubblica dei migranti, trasformandoli in corpi docili e al contempo potenzialmente meritevoli, come dimostra l'introduzione del permesso di soggiorno concesso agli “eroi” che si distinguono per atti di valore civile.

tendono ad evidenziare come il sistema di accoglienza vada analizzato in primo luogo a partire dalla relazione fra operatori/operatrici e “beneficiari”, e dalle esperienze soggettive di chi si trova implicato in questo tipo di relazione, affermando “l’irriducibilità delle persone alla norma dell’istituzione”:

Sia le e i migranti che entrano nel sistema d’accoglienza, sia le lavoratrici e i lavoratori che vi operano non sono soggetti inerti o vuoti, completamente modellabili, ma vivono ed attraversano tale istituzione con il loro carico di bisogni, aspettative, immaginari, obiettivi ed interpretazioni. [...] Adottare lenti che schiaccino le pratiche lavorative di volta in volta sulla figura dell’oppressore o del salvatore non restituisce la complessità attraverso cui questo contraddittorio dispositivo funziona¹³.

Gli operatori e le operatrici invitano quindi a uno spostamento di sguardo rispetto al discorso pubblico imperniato sulla politicizzazione dell’accoglienza: 1) si costituiscono come autori di un discorso autonomo e specifico, in quanto soggetti direttamente coinvolti, la cui posizionalità rafforza la legittimità del discorso stesso; 2) identificano la relazionalità che attraversa i centri di accoglienza come interconnessione costitutiva di soggettività, che proprio attraverso questa interconnessione si vengono a formare, sfidando le dicotomie su cui la rappresentazione dell’accoglienza si fonda; 3) si riposizionano come lavoratrici e lavoratori, interrogando la relazione con l’entità datoriale a partire dalle istanze specifiche prodotte dal loro posizionamento all’interno delle gerarchie istituzionali e lavorative.

Nel futuro che è già qui, il Decreto Salvini contribuisce a inasprire il lavoro degli operatori, prevedendo un taglio netto dei finanziamenti ai progetti di accoglienza, con la conseguente diminuzione delle ore di copertura delle strutture, l’eliminazione dei corsi di italiano e degli accompagnamenti sanitari, ed una drastica riduzione del supporto legale ai migranti. A partire dalla “fine dell’accoglienza” e dall’orizzonte vicino dei licenziamenti per migliaia di giovani italiani, le assemblee delle operatrici e degli operatori hanno sempre più avvicinato il lavoro politico, centrato sulla critica delle politiche migratorie e sull’antirazzismo, al lavoro sindacale, con l’obiettivo di ridefinire le condizioni lavorative e contrattuali dell’intera categoria degli operatori sociali. È in questa direzione che il tema delle migrazioni incontra quello del lavoro, un nesso più sovente interpretato come “guerra fra poveri” che alimenta le correnti populiste, un nesso che rimane pressoché assente nella critica antropologica sui “campi”.

In questo processo ancora in corso, e dagli esiti comunque incerti, mentre le politiche dell’accoglienza deviano verso un sistema esclusivamente centrato sul contenimento e il controllo, le pratiche dell’accoglienza si ricompongono e le soggettività si moltiplicano per opposizione, disgiunzione e differenziazione rispetto al sistema. «In che modo il discorso può e deve dispiegare le sue forze nella sfera della politica e intensificarsi nel processo di rovesciamento dell’ordine stabilito?» — si chiedeva Michel Foucault in quella che è stata poi rinominata una *Introduzione alla vita non-fascista* (Foucault 1977). Il dibattito degli antropologi, preso fra “rigetto” e “collaborazione”, risulta ormai inattuale, se confrontato con la “fine dell’accoglienza”. Nello scivolamento dal *politically correct* del dispositivo militare-umanitario, ad un vero e proprio razzismo di Stato, l’antropologia è ancor più chiamata a promuovere l’esercizio della critica: una critica che faccia del lavoro intellettuale una modalità attiva e responsabile di connessione con il

¹³ Cit. da “Genealogia di un’assemblea”, documento interno di ALAB (Assemblea delle Lavoratrici e dei Lavoratori dell’Accoglienza Bologna).

mondo, capace di riconoscerne non solo i rischi, ma pure le forze vitali, gli esiti inaspettati e le possibilità future.

Bibliografia

Bolotta, G. «Innocence», in *Humanitarianism: keywords*. A. De Lauri (ed.). Leiden. Brill, *forthcoming*.

Castellano, V. 2017. “We only have rights over operators”. La riappropriazione del “regime di sospetto” da parte dei richiedenti asilo in un centro di prima accoglienza. *Antropologia Pubblica*, 3 (1): 51-73.

Cutolo, A. 2017. Collaborare o rigettare? L’arcipelago dell’accoglienza e il “mestiere dell’antropologo”. Dibattito. *Antropologia Pubblica*, 3 (1): 201-207.

Fassin, D. (ed.). 2017. *If Truth Be Told: The Politics of Public Ethnography*. Durham & London. Duke University Press.

Foucault, M. 1977. «Preface», in *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. G. Deleuze, F. Guattari. New York. Viking Press: xi-xiv.

Grassi, P., Parolari, C., Spertini, M. 2016. *L’Europa deporta. Richiedenti asilo nella rete del Regolamento di Dublino*. Verona. Ombre Corte.

Mencacci E., Spada S. 2017. Andare oltre. Per un’antropologia pubblica dell’accoglienza dei richiedenti protezione internazionale. *Antropologia Pubblica*, 3(1): 169-191.

Perugini, N. 2013. Tutto il resto è destra. In *Lavoro Culturale* <http://www.lavoroculturale.org/mare-nostrum> (consultato il 6/03/2019).

Pinelli, B. 2013. Silenzio dello Stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell’asilo politico e nella sua assenza. *Antropologia*, 15: 85-108.

Raimondi, F., Ricciardi, M. 2004 (ed.) *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, Roma. DeriveApprodi: 5-21.

Reggente, S. 2019. La fine dell’accoglienza. *Gli Asini*, n. 61 (marzo): 4-7.

Saitta, P. 2017. Collaborare o rigettare? L’arcipelago dell’accoglienza e il “mestiere dell’antropologo”. Dibattito. *Antropologia Pubblica*, 3 (1): 195-201.

Sbriccoli, T. 2017. Discipline al lavoro. Sull’ambiguità del ruolo dell’antropologo nell’accoglienza italiana. *Antropologia Pubblica*, 3(1): 149-167.

Taussig, M. 1999. *Defacement: Public Secret and the Labor of the Negative*. Stanford CA. Stanford University Press.

Intervista

Conversazione con Umberto Pellecchia

Bruno Riccio,
Università di Bologna
Selenia Marabello,
Università di Bologna

Questo testo¹ è solo una tappa di un dibattito già avviato tra gli interlocutori di questa conversazione. Dibattito talvolta serrato - se pur a distanza - che si è articolato in progetti editoriali condivisi² o in forme più ampie di dialogo come i convegni SIAA³ o i seminari, dedicati al ruolo dell'antropologia nella cooperazione internazionale e promozione della salute⁴, organizzati dal Centro di Ricerca MODI⁵ e dal Laboratorio di Antropologia Applicata⁶ dell'Università di Bologna.

La scelta di interrogare il percorso professionale di Umberto Pellecchia che, al momento in cui è stata realizzata l'intervista, ricopriva il ruolo di Senior Researcher presso l'Unità di Ricerca operativa di *Medecins Sans Frontieres* (MSF) Bruxelles mirava a rileggere, in filigrana, processi più ampi di definizione e caratterizzazione della ricerca antropologica in contesti organizzativi extra accademici con l'intento di contribuire a un dibattito pubblico connesso ai processi migratori e alla salute.

Umberto Pellecchia, dopo aver conseguito il dottorato di ricerca in antropologia presso l'Università di Siena, ha lavorato all'interno di *Medecins Sans Frontieres* come ricercatore e coordinatore di progetti su migrazioni e rifugiati dal 2012 al 2018. Attualmente lavora, con medesime mansioni, per *Greenpeace Belgium* e collabora con l'*Advocacy Unit di Medecins Sans Frontieres* come ricercatore.

Bruno Riccio e Selenia Marabello: Riflettendo sulla tua esperienza di antropologo fuori dall'accademia, ti chiediamo di raccontarci come si è articolato il tuo percorso

¹ Intervista del 26 giugno 2018. L'intervista audio-registrata è stata integralmente trascritta e rielaborata, a distanza, dagli autori.

² Si fa qui riferimento al volume curato da Selenia Marabello e Umberto Pellecchia, 2017. *Capitali Migratori e Forme del potere. Sei studi sulle migrazioni ghanesi contemporanee*. Roma. CISU.

³ III Convegno Nazionale SIAA "Antropologia Applicata e Approccio Interdisciplinare", Workshop coordinato da Ivo Quaranta e Marco Armellini *Antropologia e Contesti Sanitari*, 18 Dicembre 2018.

⁴ Il seminario dal titolo: *Promozione della salute, migrazione forzata e antropologia: l'esperienza di Medecins Sans Frontieres*, tenuto da Umberto Pellecchia (relatore) e Selenia Marabello (discussant), 2 dicembre 2015.

⁵ Centro di Ricerca MODI (Mobilità, Diversità e Inclusione Sociale): <https://centri.unibo.it/mobilita-diversita-inclusione-sociale-edu/it/agenda/laboratorio-permanente-di-antropologia-applicata>

⁶ Il laboratorio, attivo dal 2014, è coordinato da Bruno Riccio, Federica Tarabusi e Selenia Marabello.

professionale. In che modo credi che il sapere antropologico abbia contribuito a innescare processi di cambiamento o a fornire “soluzioni pratiche o applicate”?

Umberto Pellicchia: La domanda che mi ponete ha implicazioni professionali ed esistenziali, scelte di vita e condizioni strutturali, elementi che è difficile distinguere. Molti percorsi intellettuali e lavorativi derivano da scelte o condizioni esistenziali, e viceversa direi. Cercherò di essere breve sugli aspetti esistenziali, anche se non sarebbe corretto separarli dalle scelte: penso che le decisioni professionali, intellettuali e anche politiche, in un modo o in un altro siano immerse in una dimensione personale che non dovrebbe essere messa in secondo piano. Soprattutto per i ricercatori della mia generazione, che hanno vissuto in pieno il periodo di transizione delle riforme universitarie, del precariato sul lavoro — incluso quello intellettuale —, delle ambigue promesse di carriera degli insegnamenti a contratto. Dopo il dottorato, mi sono trovato a insegnare in università per circa un anno; un’esperienza estremamente importante. Tuttavia era evidente per una persona della mia estrazione sociale, che non avrei potuto continuare con brevi contratti, pagati con cifre irrisorie, al cospetto di una responsabilità importante come quella del trasmettere sapere. In un certo senso, nonostante la mia genuina passione intellettuale, mi sono reso conto che per continuare a fare ricerca avrei dovuto possedere un capitale economico che mi avrebbe potuto permettere di andare avanti con insegnamenti a contratto sperando, dopo chissà quanti anni, in un concorso per di più dall’esito non scontato. Per ironia della sorte — o forse no, chissà — l’insegnamento di Antropologia Politica che ho condotto presso l’Università di Siena aveva come oggetto i movimenti politici dei giovani nel continente africano. Era l’epoca delle Primavere arabe, dei giovani egiziani che conquistavano Tahrir Square al suono di *Bread, dignity and freedom*. Osservare etnograficamente quelle dinamiche, leggere e discutere con i miei studenti — di poco più giovani di me — mi ha fatto riflettere molto. Ho iniziato a pensare al senso del fare ricerca, alle forme sociali e politiche della conoscenza critica dell’antropologia, al suo “perchè” storico ma anche, come dicevo, esistenziale. Al bisogno di trovare un’occupazione meno precaria di quella universitaria, si è quindi aggiunta una necessità intellettuale e pratica di trasferire la conoscenza nella quotidianità e, viceversa, di essere alimentato intellettualmente dalle “cose”. Ieri, come oggi, una breve ma intensa frase di Pier Giorgio Solinas mi guidava: l’antropologo è un produttore di conoscenze. Mi auguro che lui si riconosca ancora in questo — io sicuramente — e sento che la conoscenza che come antropologo produco, attraverso vari luoghi del sapere e non solo l’accademia. Se da un lato, foucaultianamente, è necessario pensare in maniera critica che i luoghi dei saperi sono diffusi — università, governi, ministeri, istituti intergovernativi, *think tanks* —, dall’altro è anche interessante dare cittadinanza a quei luoghi del sapere meno ovvi, ma che tuttavia “producono” conoscenza storica e trasformazione — penso ai movimenti politici, alle associazioni dal basso, alle organizzazioni non-governative e, perchè no, alle piazze come Tahrir. In tal senso, come antropologo, perchè non pensarsi come produttore di conoscenza anche in quei luoghi? Ne consegue che per me è strutturale pensare criticamente a ciò che osservo. Anche questo deriva dai miei studi: l’antropologia politica, lo studio delle società africane, la base filosofica dell’antropologia. Potremmo parlare per ore del senso critico dell’antropologia, ma forse non è questo il luogo, e ammetto che forse non sono poi del tutto aggiornato teoricamente. Dico solo che per quanto mi riguarda pensare criticamente significa osservare tutte le angolazioni di un evento sociale, senza adeguarsi a quella

più lampante che spesso è quella che il potere fornisce. Significa interrogarsi, analizzare e dare dignità alle voci meno rumorose di un gruppo sociale, decriptare le logiche istituzionali, osservare come la violenza del potere si estenda nelle relazioni sociali in forme e modi diversi. L'etnografia, in questo senso, è uno strumento incredibilmente interessante.

Tuttavia, come dicevo, nel mio percorso ho voluto trasferire tutto questo nello spazio sociale più esteso. Mettermi alla prova e proporre l'antropologia come possibilità di cambiamento. Provare a pensare l'antropologo come agente di cambiamento. Ora, se questo abbia portato a produrre "soluzioni", come è evocato nella vostra domanda, non so... La mia reazione a questo termine è che personalmente, come antropologo fuori dall'accademia, non produco soluzioni tanto nel senso di "si fa così". Piuttosto, in primo luogo, mi sento libero di entrare nel campo e agire, senza adagiarmi su un distaccato "dovreste fare così". Proporre relazioni — mettere in relazione —, dare chiavi di lettura, agire con un *mind-set*..., tutto questo è fornire soluzioni a mio parere. Rimane la questione del "fare", ovvero di mettere nel mondo queste cose. Ciò implica una volontà personale di prendere decisioni (e quindi responsabilità), di essere flessibile nel dialogare con altri saperi — che non necessariamente sono meno critici di quello antropologico —, di accettare altri linguaggi e, se mi permettete, di non perdersi nel *twist* dell'essere critico per il puro obiettivo di esserlo, poichè questo rischia di diventare un *habitus*, una posizione. Insomma, il sapere antropologico nella mia esperienza si è configurato come un insieme di conoscenze, ma anche di procedure per osservare il mondo, di predisposizioni politico-morali. Questo insieme di cose risponde per me alla domanda del come innescare, da antropologo, processi di cambiamento.

SM: Questo modo di essere antropologo lo hai speso in un contesto particolare, quello delle organizzazioni umanitarie indipendenti, in particolare Medecins Sans Frontieres. Che margini concreti di applicazione dell'antropologia hai avuto modo di sperimentare?

UP: L'antropologia degli ultimi anni ha dato un contributo importantissimo nel leggere la dimensione dell'umanitario come aspetto gradualmente costituente di un'economia morale e politica che sorregge un preciso impianto governamentale. Ponendosi in un'ottica "dal basso", e con uno sguardo critico, antropologi ed etnologi hanno studiato da un lato come le cosiddette popolazioni *in need* si relazionavano ai vari interventi umanitari e, dall'altro, come questo concetto si è articolato in diverse forme istituzionali — dagli eserciti alle organizzazioni non governative —, configurandosi via via come ideologia giustificativa di interventi governativi, o come sfondo etico di approcci caritatevoli ai paesi afflitti da crisi, o ancora come *catchphrase* che racchiude le storiche disuguaglianze Nord-Sud e, al contempo, le disinnesca in un discorso morale. Al concetto di umanitario si agganciano le grammatiche dei linguaggi del contemporaneo: crisi, disastri, trauma. È un "campo" etnografico estremamente interessante, pulsante, vivo. Mi sono chiesto, a un certo punto, perchè non esserci? Perchè non entrarci? E perchè non farlo in quelle "province" dell'umanitario che — a mio parere — hanno senso, pur senza essere sceve da criticità. In un discorso nel 1984, in occasione di un convegno a Ginevra, Michel Foucault⁷ usa queste parole molto interessanti a mio parere:

⁷ Foucault, M. 1984. Face aux governments, les droits de l'homme. *Liberation*, 967, trad. ing.: <http://decolonizingsolidarity.blogspot.com/2011/03/foucault-on-solidarity.html>;

We must reject the division of labor so often proposed to us: individuals can get indignant and talk; governments will reflect and act. It's true that good governments appreciate the holy indignation of the governed, provided it remains lyrical. I think we need to be aware that very often it is those who govern who talk, are capable only of talking, and want only to talk. Experience shows that one can and must refuse the theatrical role of pure and simple indignation that is proposed to us. Amnesty International, Terre des Hommes, and Medecins du monde and initiatives that have created this new right — that of private individuals to effectively intervene in the sphere of international policy and strategy. The will of individuals must make a place for itself in a reality of which governments have attempted to reserve a monopoly for themselves, that monopoly which we need to wrest from them little by little and day by day.

Qui parla di altre organizzazioni, ma in un certo senso il punto può essere esteso anche a Medici Senza Frontiere (MSF). Certamente, le organizzazioni non governative sono molto cambiate dagli anni '70 e '80: complessi processi di burocratizzazione, di *fund raising* e management hanno influenzato, e continuano a farlo, sia i mandati che le visioni. Anche il mondo è cambiato indubbiamente. Il senso di lottare per i diritti umani o per principi universali è stato largamente problematizzato. L'impatto — se posso usare questo termine — del lavoro umanitario ha mostrato di essere costantemente a rischio di riprodurre meccanismi di potere diseguale, non ultimo di essere un tassello ulteriore di una mentalità coloniale che perdura inesorabile. E la logica del “salvare delle vite umane” appare sicuramente ambigua anche nella pratica, senza dover arrivare per forza a interrogarsi sulla nozione di “vita” stessa, come fanno molti critici dell'umanitario a partire dalle riflessioni di Giorgio Agamben. Per gli stessi operatori umanitari, il loro lavoro è un costante processo di problematicità e di equilibri precari. Un medico occidentale, formato alla scuola biomedico-cartesiana, a cui è stato impedito dalle accademie occidentali di riflettere in termini politici sul suo lavoro, si ritrova in Sudan del Sud, in un campo rifugiati di 60.000 persone, senza alcuna strumentazione tecnologica e distante centinaia di chilometri da un ospedale. Egli o ella deve contare sulle sue forze, sul suo *team*, su una relazione col paziente che è centralissima. Deve rendersi conto che il suo operare su quel “corpo” fa parte di una narrazione più ampia, costituita da rapporti di forza che usano proprio quel corpo per esistere. Beh... nella mia esperienza di lavoro con questi medici, posso solo affermare che il loro lavoro non è per niente ingenuamente imbevuto di un fare caritatevole fine a se stesso. Al contrario, è consapevole. È intenzionato a fare di quel “salvataggio di una vita” una denuncia per le ingiustizie che hanno portato quella vita a essere in pericolo.

Io credo che molti lavori antropologici, che hanno cercato di decostruire l'umanitario, abbiano sottovalutato il potenziale motivazionale di chi decide di lavorare per un'organizzazione di questo tipo. Piuttosto che essere semplicemente soggiogato a una logica “morale”, chi lavora nell'umanitario è partecipe di un'esperienza complessissima e antropologicamente forte. Se ne è accorta Liisa Malkki⁸ nel suo *The Need to Help* del 2015 dove problematizza questo aspetto e, facendolo, lo mette in gioco. E ne è cosciente anche un “ex umanitario”, e ora tra i maggiori antropologi contemporanei, come Didier Fassin che nelle sue riflessioni — anche su MSF — rispettosamente pone le questioni che si pongono anche gli umanitari stessi. Meno interessante mi sembra invece il lavoro di Peter

⁸ Malkki, L. 2015. *The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism*. Durham. Duke University Press.

Redfield⁹ *Life in Crisis. The Ethical journey of MSF*, dove a tratti c'è una rappresentazione un po' macchiettistica del lavoro umanitario — e io vivendolo dall'interno lo posso confermare. Redfield si pone in quel lavoro con un approccio critico *tout court*, per la serie “c'è del marcio in MSF”¹⁰. Così facendo, però, perde di vista le persone e, dal mio punto di vista, perde di vista anche l'imperativo etnografico di osservare le cose dal punto di vista del “nativo”, sospendendo giudizi etnocentrici. A tratti Redfield si ferma al mito della figura “dell'eroe” (il salvatore di vite, il testimone delle tragedie) che sembrerebbe costituire l'essenza della “persona” o dell'*habitus* dell'umanitario. Tuttavia, una etnografia più approfondita avrebbe permesso di vedere come tale figura in realtà sia una narrazione il più delle volte contestata dagli operatori umanitari stessi, e anzi in realtà piuttosto fuori moda ormai. Anche il rischio della tecnicizzazione dell'umanitario — che Redfield vede nell'*advocacy* ad esempio — non è davvero una novità per quel complesso sistema sociale che è l'umanitario stesso, dove la “tecnica” viene smussata dalla motivazione a fare quel determinato mestiere. Insomma, il pericolo che vedo nel leggere alcune produzioni antropologiche sull'umanitario è che esse semplifichino parecchio, piuttosto che aprirsi alla complessità, come dovrebbe a mio parere fare un etnografo. Un altro rischio è di percepire gli attori umanitari (i “nativi” di questo mondo) come degli ingenui mossi da pulsioni etiche inconsapevoli se non ingenuamente magiche, che l'antropologo illuminista decostruisce mettendole in relazione con un orizzonte storico-culturale di cui essi non sarebbero già consapevoli.

Ecco, in quest'orizzonte, io come antropologo mi sono posizionato in MSF come persona tra le persone. Prima di arrivare alla posizione che occupo ora — *Senior researcher* presso l'Unità di Ricerca operativa di MSF Bruxelles — ho occupato varie posizioni, anche di coordinamento e management. Credo che il comune denominatore antropologico che ho praticato in tutte queste posizioni sia stato uno specifico *mind-set*, un modo di vedere le cose, e quindi di narrarle e prenderne parte. Sia nelle situazioni in cui ho lavorato come antropologo in senso stretto, sia in quelle in cui dovevo coordinare un *team* di persone, penso che la particolarità che caratterizza la nostra professione sia sempre venuta fuori. A volte come competenze specifiche. Per farvi un esempio, nel 2014 ho preso parte all'intervento di MSF in Liberia durante il drammatico *outbreak* di Ebola. Era il momento del picco dell'epidemia, con già decine di morti e un caos organizzativo da parte delle istituzioni preposte alla tutela — Governo, Organizzazione Mondiale della Salute — davvero incredibile. L'approccio di allora era tra quelli più drastici contemplati nelle emergenze di salute pubblica: quarantena forzata, eliminazione coatta dei cadaveri, sospensione delle libertà individuali. L'Ebola era descritto come un “nemico” da combattere. In un paese come la Liberia, in una fase di lento e delicato ricovero post- guerra civile, tale messaggio diffuso dallo stato verso la popolazione non era evidentemente tra i più efficaci. E, in effetti, la popolazione ha reagito di contraccolpo, con episodi di disobbedienza civile organizzata così come attraverso i linguaggi interpretativi del complottismo o della stregoneria. In quel contesto, sono stato chiamato come antropologo a fornire delle indicazioni su come meglio adattare la strategia medico-emergenziale di MSF alle dinamiche comunitarie.

⁹ Redfield, P. 2013. *Life in Crisis. The Ethical Journey of Doctors Without Borders*. Oakland. University of California Press.

¹⁰ Dopo l'epidemia di Ebola in Africa occidentale i lavori di Redfield su MSF sono parzialmente più indulgenti (per così dire) e, in questo senso, forse più utili alla conoscenza di un fenomeno.

Poca letteratura a quel tempo esisteva sull’Ebola da un punto di vista antropologico anche se, invece, vi era già molto sulle epidemie. Ho allora pensato di adottare il mio bagaglio di conoscenze metodologico-interpretative per tentare di rispondere a quella domanda. In estrema sintesi, ho proposto in primo luogo una lettura “politica” delle dinamiche comunitarie in risposta alla diffusione del virus, individuando le cause dei “comportamenti scorretti” (*sic!*) della popolazione più che pratiche culturali (come mangiare la carne di pipistrello o praticare funerali), e osservando i rapporti di forza attivati dalle istituzioni — qui compresa anche la stessa MSF che all’inizio dell’epidemia si è trovata a mettere in piedi una strategia di piena emergenza, con tutti i protocolli conseguenti. Ho quindi interpretato le dinamiche culturali come forme di resistenza, o forme ambiziose (e pertanto interessanti) di auto-protezione dal virus. In secondo luogo, ho osservato il mondo con gli occhi della gente, più che con quelli dell’operatore umanitario. E, in tal senso, proporre una lettura simbolica della risposta epidemica. Cosa vuol dire in pratica, lo offre un esempio. Il centro di trattamento per l’Ebola impiantato da MSF a Monrovia è stato costruito di fretta e si componeva sostanzialmente di grosse tende e ospedali da campo. Il tutto era circondato da un alto muro grigio che, di fatto, impediva di vedere cosa succedeva all’interno. Le ambulanze con i malati o i sospetti entravano da un cancello sulla sinistra, ne uscivano vuote da un altro sulla destra. Nel mezzo, l’unica cosa che si poteva osservare dall’esterno era il fumo nero che usciva da una ciminiera, il cui edificio sottostante era mascherato dal muro. Che cosa succede lì dentro? Entrano corpi ed esce fumo¹¹. Questo era quello che le comunità attorno al centro di trattamento osservava quotidianamente. Questo fatto lampante — è diventato tale solo grazie ad un lavoro di analisi ed esplicitazione, allora non lo era per niente — ha stravolto la percezione del comportamento delle comunità e dei motivi della loro mancanza di fiducia verso le organizzazioni “umanitarie”. Il fumo nero (insieme ad altri elementi che ora tralascio per mancanza di spazio) come solo fattore “visibile” della risposta all’epidemia, ha dato senso alle parole degli intervistati «preferisco morire in casa che da voi», «siete voi bianchi a portare l’epidemia», «nella clinica di MSF si muore», e così via. Un *clac* antropologico che permette di interpretare e capire, elaborare ed agire. Se una risposta sanitaria — anche in casi di estrema crisi — vuole funzionare, essa deve essere inclusiva, aperta e dare cittadinanza al linguaggio medico così come a quello popolare. L’adattamento della strategia medica ha previsto successivamente una apertura del centro di trattamento alle comunità, con l’organizzazione di visite in cui si spiegava il funzionamento del processo di presa in carico dei pazienti. Un team di MSF — specificamente dedicato — si muoveva quotidianamente tra i quartieri per parlare con la gente, spiegare e ascoltare. In terzo luogo, ho pensato di mettere in connessione alcuni argomenti “classici” dell’antropologia africanista con le possibili forme di cura. La conoscenza delle forme della parentela, ad esempio, è stata molto utile a elaborare una strategia di *contacts tracing* operata dai colleghi epidemiologici. Questa è sostanzialmente un tracciamento degli individui che sono entrati in contatto con la persona infetta i quali, a loro volta, possono essere stati potenzialmente esposti al virus. Ora, se molti di questi contatti possono essere erratici o

¹¹ L’edificio dalla cui ciminiera usciva il fumo era un inceneritore per materiali sanitari infetti — guanti, vestiti, ecc. — che dovevano essere bruciati immediatamente in mancanza di un procedimento alternativo, infattibile per mancanza di tempo e logistica. I timori della comunità erano dovuti anche al fatto che il governo liberiano aveva imposto la cremazione forzata dei cadaveri, in un luogo diverso dal centro di trattamento MSF provocando nella popolazione rabbia e frustrazione. Non sono mancati riferimenti ai forni crematori nazisti e, indubbiamente, l’immagine descritta evoca tristemente tale riferimento storico.

casuali, altri sono più prevedibili: ad esempio la partecipazione a eventi tipici della vita comunitaria, come funerali o matrimoni, o altro ancora, che aumentano il rischio di entrare in contatto con il virus. La partecipazione a questi eventi è spesso regolata da complesse regole di parentela. Conoscendole, si può elaborare una strategia di tracciamento meno *random*, e più affine alla “razionalità” locale. Questa connessione viene elaborata in modo magistrale da Paul Richards — autore di *Fighting for the Rain Forest* — e dal suo *team* di ricercatori in un interessantissimo articolo¹² sulla Sierra Leone, scritto durante il periodo dell’epidemia.

BR: Quello che descrivi è molto interessante. Hai parlato di coordinamento, management... e queste non sono competenze direttamente legate all’antropologia, come il fare antropologico ha orientato questi diversi ruoli organizzativi?

UP: Ciò che ho appena descritto come esempio, parla del ruolo di antropologo che ho rivestito all’interno di MSF, ed è qualcosa di immediata comprensione. Forse meno ovvio è, in effetti, capire come l’antropologia sia entrata in altri ruoli che ho ricoperto, come ad esempio quelli di coordinamento e *management*. Per vari anni ho lavorato in progetti sulla migrazione e sui rifugiati, sia come ricercatore che come *Project coordinator*. Quest’ultima figura, in MSF, ha la responsabilità di un *team* e delle operazioni di MSF in una specifica regione del paese dove l’organizzazione opera. Il coordinatore deve avere competenze generali varie — risorse umane, logistiche, amministrative, strategiche — e guidare la visione di un *team* multidisciplinare. In più, è responsabile della sicurezza del *team* e dell’organizzazione nello specifico territorio. Intrattiene relazioni con le autorità, sviluppa *network* e rappresenta MSF. Le competenze più tecniche — come quelle mediche — sono evidentemente affidate al personale specializzato. Ma è sul ruolo strategico e relazionale che il coordinatore agisce. Ora, questo mestiere si può fare in vari modi. Si può, ad esempio, seguire alla lettera gli insegnamenti dei corsi di *leadership* o di *project management*. Oppure, si può contare sul proprio “ego” di personalità estroversa che “naturalmente” guida persone e azioni. O ancora, sfortunatamente, si può essere un autoritario che crede in una rigida gerarchia. Al di là delle caricature, ciò che voglio dire è che lavorare con un *team* di persone diverse al fine di perseguire un obiettivo — quello che io definisco un *progetto* — prevede delle qualità diversificate. A mio parere l’antropologia rientra in queste qualità su due livelli fondamentali. Il primo, l’essere abituati a dialogare con le differenze — culturali, sociali, simboliche — permette all’antropologo di mettere in relazione le competenze diverse che compongono un *team*. È un’alchimia molto difficile, ma quando riesce, è davvero potente. In secondo luogo, l’antropologia propone sfide continue ponendo questioni e stimolando riflessioni. Questo permette di procedere in un progetto con un pensiero strategico, processuale, plastico.

Un esempio del primo caso lo ritrovo nella mia esperienza di lavoro con migranti e richiedenti asilo con esperienze di violenza e tortura. Ho lavorato in tre diversi progetti — due in Egitto e uno a Roma — su queste questioni, anche come ricercatore. MSF ha da poco ultimato uno studio — per ora solo interno, ma forse presto destinato anche a una pubblicazione — di analisi della metodologia di cura adottata nella clinica per vittime di tortura di Roma. Lo studio è stato affidato ad un antropologo che ha condotto

¹² Richards P., Amara J., Ferme M.C., Kamara P., Mokuwa E., Sheriff A.I. et al. 2015. Social Pathways for Ebola Virus Disease in Rural Sierra Leone, and Some Implications for Containment. *PLOS Neglected Tropical Disease* 9, 4: 1-15.

la ricerca sul campo. Io ho curato il coordinamento scientifico e l'impostazione generale della ricerca, in collaborazione con il coordinatore della clinica, un medico dalla lunga esperienza in MSF. Insieme a lui la sfida è stata di portare l'analisi antropologica della violenza in un contesto di cura, utilizzando il punto di vista antropologico come una componente essenziale della pratica terapeutica. Evidentemente questo non è una novità né per l'antropologia, né per l'approccio alle vittime di tortura. Tuttavia, la novità sta nel fatto che questa "operazione", sia intellettuale che pratica, è stata fatta nel contesto di una organizzazione umanitaria abituata, per così dire, all'emergenza. Ciò che rilevo di assolutamente interessante è stata la possibilità di far dialogare visioni della violenza — e *sulla* violenza — diverse: psicologi, psichiatri, medici, antropologi, pazienti. Tutti attori portatori delle loro verità, scientifiche e/o umane, e vedere come all'unisono esse possano essere indirizzate in una pratica terapeutica innovativa.

Un esempio del secondo aspetto lo ritrovo nello stimolo antropologico — critico-politico — che tento di portare quando MSF fa *advocacy* per la questione migratoria. Come per molte organizzazioni internazionali, l'azione politica di MSF non è mai esplicita o evidente — se non in casi circoscritti. Essa si svolge attraverso azioni di *lobby*, o di comunicazione, di mobilitazione dei membri o nelle scelte strategiche da operare (il posizionamento). MSF non è certamente un partito né un'organizzazione politica. Essa è un'organizzazione medico-umanitaria ed è fondamentale discutere all'interno di queste coordinate di riferimento. In queste premesse, l'*advocacy* è un insieme di pratiche finalizzate a produrre un cambiamento. Essa si può rivolgere a governi o istituzioni adibite a specifiche politiche — come il Ministero della Salute o l'Organizzazione Mondiale della Sanità — o ad altre organizzazioni o enti. Nella maggior parte dei casi una strategia di *advocacy* si basa su dei dati, dei report, o delle ricerche. Altrettanto spesso all'*advocacy* si accompagna il *témoignage*: la testimonianza/denuncia di un evento o una dinamica che si rivolgerebbe a un pubblico generale. Redfield ha ben analizzato il ruolo della *témoignage* in MSF, rilevando come questa possa essere intesa come un certo tipo di sapere, che possiede un afflato morale, e si basa su elementi tecnici ovvero i dati epistemologici. Ora, riportando tutto questo nel contesto delle migrazioni, la questione è evidentemente quale tipo di narrazione sul migrante si va a produrre. E il rischio che una organizzazione medico-umanitaria può correre è di restituire una immagine vittimistica del migrante e di ridurre l'esperienza migratoria a meri bisogni sanitari. Analizzando le pratiche di *advocacy* e la produzione di "saperi" sulla migrazione di MSF negli ultimi anni, mi sentirei di affermare che questi rischi sono sicuramente stati corsi, ma mai in realtà completamente. Anzi, a livello internazionale MSF si è posto come un attore che a partire dalla sua identità medico-umanitaria ha posto la questione delle migrazioni nel Mediterraneo (e oltre) su un piano giuridico-politico. Una visione comprensiva del fenomeno, che è diventata una presa di posizione anche forte — si pensi alla denuncia del trattato UE-Turchia o alla tempesta scatenata intorno alla cessazione delle operazioni di soccorso in mare nel Mediterraneo. Non mi dilungo sui dettagli di questi eventi che ho vissuto in prima persona. Per il fine di questa intervista, voglio soltanto dire che lavorando come coordinatore di alcune operazioni di MSF sui migranti — sono stato in Egitto tra il 2016 e 2017, lavorando nei centri di detenzione dove migranti in transito venivano detenuti — e ricercatore per progetti di *advocacy*, l'antropologia mi ha consentito di dare profondità alle analisi su cui si basa sia il lavoro prettamente operativo che quello di *advocacy*. Questo portando al centro dell'attenzione il soggetto o i soggetti — i migranti

— e le dinamiche entro cui essi agiscono. In tal senso, si supera la testimonianza come semplice atto di congelamento in poche, compassionevoli parole del dramma umanitario che l'operatore sente il dovere di denunciare. Al contrario, si produce un discorso basato su un'analisi, e questo discorso diventa politico in quanto si contrappone molto spesso a quello sostenuto dalle istituzioni. Ultimamente ho completato una ricerca sulla condizione dei migranti a Bruxelles, abbandonati da un governo di destra al loro destino. La ricerca intendeva fornire delle informazioni per un report di *advocacy* per MSF. Ho lavorato intensamente con un collega, di altra formazione intellettuale, e insieme abbiamo fatto interviste, elaborato lo scritto, riflettuto. Uno degli aspetti su cui ci siamo concentrati è stato decostruire l'idea "naturalizzata" dai discorsi istituzionali che i migranti in Belgio non hanno bisogno di assistenza in quanto "in transito" (*transmigrants*), destinati per loro stessa volontà ad andare in Inghilterra. Questa narrazione de-responsabilizzava lo Stato dal prendersi in carico i bisogni sanitari e legali di queste persone scaricandone, di fatto, l'origine a una dinamica interna ai migranti stessi. Questo meccanismo ha prodotto che centinaia di persone erano costrette a vivere per strada, alla ricerca di mezzi illegali per raggiungere le loro reti amicali, familiari e/o di conoscenti, e senza alcun percorso di accesso ai diritti di asilo. L'interesse di MSF era evidentemente di consentire a queste persone di accedere a servizi sanitari — al di là delle etichette o classificazioni. Ma, al fine di perseguire questo obiettivo, ci è sembrato opportuno decostruire il concetto di migrante in transito proprio a partire da un diritto — quello alla salute — universale. E facendo questo, conseguentemente, ci siamo trovati a decostruire i meccanismi per cui tali soggetti vengono definiti "transitanti" e come questo faciliti un discorso di deterrenza nell'accoglienza dei migranti.

BR: Engelke direbbe "pensare come un antropologo", queste tue riflessioni in merito al pensare / fare antropologico le condivido pienamente.

UP: In questo senso, davvero l'antropologia è un sapere di frontiera...

BR: Che strategie adotti nella tua comunicazione, per mettere a frutto il tuo "capitale culturale" nel dialogo con le altre professioni e gli interlocutori più diversi?

UP: La comunicazione cambia in base ai ruoli assunti, talvolta attraverso la forma dei report altre volte attraverso articoli e pubblicazioni scientifiche. In generale, uno degli aspetti che ha richiesto più attenzione riguarda la comunicazione di concetti e categorie di analisi. Quello che intende un antropologo può differire da ciò che intende un altro professionista, e queste differenze costituiscono un terreno di confine interessante. Un esempio classico è il concetto di cultura. O quello di "transmigrante" che dicevo poco sopra. Ma mi vengono in mente anche quello di "salute" — cosa significa "stare bene" — o "cura". Per mesi, nel corso della ricerca sulla tortura, con un mio collega medico ci siamo confrontati sul significato di riabilitazione, trattamento e cura per soggetti con esperienza di violenze. Curare le ferite del corpo, e inserire questi soggetti in un percorso di terapia, sono sufficienti a definire una riabilitazione? Si può ri-abilitare un soggetto con tali esperienze?

Io penso che la mia sfida come antropologo è lavorare al confine tra le discipline e le professionalità. Quando diverse professionalità condividono un orizzonte politico e pratico, la comunicazione non è una barriera, ma una delle attività su cui concentrarsi operativamente ed intellettualmente.

BR e SM: Dal tuo punto di vista quali sono le competenze e gli strumenti necessari per lavorare come antropologi fuori dall'università?

UP: Potrei rispondere a questa domanda dicendo che la formazione universitaria italiana malauguratamente non fornisce una preparazione adeguata per un antropologo applicato. Molti antropologi applicati, a me sembra, sono antropologi accademici che studiano il “mondo applicato” per ragioni intellettuali o di produzione di testi. In tal senso dovrei sostenere che le competenze da sviluppare sono tecniche e metodi a cui l'antropologo non è abituato — ad esempio la progettazione, il *management*, la scrittura dei report e così via. Tuttavia, pensandoci bene, affermare che l'antropologo per lavorare dovrebbe acquisire competenze che non ha è un truismo. Non dovrebbe essere “normale”, per chi si dichiara antropologo, immergersi in un contesto e imparare ciò che non si sapeva prima? Non è, questo, parte di quel processo unico che è l'etnografia e, in ultimo, lo sviluppo della conoscenza antropologica? Per quanto mi riguarda per poter lavorare fuori dall'università l'antropologo dovrebbe sviluppare quello che sa fare: osservare, partecipare senza giudizio, riflettere criticamente, trovare senso nelle pratiche. Così cerco di fare, ovviamente prendendo del tempo per imparare cose nuove, in esse agire, e su di esse riflettere.

In altre parole, ripensando agli scambi avuti in questi anni con antropologi impegnati nelle attività di MSF mi pare di intravedere che, sempre più, vi sia una conoscenza approfondita dei dibattiti teorici ma una mancata ricerca etnografica intesa come descrizione densa di fatti, processi e posizionamenti in campo. Ricerca etnografica che, nella mia esperienza di ricerca “operazionale”, è stata spesso il grimaldello più efficace per ragionare con colleghi medici, epidemiologi e/o altre figure professionali con cui ho lavorato. Penso che la puntualità di una descrizione etnografica renda il sapere antropologico prezioso ed efficace proprio per la capacità di rendere visibili processi misconosciuti agli attori sociali implicati. Quando mi viene chiesto di supportare dei ricercatori, magari più giovani, nelle fasi di avvio delle ricerche sul campo per MSF, la mia prima indicazione è: «descrivi il combattimenti dei galli». La seconda indicazione, che per me è importante tenere sempre a mente, riguarda invece il lettore diretto del lavoro di ricerca: «per chi scrivi?». Queste due indicazioni sono cruciali per rendere le ricerche di taglio antropologico intelleggibili oltre che potenzialmente di stimolo per un cambiamento di prassi e procedure in ambito sanitario. I medici e gli operatori sanitari, pur non condividendo con noi un *corpus* di saperi, hanno spesso voglia di confrontarsi con questi grazie ad un ricercatore con cui hanno condiviso tempo e quotidianità. Avere apparati teorici solidi e articolati per gli antropologi è necessario ma, io penso, che sia opportuno chiedersi costantemente chi è il lettore? Cosa potrebbe farsene di ciò che dico? Cosa conosce del dibattito teorico che cito? Basarsi su una ricerca etnografica puntuale potrebbe non solo rendere il sapere antropologico traducibile, leggibile, rifuggendo da uno sterile citazionismo che spesso rende i lavori del tutto auto-referenziali ma permette di far divenire l'antropologia “un sapere pratico” che, dal mio punto di vista, è fondamentale per chi lavora in contesti non accademici ma sarebbe utile anche a coloro che lavorano in istituzioni di ricerca e università. Probabilmente rafforzare se non dotare gli antropologi in formazione di solidi strumenti di analisi qualitativa e, non solo, mi pare sia davvero importante.

In questi anni mi sono dovuto ricredere sulla capacità di lettura dei fenomeni da parte dell'analisi quantitativa. Al momento, per farvi un esempio concreto, ho un dibattito

in corso con un mio collega epidemiologo che vorrebbe quantificare la violenza sui migranti e dunque sta cercando indicatori che consentano di individuarla. Ovviamente il dibattito tra noi si è acceso subito: proprio sulla definizione stessa di violenza. L'atto violento è quello corporeo subito nel processo migratorio ad opera di qualcuno che intenzionalmente ha agito o è, piuttosto, un processo più complesso che comprende fatti e condizioni inerenti anche la vita in Europa. Comprende, per esempio, vivere in un parco a Bruxelles per sei mesi perché non hai dove andare? Piuttosto che arroccarci ciascuno nei riferimenti disciplinari siamo andati da dei colleghi psicologi a chiedere loro cosa ne pensassero e, soprattutto, se loro cogliessero dei sintomi e segni di violenza potenzialmente riconducibili alla vita in Europea.

Siamo ancora in pieno dibattito su questo ma il mio impegno a collaborare con i colleghi è dovuto anche alla consapevolezza che il dato quali-quantitativo non solo va costruito con attenzione ma che quando è effettivamente complementare rende, spesso, le ricerche empiriche e qualitative più forti nel loro impatto.

Recensioni

Leopoldo Grosso e Angela La Gioia (a cura di), *Preparati all'incertezza. Fare formazione in ambito sociale*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2017, pp. 176

Ivan Severi,

ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia)

Recensione

È necessario partire dalla (forse voluta) ambiguità del titolo per comprendere il senso del volume – breve ma estremamente denso – che formalizza la quarantennale attività dell'Università della Strada (UdS) del Gruppo Abele. “Preparati all'incertezza” sembra un monito al lettore, perché viviamo in un'epoca di incertezza sempre maggiore, dove l'antropocene sembra andare braccetto con l'apocalisse (Morton, 2018) e, molto più concretamente, i contesti in cui operano tradizionalmente gli operatori sociali mutano a velocità imprevedibile. Allo stesso tempo anche gli autori rivendicano di essere “Preparati all'incertezza”, in quanto costitutiva di un contesto in cui la squadra di formatori UdS, a lungo coordinata da Leopoldo Grosso e ora nelle mani di Angela La Gioia, ha tracciato coordinate importanti.

I saggi contenuti nel volume affrontano da diversi punti di vista le problematiche che un'idea di formazione impegnata e condivisa porta con sé e, sotto questo aspetto, i punti di contatto con i problemi di posizionamento caratteristici dell'antropologia risultano evidenti

Così questa rassegna di riflessioni, a lungo covate in seno all'equipe e infine tradotte su carta, celebra i quarant'anni trascorsi da quelle prime «opzioni formative di tre settimane consecutive, in cui i partecipanti vivevano a stretto contatto e con la completa autogestione dei servizi vitto-alloggio e lavanderia da parte dei corsisti [...]. Si faceva cassa comune per le spese alimentari. L'impegno di ogni giornata formativa richiedeva sei ore di lavoro intellettuale e due di lavoro manuale» (p. 8). Prime forme organizzative che sottolineano un'esigenza di formazione proveniente dal basso, in tempi in cui le competenze in fatto di psichiatria, tossicodipendenza e delinquenza minorile erano ancora di difficile accesso e comunque non paragonabili, per qualità e spessore, all'esperienza che avevano da restituire gli operatori che affrontavano i fenomeni tutti i giorni faccia a faccia:

Dall'ascolto e dall'analisi della vita di strada, dalla constatazione di quanti condizionamenti ambientali interferiscano con tante biografie di persone dipendenti, si faceva viva l'esigenza di dare luogo a una struttura formativa stabile e permanente. Con due consapevolezze: la necessità di mettere insieme più sguardi in grado di cogliere le

interdipendenze multidisciplinari implicate nelle problematiche e il ruolo rilevante che può assumere la formazione nell'insieme di azioni che stimolano il cambiamento sociale (p.13).

Dal punto di vista dell'antropologo, la cosa che mi pare probabilmente più interessante è vedere descritte situazioni ed approcci ben noti con un linguaggio a noi inusuale:

Il lavoro sociale non può fermarsi e limitarsi solo all'accogliere, al fatto, pur di grande rilevanza, di accompagnare i soggetti nel rispetto della centralità della loro persona. Si rendeva necessario affiancare, al lavoro con chi sta male, l'approfondimento e l'elaborazione culturale delle problematiche di chi è sofferente, allargando la visuale dall'individuo al contesto (p. 13).

Uno sguardo laterale che riecheggia approcci vicini a molte e molti antropologi che, nel loro lavoro quotidiano, si rifanno a proposte che di volta in volta si sono raccolte sotto la dicitura di *action anthropology*: «Invece di osservare dall'esterno abbiamo cominciato a fare ciò che fa qualunque medico: imparare aiutando» (Tax, 1958: 17, traduzione mia) e ancora: «Noi non concepiamo noi stessi come semplici osservatori di ciò che sarebbe accaduto "naturalmente", vogliamo fare accadere le cose, aiutare a farlo, o almeno essere dei *catalizzatori*» (Tax, 1975: 515, traduzione mia), oppure si sono concretizzate in ciò che Robert Chambers identificava come *Rapid Assessment Procedure (RAP)*, la quale si dà come obiettivo quello di fare in modo che gli esterni a una data comunità possano imparare dai suoi membri (Chambers, 1997; si veda anche Cornwall in questo stesso numero di «Antropologia Pubblica»).

Allo stesso tempo, e in modo non scontato, i toni usati entrano in risonanza con categorie come quella dell'*engagement* o dell'*advocacy* (Low, Merry, 2010): «il formatore compie comunque una scelta di campo: sta dalla parte dei più deboli, dei bisogni dei meno rappresentati, ne promuove i diritti e favorisce la progressiva assunzione di responsabilità, contribuisce a svelare le modalità con cui si manifestano ingiustizie e oppressione» (p. 23). Se a questo aggiungiamo che molti colleghi e colleghe sono oggi impegnati come formatori e formatrici, a partire da un background e una prospettiva antropologica, risulta particolarmente interessante confrontarsi con la produzione di riflessioni di formatori che, consapevolmente o meno, sembrano essersi avvicinati a problematiche attigue a quelle che l'antropologo applicato affronta quotidianamente.

Ezio Farinetti ricostruisce una genealogia che prende le mosse dallo stesso Kurt Lewin che ha influenzato in maniera diretta (si veda Whyte, 2012) o indiretta (il già citato Chambers) numerosi antropologi e vi si confronta a partire dalla sua volontà di superare forme di riduzionismo che costituiscono rischi intrinseci del campo. Attraverso il lavoro di psicologi come Carl Rogers e Wilfred Bion si affinano strumenti che hanno come scopo quello di mettere la persona al centro del modello formativo, senza mai abbandonare il rigore: «Il rischio è di appiattirsi su una dimensione di gradimento della proposta, con una connotazione quindi sostanzialmente positiva di esperienze "leggere e piacevoli" da parte dei partecipanti [...] o di una superficiale corrispondenza alla richiesta inizialmente posta dai committenti» (p. 46). Quante volte anche noi ci siamo confrontati con le difficoltà di interazione con la committenza, affinché la domanda ricevuta fosse ricontrattata e riformulata al fine di farla uscire da modelli precostituiti di relazione con la realtà sociale? Importante è anche il riferimento allo Studio Analisi Psicosociologica (APS) e al suo «intendere la formazione in una direzione orizzontale

e maggiormente partecipativa» (p. 49); la conoscenza assume quindi la forma di un «processo dinamico più che un prodotto» (p. 50), proprio nel modo in cui procede l'indagine etnografica. Angela La Gioia si concentra sul significato connesso al fare formazione oggi, affrontando la complessità dei contesti, privilegiando le diversità dei ruoli e facendo tesoro delle esperienze dirette dei partecipanti. Anche i partecipanti hanno infatti una responsabilità e un ruolo attivo, non devono considerarsi delle monadi ma essere in grado, e qui emerge fondamentale il ruolo del formatore, di muoversi e percepirsi come parte di un collettivo che, al di là dei contrasti, condivide valori e obiettivi. Giuseppe Forlano analizza invece la trasformazione che ha riguardato nello specifico il contesto storico-sociale italiano, quello in cui i formatori, così come i loro interlocutori, si muovono. Successivamente, in coppia con Lorenzo Camoletto, entra nello specifico di un ambito centrale, quello socio-sanitario, tanto per il mondo della formazione che per quello dell'antropologia, in particolare declinato verso operatori di strada che agiscono nei contesti dell'accoglienza e del trattamento delle dipendenze. Proprio l'operatore di strada, per cui si lamenta l'assenza di un percorso di preparazione specifico, «inteso come metodo di intervento tanto quanto come approccio teorico, necessita in sostanza certamente di una solida formazione professionale, tuttavia l'*expertise* e le competenze specifiche che lo caratterizzano si acquisiscono inevitabilmente dal lavoro sul campo» (p. 107). Non è quanto accade anche nell'apprendistato dell'antropologo applicato? La «capitalizzazione dell'esperienza» sembra quindi essere un tratto distintivo che accomuna l'antropologia, l'approccio alla formazione qui preso in considerazione, e alcune figure professionali che anche gli antropologi si sono ritrovati da un po' di anni a questa parte a interpretare (profetico in questo senso è stato l'intervento di Matilde Callari Galli del 2004 su «Animazione sociale»). Purtroppo antropologi e operatori di strada sembrano condividere anche aspetti che finiscono per penalizzarli, a causa di una incompatibilità tra il modo in cui è concepito l'odierno mercato lavorativo e le modalità specifiche che l'azione in determinati contesti richiede:

La flessibilità con cui è necessario adattarsi ai tempi dettati dalle popolazioni target che *abitano* la strada è quasi sempre incompatibile con altre scelte lavorative [...]. Si chiedono dunque all'operatore della strada livelli altissimi di competenza e di esperienza, ma soprattutto una motivazione sufficiente a tollerare la perenne precarietà e il non riconoscimento economico, oltre che a sostenere uno sforzo creativo continuo nell'arte della sopravvivenza personale (p. 104).

Ancora Farinetti si concentra poi sull'aspetto più prettamente relazionale che comporta la presenza del formatore nel contesto formativo (si veda, in ambito antropologico, Fava, 2017). Ne deriva la responsabilità di confrontarsi con l'altro su diversi piani, da quello più prettamente professionale fino agli stimoli emotivi che il ricorso alle esperienze concrete dei partecipanti può scatenare – ricordo che i soggetti della formazione di cui si parla sono sempre lavoratori a stretto contatto con situazioni per lo più drammatiche –: «la funzione della formazione in ambito sociale è di prendersi cura di coloro che si prendono cura delle persone in grave difficoltà» (p. 149). Ancora viene tirato in ballo Kurt Lewin e il suo concetto di «clima», in quanto i contenuti in senso stretto costituiscono solo una piccola parte di quanto è mosso e veicolato nel contesto formativo. Sulla base del clima che si andrà a creare il formatore è tenuto a calibrare tempestivamente il suo intervento, mettendo a frutto la flessibilità che dovrebbe essere un tratto costitutivo della sua professione.

In chiusura Leopoldo Grosso sposta nuovamente il focus, questa volta sulla dimensione etica che sottende il lavoro di formatore in ambito sociale: «L'agire professionale come agire libero, consapevole, responsabile, sottende la dimensione etica e il comportamento che si assume e si porta avanti nel tempo ne costituirà l'indicatore più evidente» (p. 149), muovendosi da un'idea di bene recentemente evocata da Ferdinando Fava (2017), verso un piano più strettamente deontologico.

Se un'operazione del genere, essendo una lettura tutta interna e necessariamente connessa a gangli che sono innanzitutto emozionali, difficilmente avrebbe potuto smarcarsi da toni autocelebrativi, e nonostante una ricorrenza di temi che suona a volte come ridondante, il volume rimane comunque una lettura utilissima per tutti gli antropologi e le antropologhe che vogliano confrontarsi con il lavoro sociale. In un universo in cui l'approccio multidisciplinare è sempre più una necessità (anche nel piccolo mondo degli antropologi applicati) è importante superare l'immagine dei "fronti da presidiare" (Remotti, 2014) e che si aprano invece varchi d'accesso, si liberino terre franche in discipline e ambiti professionali confinanti e, proprio su quelle linee di frontiera, si costruiscano collaborazioni che sappiano avvantaggiare tutti.

Bibliografia

Callari Galli, M. Tomellari, S., 2004. Un operatore etnografo del territorio. *Animazione sociale*, 186: 3-9.

Chambers, R. 1997. *Whose Reality Counts? Putting the First Last*. London. Intermediate Technology.

Fava, F., 2017. *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano. Meltemi.

Low S.M., Merry S.E., 2010. Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology*, 51 (S2): S203-S226.

Morton, T. 2018 [2013]. *Iperoggetti*. Roma. Nero.

Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano. Elèuthera.

Tax, S. 1958. The Fox Project. *Human Organization*, 17 (1): 17-19.

Tax, S. 1975. Action Anthropology. *Current Anthropology*, 16 (4): 514-517.

Whyte W.F., 2012 [1943]. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago (IL). University of Chicago Press. Trad i. *Little Italy: uno slum italo-americano. 1968*. Roma-Bari. Laterza.

[1]ivan.severi@email.com, ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia)