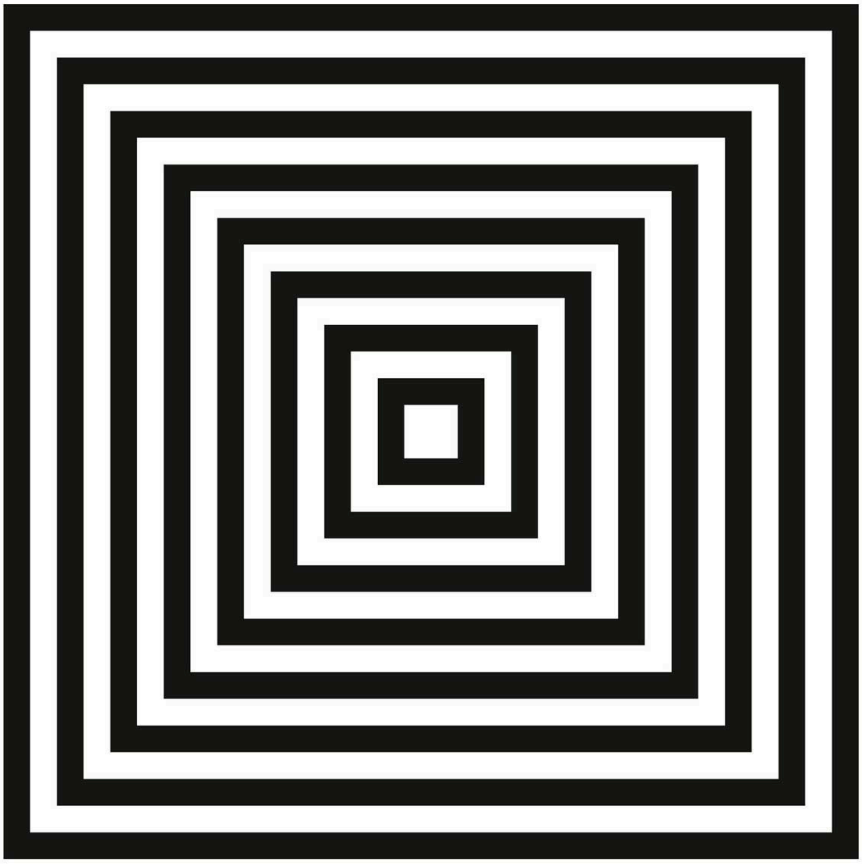
Antropologia Pubblica

6 (1) 2020



Antropologia Pubblica

Società Italiana
Antropologia Applicata

SIAA

Antropologia Pubblica: 6 (1) 2020

In copertina: progetto grafico Rocco L. Modugno.

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

Comitato scientifico e redazione

Indice

Parte I. Lezioni

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Osservazioni sulla comunicazione del sapere dell'antropologia al di fuori dell'accademia

Antonino Colajanni,
Università di Roma "La Sapienza"
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9231-264X

Nella lunga storia dell'antropologia[1] è emerso spesso il tema della comunicazione dei risultati delle ricerche e delle elaborazioni teoriche della disciplina al di fuori della cerchia ristretta degli specialisti e dei colleghi delle Università, dei Musei e dei Centri di Studio. Poche volte autorevoli studiosi del nostro campo si sono posti il problema dell'influenza possibile della disciplina sulle altre scienze sociali e sulla società politica e culturale più in generale, in coincidenza con l'emergere, nel dibattito pubblico, di importanti problemi della contemporaneità. Prima di affrontare direttamente l'argomento sarà opportuno dedicare attenzione al tema della comunicazione in sé; il che sembra indispensabile per collocare nel contesto adeguato la circolazione del sapere antropologico al di fuori delle sue fonti di produzione.

Quello della comunicazione è infatti un argomento che ha interessato in sé, da molti decenni, gli antropologi come aspetto fondamentale della socialità umana; infatti, le azioni, le idee, i sentimenti, gli interessi, le credenze e i rituali di qualunque gruppo sociale non sarebbero comprensibili senza un'attenzione specifica alle forme e agli stili del comunicare fra gli esseri umani. Ogni aspetto e settore o problema dell'esistenza sociale si costruisce e si alimenta – è ovvio – attraverso la comunicazione, linguistica e comportamentale, che contribuisce – anche attraverso la memoria – a fissare e stabilizzare istituti sociali e culturali collettivi. Ma risulta dall'esperienza delle ricerche sul tema e da riflessioni e studi specifici, che questo aspetto della socialità umana non è affatto facile da analizzare con efficacia. È un tema difficile, che va affrontato con solidi strumenti investigativi. Mi sembra che il più antico libro espressamente dedicato a questo argomento sia quello curato da Lyman Bryson, *The communication of ideas: a series of addresses* (1948), nel quale sono contenuti due saggi di Margaret Mead, "*Some cultural approaches to communication processes*", che fa ampi riferimenti alla socializzazione primaria come processo comunicativo, e "*A case history of cross-*

[1] Comunicazione presentata al VI° Congresso della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), Cremona, 13-15 dicembre 2018.

national communication". Ricordo anche un intelligente saggio sull'argomento di Klyde Kluckhohn, *Notes on some anthropological aspects of communication* (1961), che affronta i problemi generali della comunicazione. A partire da questi saggi, si è sviluppata, nella storia della disciplina, una grande quantità di studi e ricerche, soprattutto nell'antropologia culturale americana, ma non solo. Tra gli studi francesi va infatti considerato il volume di Yves Winkin, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain* (2001) e il bel saggio di Judith T. Irvine, *Keeping Ethnography in the study of communication* (2012). Anche in Italia una quantità di saggi specifici e di manualistica corrente ha affrontato il tema della comunicazione come oggetto di analisi antropologica. I linguisti-antropologi, come Giorgio Cardona, Maurizio Gnerre e Alessandro Duranti (1992; 2002) hanno dato importanti contributi; così come Angela Biscaldi e Vincenzo Matera (2016; 2019); Matera aveva già pubblicato due brevi volumi sull'argomento: *Etnografia della comunicazione. Teorie e pratiche dell'interazione sociale* (2002) e *Comunicazione e cultura*, (2008), e anche Mariella Combi, Massimo Canevacci e Daniele Verducci. Il linguaggio, con le sue complesse articolazioni semantiche, la dialogica come attività sociale cruciale, i gesti, i suoni – hanno costituito un campo privilegiato di riflessioni e ricerca empirica specifica, legata anche a una dimensione poli-disciplinare (in rapporto con la sociologia, la psicologia e la pedagogia), come appare chiaramente dalla amplissima voce "Comunicazione" di Anthony Wilden (1978), nella *Enciclopedia Einaudi*. Ricordo, tra gli altri, nel campo più strettamente antropologico, l'ottimo numero speciale della rivista *Etnosistemi* curato da Flavia Cuturi (1997) e dedicato al tema *Etnografie degli eventi comunicativi*. *Dialoghi e monologhi fra udibile e visibile*, nel quale si esaminano con insoliti approfondimenti alcuni casi di comunicazione tra ricercatori e attori sociali locali: intrecci tra raccolte di discorsi orali, registrazioni sonore e visive, e scritture etnografiche. Anche nei nostri congressi si è ogni tanto dedicata una particolare attenzione al tema, come nel Congresso della SIAA di Prato, del 2015, nel quale fu organizzato da Francesco Zanotelli e Ivan Severi un panel dedicato al tema *ComunicAzione e Antropologia*, del quale ricordo – tra gli altri – un ottimo intervento di Sara Zambotti sull'*Antropologia della Radio, esempi di racconto radiofonico e riflessioni sulla divulgazione dell'antropologia*.

Un problema di fondo, centrale, è dunque quello generale che nasce dalla ricerca sul campo (cioè da quella fase della ricerca nella quale buona parte della conoscenza antropologica viene prodotta e sistematizzata), che si colloca al livello primario dei problemi della comunicazione affrontati dall'antropologia: si tratta della comunicazione con i soggetti sociali presso i quali si realizza lo studio. Anche questo è un problema che riguarda la comunicazione come "oggetto" di riflessione e analisi. Infatti, nella ricerca empirica, nell'etnografia, l'antropologo investe il suo tempo in osservazioni di eventi, azioni, ma deve utilizzare il linguaggio nelle conversazioni libere o nelle interviste non strutturate, oltre a raccogliere tutte le forme di comunicazione che si svolgono sotto i suoi occhi (espressioni linguistiche, gesti, suoni, e così via). E se non è in grado di decifrare il complesso delle presupposizioni culturali, delle allusioni, dei significati non evidenti, degli aspetti taciti dei sistemi culturali, nelle sue interlocuzioni con gli "informatori" locali (il termine, di per sé discutibile, è ormai troppo diffuso per essere sostituito), non riuscirà a produrre una conoscenza adeguata del mondo studiato. A questo proposito, è opportuna un'attenta lettura di un vecchio ma utilissimo libro di Pierre de Zutter, *Como comunicarse con los campesinos?* (1980). Al centro del

suo interesse è lo scambio linguistico-comunicativo tra il ricercatore e la popolazione locale, che sempre più si trasforma – nei decenni recenti – in "interlocutrice costante, attiva, paritaria" del ricercatore professionale. Quantunque apparentemente si tratti di una semplice comunicazione, di fatto questa diventa – nel lavoro sul campo – uno "scambio di saperi", quindi una difficile "uscita del sapere antropologico dalla sua fonte di produzione" e un impegnativo confronto con interlocutori esterni. Questo è, infine, un primo e fondamentale caso della *two-ways communication*, sulla quale torneremo presto. De Zutter nel suo libro presenta una eccellente analisi, basata su una lunga esperienza di campo tra i contadini delle Ande e dell'Honduras, dei problemi e delle difficoltà della comunicazione con gli agricoltori e gli allevatori, soprattutto nel contesto di progetti e iniziative di sviluppo rurale. Egli esamina molti casi di insuccessi e inefficienze, enfatizza l'importanza di una ricerca accurata che analizzi le diverse esperienze e sottolinea la necessità di una vera "partecipazione locale", ma anche e soprattutto della conoscenza approfondita – da parte del ricercatore – delle forme di espressione e di comunicazione esistenti tra gli attori sociali. Poi distingue una "comunicazione come trasmissione" da una "comunicazione come dialogo e scambio". E si sofferma anche sulle necessità dei "silenzi", delle "cose non dette", delle forme non verbali della comunicazione.

Ma il ricercatore antropologo si trova a dover affrontare anche un altro aspetto, collegato con i precedenti ed altrettanto importante, cioè quello delle forme di comunicazione esistenti tra gli attori sociali investigati, tema al quale si è appena accennato: forme verbali, gestuali, sonore, grafiche. E questo aspetto è ovvio che avrà grande influenza sulle forme di comunicazione dell'antropologo con i suoi informatori. Farò un rapido riferimento a una ricerca specifica di qualità su questo tema: il lavoro di Flavia Cuturi contenuto nel citato numero speciale della rivista *Etnosistemi* dedicato alle *Etnografie degli eventi comunicativi*. Si tratta di un ricco saggio sui discorsi pedagogici tra gli adulti e i giovani presso gli Huave di San Mateo del Mar, in Messico (Cuturi 1997). Un importante tema collegato con il precedente è quello dei "generi" culturali delle forme comunicative, a seconda delle circostanze, delle persone coinvolte: è il caso delle "conversazioni cerimoniali", distinte per contenuto, stile formale, toni sonori, dai "discorsi ordinari e lenti", e dai "discorsi aggressivi di guerra" tra i jivaro shuar e achuar dell'Amazzonia ecuadoriana e peruviana (Gnerre 1996). L'argomento è – ovviamente – di particolare importanza, perché appare ovvio che l'antropologo costruirà le sue strategie comunicative con i soggetti sociali studiati anche e soprattutto sulla base dell'accurata osservazione dei modi di comunicare esistenti nella società presso la quale svolge la sua indagine.

Come si vede, dunque, la comunicazione ha costituito un argomento di grande e diffuso interesse. In anni più recenti si è anche sviluppato un campo circoscritto di ricerca, quello appena citato della "antropologia dei mezzi di comunicazione di massa", che conta già su una abbondante bibliografia specifica. Mi piace ricordare, in proposito, la bella Tesi di Dottorato di Francisco Osorio, *Mass Media Anthropology* (2001), ma anche la ricca antologia curata da Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod e Brian Larkin, *Media Worlds: Anthropology on new terrain*, che presenta una ampia e dettagliata raccolta di saggi sull'uso dei media nel rappresentare aspetti particolari delle più diverse culture umane (Ginsburg, Abu-Lughod, Larkin 2002) e il saggio di Eric W. Rothenbuhler *Media anthropology as a field of interdisciplinary contact* (2008), nonché il volume di Mark Allen Peterson, *Anthropology & Mass Communication. Media and Myth in the New Millennium*, (Peterson 2003). Infine l'importante documento "ufficiale"

dell'American Anthropological Association, *Guidelines for tenure and promotion reviews: Communicating public scholarship in Anthropology* (AAA 2017). In Italia è stata pubblicata nel 2005 un'antologia di saggi molto utile, *Antropologia e media. Tecnologie, etnografie e critica culturale* (Fagioli, Zambotti 2005). In tutti questi volumi ci si sofferma sulla comunicazione come trasmissione attiva, più o meno "sincera", di informazioni, idee, scelte, opinioni, punti di vista, contenuti particolari che vengono dall'esperienza antropologica. Ma c'è anche una dimensione diversa che riguarda la comunicazione all'esterno; una dimensione nascosta, occultata, quella del "silenzio", nella quale i soggetti "non dicono" ciò che sanno, con particolari strategie, o comunicano "indirettamente". In questo senso i significati sono trasmessi attraverso altri mezzi che non il linguaggio diretto, o vengono occultati consapevolmente o no. Un importante libro curato da Joy Hendry e Conrad W. Watson (2001) affronta una serie di casi che illustrano questo aspetto particolare della comunicazione. Del "silenzio" degli accademici c'è un altro aspetto, che si colloca piuttosto nell'ambito delle responsabilità etiche e politiche degli antropologi, quello della "mancanza di comunicazione", quello cioè del tacere, del "non dire", su vicende come la violazione dei diritti umani, la violazione di leggi, o le forme poliziesche e costrittive che l'esperienza della ricerca sul campo spesso rende manifeste ai ricercatori, naturalmente soprattutto nell'età coloniale, ma non solo. In questi casi, alcuni studiosi preferiscono "non correre rischi", e di fatto risultano a volte "conniventi" con azioni deprecabili dei poteri nei confronti di gruppi sociali marginali. A questo argomento si sono dedicati molti studiosi e feroci polemiche sono divampate – com'è noto – tra gli accademici e i non-accademici, ma anche all'interno delle accademie. La letteratura sul tema è amplissima. Mi piace fare riferimento ad una delle raccolte di saggi meglio calibrate, analitiche e convincenti: il numero speciale della rivista *Public Anthropology* dal titolo *Academic Politics of Silencing*, con ottimi contributi di Susan Wright, Antonio De Lauri (2019), Laura Nader (2019), David Graeber (2019), David Price (2019). Della stessa Laura Nader era stato pubblicato, anni prima, un brillante saggio fortemente critico sullo stesso tema (2002). Mi sembra chiaro, però, che questo impegno debba aggiungersi a quelli già menzionati dell'antropologia applicata-pubblica (la produzione di nuova conoscenza e l'adozione di adeguate strategie di comunicazione), non sostituirli. Giacché la presa di posizione politica, anche aspra e inesorabilmente accusatoria, come tale, la può fare qualunque cittadino, non c'è nessun bisogno che sia antropologo; all'antropologo tocca certo il compito di dichiarare e criticare le violazioni dei diritti umani e culturali che si svolgono nel suo campo di ricerca, e quindi di unire ai suoi compiti istituzionali anche questo decisivo impegno. Mi pare che uno dei libri più ricchi e densi sul tema dell'"impegno" degli antropologi e del loro coinvolgimento nei problemi della attività "pubblica" sia quello di Thomas Hylland Eriksen, *Engaging Anthropology. The case for a public presence* (2006). L'argomento qui accennato coinvolge, naturalmente, uno dei temi più dibattuti nelle nostre discipline: quello della "libertà della ricerca", che nel caso delle antropologie di tipo applicativo, caratterizzate da uno stretto rapporto con istituzioni committenti e finanziatori, si fa a volte particolarmente difficile. Rinvio per un approfondimento recente al buon saggio di Francesca Declich *Ricerca di base e ricerca applicata in antropologia: libertà di ricerca tra neoliberismo e sicurezza* (2017).

C'è dunque anche un altro livello di riflessione ed analisi, nel quale la comunicazione non è solo considerata come oggetto di ricerca, di riflessione e analisi, come nel caso

delle altre attività sociali dell'uomo studiate dall'antropologia; bensì come "strategia strumentale" degna di una analisi particolare, come un "mezzo" attraverso il quale i problemi, le idee, i metodi e i risultati della ricerca antropologica possono essere diffusi, e recepiti da soggetti diversi da coloro che li hanno prodotti. Si tratta dunque di un processo dinamico, costituito da diversi momenti e tappe. La comunicazione dei risultati del lavoro di ricerca fa parte strettamente, com'è noto, dell'attività successiva al completamento di uno studio, per qualunque tipo di disciplina. Ma non basta intendersi perfettamente con i collaboratori di una ricerca o con i membri del proprio gruppo accademico (è questa la comunicazione di livello "interno" alla comunità scientifica); bisogna anche porsi il non facile problema di trasmettere, trasferire, appunto saper comunicare i risultati delle ricerche ai soggetti esterni: il grande pubblico, le altre discipline di ricerca, le istituzioni della società politica (è questa la comunicazione di livello "esterno"). E quello dei rapporti con il grande pubblico è un tema cruciale, almeno a partire dalle tesi e dai programmi di Robert Borofski, che è stato il fondatore della "Antropologia Pubblica", attenta a una trasformazione del linguaggio espressivo e comunicativo dei temi antropologici e, in particolare, a una dedicazione intensa e perfino esclusiva della disciplina verso il grande pubblico. Ma c'è una considerazione di carattere più generale che va fatta: l'antropologia, per le sue caratteristiche specifiche, forse più che altre discipline sociali "deve" curare con obbligata attenzione i processi di comunicazione, giacché le sue idee, i suoi concetti e i contenuti delle sue ricerche conducono inesorabilmente ad uno "scarto" significativo rispetto alle idee correnti in un gruppo sociale, in un'epoca storica. Lo "sguardo critico", dall'esterno, dell'antropologia, che attinge livelli non coscienti e consapevoli e scopre a volte connessioni e interdipendenze nascoste, dovrebbe infatti obbligare ogni gruppo sociale studiato, e soprattutto ogni possibile destinatario dei contributi antropologici, a uno sforzo di presa di coscienza che solo una forma di comunicazione adeguata e ben calibrata può sperare di generare. Quindi, tutti i settori, i campi di ricerca e i problemi dell'antropologia riconoscono alla questione della comunicazione – non solo come oggetto di ricerca, ma come mezzo di trasmissione di contenuti – la posizione di un tema centrale e impongono che si tenga conto anche delle difficoltà, non lievi, che la trasmissione del sapere dell'antropologia al di fuori delle sue fonti di produzione impone.

Qualche nota preliminare sui caratteri della comunicazione in generale sembra essere necessaria, prima di esaminare casi specifici di questo non semplice processo di trasmissione di certi messaggi, di certe idee, di certe conoscenze – frutto di studi e di esperienze precedenti – al di fuori della fonte che le ha generate. Com'è noto, un'attenta analisi dei processi della comunicazione comporta un'attenzione specifica alla "fonte" ben identificabile (chi produce la comunicazione, qual è il suo ruolo, la sua formazione e le sue competenze, i suoi interessi, qual è la sua motivazione), agli "strumenti" particolari utilizzati (la scrittura, la trasmissione orale, le immagini di accompagnamento, la presentazione di documenti in originale, le registrazioni sonore e audio-visive, lo stile comunicativo), ai "contenuti" altrettanto specifici (temi e argomenti, problemi, opinioni e punti di vista, nuovi apporti di informazione, proposte interpretative, critiche argomentate, esperienze dirette, risultati di ricerche), infine ai "destinatari" (individui, gruppi e istituzioni, grande pubblico in generale, studenti e così via). Ognuno dei componenti citati (la fonte, gli strumenti, i contenuti, i destinatari) non manca di porre propri problemi e di imporre la necessità di chiarezza e di discorso esplicito, in una analisi della comunicazione come comportamento sociale sui generis. Rimane, in ogni caso,

evidente che il tema della comunicazione "esterna", al di fuori dell'Accademia, impone di prestare una forte attenzione a due dimensioni cruciali: l'"intenzione" del comunicare e l'"efficacia" dei processi comunicativi. Questo dell'efficacia è un aspetto cruciale, che può chiudere in modo ottimale il circuito iniziato con la produzione di un messaggio o di una serie coordinata di messaggi. Questa efficacia può essere, e lo è spesso, molto robusta, concreta e pratica. Infatti, senza esagerare nel richiamare il detto del poeta che «le parole possono essere pietre», di fatto, le cose dette possono tradursi in induzione ad azioni, o meglio, in vere e proprie azioni.

È necessario, per cominciare, dire qualcosa sugli specifici contenuti (temi, problemi, acquisizioni a partire da ricerche di varie generazioni di studiosi) dell'antropologia che, cioè, la disciplina può considerare come acquisizioni proprie e aspirare a trasmettere, a comunicare, a un pubblico più vasto o alle istituzioni della sfera pubblica. Non è facile dire in poche parole quello che può essere definito come il "contributo conoscitivo" più importante dell'antropologia, anche perché un consenso unanime fra tutti gli antropologi non esiste. Ma un minimo di patrimonio comune può forse essere identificato. Innanzitutto, si dovrebbe iniziare con il sottolineare che l'antropologia ha prodotto informazioni e analisi originali sulla intera umanità, con le sue variazioni interne nel tempo e nello spazio, con le sue analogie e differenze, e nei suoi continui processi di cambiamento. L'idea di fondo, decisiva per la disciplina, è dunque quella della pluralità delle culture, intendendo con questo termine ("cultura"), oggi divenuto abbastanza controverso, un concetto strumentale, che rappresenta uno sforzo espressivo che tenta di racchiudere in un insieme più o meno coordinato, e quasi mai assolutamente omogeneo, la totalità delle pratiche, dei costumi, delle idee, delle simbologie, delle forme di organizzazione sociale, delle attività rituali, che in un dato momento storico si manifestano in un gruppo umano dai confini quasi mai rigidi, certi, e assolutamente esclusivi. La conseguenza di questa accurata indagine sulla complessità, si direbbe sulla "totalità", delle esperienze di un gruppo umano (nelle loro reciproche connessioni: la tecnologia ed economia con la vita sociale; l'organizzazione sociale con i poteri, le simbologie e i valori; la divisione tra i sessi con il potere e la visione del mondo; le forme religiose con la vita sociale e così via), è che ogni giudizio di valore, immediato ed escludente, è inopportuno e incongruo; può rendere difficile se non impossibile quella attività intellettuale propria delle prime fasi di una qualsiasi ricerca antropologica, che è ben sintetizzata nel concetto di "comprensione", che può precedere ogni successiva attività eventuale di spiegazione e, quindi, di "giudizio", che sarebbe bene fosse sempre un "giudizio storico". Di fatto, i costumi degli "altri" possono violare le norme, la sensibilità, i diritti di base di gruppi diversi. Da tutto ciò deriva una caratteristica costante della comunicazione antropologica verso l'esterno dell'accademia: la critica ai pregiudizi, alle forme di esclusione ed emarginazione, ai giudizi di "inferiorità", "arretratezza" e così via, che spesso vengono prodotti nei confronti della diversità culturale e che sono quasi sempre basati su rappresentazioni erronee della realtà e su proiezioni incontrollate di pulsioni profonde di tipo psicologico-culturale. E questa critica contro i pregiudizi non dovrebbe mai essere affidata alle forme aggressive e semplificate del "pensiero abbreviato", bensì alle "virtù dell'argomentazione", basate sulla supposta conoscenza approfondita dei problemi. Ma c'è da aggiungere che sulla base dell'etnografia, l'antropologia può consentire uno "sguardo ravvicinato" sulla vita collettiva, sulle variazioni individuali; e può raccogliere il punto di vista degli attori

sociali, dando loro una voce e consentendo una loro diretta comunicazione con la società "globale" della quale fanno parte. Nel complesso dunque, l'antropologia può permettere di scoprire dimensioni nascoste, non evidenti del comportamento, delle idee e credenze di un gruppo sociale. Tutto ciò funziona anche nel caso di ricerche su aspetti, settori, sottoinsiemi del proprio stesso mondo socio-culturale. In questo caso, infatti, l'antropologo guarda al "familiare" dalla distanza, come se fosse "esotico". All'interno di questo processo conoscitivo, l'antropologia spesso conduce inesorabilmente verso una messa in discussione della stessa cultura del ricercatore, dunque verso un'auto-analisi critica che risulta di grande importanza per l'esercizio quotidiano della riflessione sul "rapporto tra le società e le culture". Questi, dunque, sono alcuni dei contenuti specifici del sapere antropologico, che in genere vengono trasmessi e comunicati verso il grande pubblico e le istituzioni che non sempre sono disposti ad accettarli così, semplicemente, come acquisizioni date e dimostrate, e che quindi impone una particolare attenzione, delle tattiche e strategie comunicative molto particolari, per essere efficacemente recepito.

Un caso preliminare, di grande interesse e non molto considerato dal punto di vista dell'analisi antropologica, è quello della comunicazione del sapere dell'antropologia nelle aule scolastiche e universitarie. L'antropologia pedagogica ha dato grandi contributi all'argomento, ma non sempre attribuendo ai processi di comunicazione (e di registrazione dei *feed-back* conseguenti) l'importanza che meritano. Già in questo caso, un'attenta analisi delle precondizioni cognitive degli studenti, delle loro abitudini comunicative, dei messaggi contrari ed esterni che li premono giornalmente e delle particolari necessità comunicative dell'uditorio, nonché della istituzione all'interno della quale si realizza la trasmissione del sapere (la scuola, l'università) è necessaria. Come anche uno studio accurato dei caratteri e degli effetti dell'uso delle moderne tecnologie comunicative, attraverso un'attenta analisi dei "risultati" della comunicazione in aula, dei contenuti, obiettivi, delle acquisizioni della disciplina. Nell'ampia letteratura sui processi di comunicazione e apprendimento in ambito scolare, ho trovato un eccellente saggio che, pur provenendo dall'ambito della psicologia pedagogica, offre riflessioni e analisi molto approfondite e convincenti sull'intero tema: *Common knowledge. The development of understanding in the classroom* (Edwards, Mercer 1987). C'è da aggiungere che proprio nel campo della comunicazione e trasmissione del sapere nelle aule scolastiche ed universitarie si può riscontrare quello che mi pare un difetto di buona parte dei processi di comunicazione dell'antropologia dalla fonte di produzione della conoscenza ai destinatari. Infatti, nella tradizione educativa e formativa apparivano costantemente i caratteri della "pedagogia verticale", secondo la quale era il destinatario a sforzarsi di decodificare i messaggi: la fonte non faceva altro che produrre i messaggi, senza preoccuparsi della "compatibilità dei codici comunicativi". Lo stesso carattere è apparso a lungo nella predicazione missionaria, costrittiva, basata sulla netta opposizione tra "chi sa e chi non sa" e sulla necessità del destinatario di "apprendere la lingua" (e il codice culturale) dell'emittente il messaggio. Fortunatamente, negli ultimi decenni sia nella scuola che nell'attività missionaria le cose sono molto cambiate e il problema del circuito comunicativo ha trovato soluzioni più eque e più efficaci. Insomma, si sta da tempo diffondendo una forma di "pedagogia orizzontale"e spesso"reciproca" che ha molto modificato la comunicazione formativa e che si richiama spesso ad alcuni autorevoli antecedenti di questo orientamento, la "pedagogia degli oppressi" di Paulo Freire o la "scuola paritaria" di Don Lorenzo Milani.

Un altro tema generale di riflessione è quello della divulgazione e della diffusione delle conoscenze accumulate nelle ricerche antropologiche presso il grande pubblico. Ci sono subito da affrontare questioni di linguaggio e di liberazione della "antropologia pubblica" dai "codici" rigidi della riproduzione accademica; ma anche la scelta degli argomenti e la loro relativa "semplificazione" sono aspetti importanti. La questione generale che racchiude in sé l'intero tema è quella della "circolazione del sapere al di fuori della sua fonte di generazione". La diffusione della conoscenza antropologica presso il "grande pubblico" è ormai da anni, come già accennato, il compito centrale della *Public Anthropology*, che a partire dagli scritti di Robert Borofski ha in parte riassorbito molti aspetti dell'"antropologia critica", dell'"antropologia radicale", della *Engaged Anthropology*. In molti di questi casi lo spirito critico e politico – pur basato su fondamenti il più delle volte indiscutibili – ha occultato o messo in secondo piano il solido contenuto di analisi e interpretazione socio-antropologica dei comportamenti e delle azioni sociali criticate. In anni più recenti numerosi saggi hanno approfondito il tema dell'antropologia pubblica, legandolo all'analisi dei media e anche alla *Collaborative Anthropology*. Basti fare riferimento ai contributi di David Vine (2011), Luke Eric Lassiter (2008), Sam Beck e Carol Maida (2015), Sarah Pink e Simone Abram (2015), e infine alla citata rivista pubblicata da Brill *Public Anthropologist*, che ha come Editor-in-Chief Antonio De Lauri, un Dottore di Ricerca della Bocconi di Milano. Ma non tutti questi scritti mettono in massima evidenza il carattere che mi pare fondamentale per l'"Antropologia Pubblica", e cioè quello della necessaria realizzazione di un intenso processo di comunicazione, che andrebbe specificato, analizzato con cura, costruito in grande dettaglio. Mi sembra che un rapido ed efficace saggio in questa direzione sia quello di Maximilian Forte (2011) dal titolo *Beyond Public Anthropology: Approaching Zero*. Anche quello che è senz'altro il momento e l'attività cruciale dell'antropologia, l'etnografia, è stato rivendicato come attività fondamentale per lo studio della comunicazione nell'antropologia pubblica, come appare con evidenza nel caso citato del libro di Pierre de Zutter (1980). Ho già ricordato, in proposito, il saggio di Judith Irvine, *Keeping ethnography in the study of communication* (Irvine 2012); aggiungerei il numero speciale della rivista *Qualitative Research* dedicato alla *Public Ethnography*. Ma sulla "etnografia pubblica" è necessario richiamare un importante volume che mi pare indispensabile anche per riflettere sul tema dell'"impegno politico" degli antropologi. Si tratta del volume curato da Didier Fassin, dal titolo *If the truth be told. The politics of Public Ethnography* (2017), che contiene un ottimo saggio introduttivo del curatore, *Introduction: When Ethnography goes public*, nonchè vari interventi critici che trattano anche delle tensioni e delle difficoltà di queste nuove forme di etnografia impegnata, fin dalla sua progettazione, con spirito critico costruttivo. Infine, non posso trascurare di ricordare l'ottimo saggio di Barbara Tedlock, *The observation of participation and the emergence of Public Ethnography*" (2008), contenuto nel volume curato da Worman K. Denzin e Yvonne S. Lincoln (2008), *Strategies of qualitative inquiry*, che contiene soprattutto contributi di sociologi.

È dunque anche necessario – come s'è visto – fare attente osservazioni sulle caratteristiche e le peculiarità, nonché sulle scelte, dei "media" (giornali, TV, radio), come alcuni degli studi più recenti stanno facendo. La *one-way communication*, tutta incentrata sulla trasmissione efficace di alcune idee, concetti, risultati di ricerche, agisce spesso indisturbata nella comunicazione per il grande pubblico, che è assai raramente coinvolto in maniera diretta nello stesso contesto e momento della produzione comunicativa; quindi

si comporta esclusivamente come "recettore" passivo dei messaggi rivolti da un attore sociale che si suppone abbia competenze ed esperienze particolari. Tuttavia, è necessaria la conoscenza non superficiale della tempistica e dello stile, ma anche della grammatica, logica e retorica dei media. Alcuni antropologi che hanno avuto successo in questo senso, in Italia, sono Marc Augé, Adriano Favole, Marco Aime, Amalia Signorelli, Paolo Apolito, Marino Niola. Le possibili ragioni di questo successo andrebbero indagate con molto impegno. E sarebbe utile anche esaminare attentamente gli interventi di alcuni dei citati antropologi nell'ambito dei "Dialoghi sull'Uomo" di Pistoia, celebrati con grande successo di pubblico negli ultimi anni. Quello che ci tocca osservare è che il successo nei media (soprattutto nella televisione) dipende da un'abilità, di alcuni degli antropologi coinvolti, nel dire cose di "senso comune", spesso solo "colorate" da qualche parola-chiave se non concetto antropologico; insomma, il successo a volte dipende dall'essere dei semplici "opinionisti", abituati alla tempistica del mezzo ed alla "semplificazione" dei problemi. Mi pare invece che un antropologo convocato dai media visuali, o impegnato sulla carta stampata, non debba mai perdere la sua caratteristica precipua: quella di essere uno studioso o, nel peggiore dei casi, uno che sa sintetizzare gli studi altrui. Insomma, si dovrebbe vedere chiaramente che l'antropologo è depositario di un sapere sui generis, faticosamente guadagnato in anni di approfondimenti. Naturalmente, la sfida consiste nel saper trasmettere, nel saper comunicare questo sapere perché sia recepito da chi ascolta, vede o legge, cioè dal grande pubblico. Non sembri esagerato, ma a mio parere l'antropologo che si cimenta in queste difficili operazioni dovrebbe anche essere un esperto delle logiche comunicative, e dovrebbe dichiarare costantemente qualcosa come: "Le nostre ricerche, condotte durante lungo tempo, hanno prodotto i seguenti risultati…". In definitiva, per me l'antropologo applicativo e l'antropologo pubblico (non vedo moltissime differenze tra i due) dovrebbero suscitare rispetto ed affidabilità per il fatto di essere degli "specialisti", conoscitori approfonditi di certi problemi dell'umano. Mi limiterò a fare un esempio che ritengo significativo del successo di un antropologo nei media che non rinunzia alla sua posizione di "studioso": gli interventi di Adriano Favole, sul settimanale del Corriere della Sera "La Lettura", riescono a conciliare i dati di ricerche sull'Oceania contemporanea con i problemi del mondo d'oggi in Italia e in Europa e a interessare – così – anche il grande pubblico; anche i suoi numerosi interventi nell'iniziativa annuale di Pistoia "Dialoghi sull'Uomo" mostrano lo stesso carattere.

Infine, un caso assai importante e significativo, che abbiamo appena accennato, è quello della comunicazione del sapere antropologico in contesti applicativi, nel quadro di una collaborazione (la forma più consueta è la "consulenza") con le istituzioni del cambiamento sociale, economico e culturale, che richiedono la competenza antropologica. È questo un caso ottimale della *two ways communication*. Infatti, il rapporto nasce da uno scambio attivo tra conoscenze, competenze, decisioni ed effetti delle medesime. È assoluta, in questi casi, la necessità di studiare accuratamente le istituzioni con le quali si collabora, di comprendere a fondo i messaggi e le forme comunicative (in poche parole il "linguaggio") che l'istituzione normalmente produce. E al tempo stesso la necessità di comunicare il proprio sapere in modo adeguato alla singolare circostanza dello scambio comunicativo e decisionale con le istituzioni. L'esempio, tra i tanti, di grande interesse, è quello della comunicazione tra l'antropologo e le istituzioni burocratiche del mondo internazionale nei progetti e programmi della Cooperazione Internazionale. Come suggeriva molti anni or sono Michael Cernea,

antropologo che lavorava alla Banca Mondiale, bisogna "saper comunicare" con i funzionari delle Istituzioni dello Sviluppo, per far valere la propria competenza e realizzare l'ambizione dell'"esercizio di influenza" sulle decisioni e sulle azioni di quelle istituzioni; e per far ciò bisogna conoscere a fondo i codici di comunicazione che essi utilizzano. Può essere di grande utilità studiare attentamente i "rapporti" su temi specifici o problemi particolari di certi paesi o di certe regioni che essi normalmente producono; analizzarne la scrittura e la distribuzione degli argomenti con i processi argomentativi, e poi confrontarli con la struttura, con il rapporto tra documentazione e conclusioni teorico-metodologiche, con la logica inferenziale, propria dei saggi antropologici accademici e soprattutto con quelli dell'antropologia applicata. Ma è raro che le istituzioni manifestino un vero interesse analitico verso il tema delle loro forme di comunicazione e producano documenti pertinenti in proposito. Ho trovato una significativa eccezione a questa reticenza delle istituzioni in un importante documento prodotto dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri: *Gli stili della Comunicazione Istituzionale. Risultati del Progetto di Ricerca* (Donaggio 2004). Un autore che si è occupato intensamente del problema delle forme di comunicazione (soprattutto nel contesto di relazioni internazionali e di progetti di sviluppo rurale) già dai lontani anni '70 del secolo passato, è stato Andreas Fuglesang, al quale dobbiamo un ottimo punto di partenza per questo tema di riflessione nel libro da lui curato, *The story of a Seminar in Applied Communication*, che contiene un suo saggio pieno di illustrazioni che vengono da un corso di formazione sull'argomento (Fuglesang 1973a). Fu poi pubblicato un suo volume sistematico, *Applied Communication in Developing Countries. Ideas and Observations* (Fuglesang 1973b), ma l'argomento richiama subito la grande questione della "comprensione" diretta e reciproca, sulla quale lo stesso Fuglesang ha pubblicato un libro di grande interesse, *About Understanding. Ideas and Observations on Cross-cultural Communication* (Fuglesang 1982). Il che vuol dire che comunicare con le istituzioni dello sviluppo per realizzare una soddisfacente collaborazione e scambio rientra nella "comunicazione inter-culturale", che si occupa di come comunicare – nel corso di una ricerca, o nel trasmettere i suoi risultati agli stessi attori sociali – con i rappresentanti di una cultura diversa. Ma in questo caso la "comunicazione inter-culturale" prevede anche una funzione aggiuntiva, assai importante e non facile: l'esercizio di influenza sulle azioni e decisioni di una struttura tecnica o semi-tecnica istituzionale nei confronti della quale non si può evitare la "critica costruttiva" delle idee e delle pratiche dello sviluppo. Insomma, il problema della comunicazione interculturale può benissimo legarsi allo stile di lavoro, ai metodi e agli obiettivi della "Antropologia Applicata". È quanto appare chiaramente nel bel libro di Anna Ihle (2008), *Is the study of Intercultural Communication Applied Anthropology? A case study on Intercultural Training*. Ma già in anni più remoti, lo stesso problema veniva affrontato in un numero speciale della rivista *Practicing Anthropology* della Society for Applied Anthropology, dedicato a un "Workshop in Intercultural Communication" (Leeds-Hurwitz, Trager 1987). E tutto l'argomento era stato disegnato con buoni approfondimenti e studi di caso nel volume più antico, curato da Daniel Lerner e Wilbur Schramm, *Communication and change in the developing countries* (Lerner, Schramm 1967). Ma il tema che stiamo trattando ha coinvolto fino in fondo anche alcune grandi istituzioni internazionali dello sviluppo. Che hanno frequentemente costituito delle unità specializzate nel processo di "comunicazione con gli attori sociali", attraverso strategie diverse volte a incrementare la "partecipazione" (per esempio, dei contadini nei progetti di sviluppo rurale). In

prima linea tra le grandi istituzioni internazionali del sistema delle Nazioni Unite, la FAO ha dedicato grande attenzione alla comunicazione nel mondo rurale. Un testo ottimo di riferimento è *Communication for Development Round Table Report. Focus on Sustainable Development* (FAO 2007). All'interno della grande istituzione, che ha visto crescere consistentemente la cura verso gli interessi reali e le capacità installate, incrementabili con accurate strategie comunicative, è stato intenso, nell'ultimo decennio, il lavoro di Mario Acunzo, al quale si deve la cura di due utilissimi strumenti per l'esercizio della efficace comunicazione, anche attraverso mezzi visivi: *Communication for Rural Development* (F.A.O., 2014), e *Collaborative Change. Enhanging and up-scaling CBA and DRR through Participatory Communication for Development* (FAO 2016); molto interessante del resto è pure il breve saggio *La comunicación y el desarrollo rural sostenible* (Acunzo 2004). Anche la Banca Mondiale si è occupata con impegno dell'argomento, organizzando un importante congresso internazionale: *World Congress on Communication for Development. Lessons, Challenges, and the Way Forward*. Gli Atti di questo congresso raccolgono contributi critici e costruttivi nei settori della salute, della "governance", dello "sviluppo sostenibile". E nella premessa si richiama la Risoluzione 51/172 dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nella quale si sostiene che la comunicazione per lo sviluppo deve permettere alle comunità di parlare direttamente, di esprimere le loro aspirazioni e scopi e di partecipare alle decisioni che riguardano il loro sviluppo. E si afferma anche che questa definizione contrasta radicalmente con la precedente tendenza ad associare la parola "comunicazione" con idee come la "disseminazione di informazioni", la produzione di messaggi, la persuasione, l'uso dei media classici (CI, WB, FAO 2007). Tutti questi documenti appena citati possiedono riferimenti frequenti – anche se non sempre esaustivi – alla dimensione socio-culturale, al problema dei costumi e delle tradizioni, alle reazioni re-interpretative e attive dei contadini e degli indigeni destinatari degli interventi, alle simbologie e alle "presupposizioni culturali" che non sempre sono evidenti all'osservazione e all'interlocuzione linguistica con gli attori sociali. Naturalmente, non va taciuto che queste "buone intenzioni", queste affermazioni generali, non sempre si vedono realizzate concretamente nei progetti, che spesso sono manovrati da tecnici e supposti "esperti" i quali – per diverse ragioni contingenti – si guardano bene dall'applicarle rigorosamente. E del resto le "valutazioni critiche" dei progetti risultano essere spesso non altro che "adempimenti burocratici" tardivi e poco efficaci.

Da quanto fin qui detto, dovrebbe risultare chiaramente che ogni forma di relazione, azione, collaborazione, con istituzioni e soggetti esterni all'accademia, dovrebbe basarsi solidamente su una attenta analisi dei processi comunicativi. La comunicazione, insomma, non può che essere la chiave del rapporto esterno del sapere antropologico al di fuori delle sue fonti di produzione. Ma non basta: i processi comunicativi, ben calibrati, dovrebbero basarsi su una vera e approfondita conoscenza degli aspetti antropologici del problema del quale si vuole trattare (educazione e formazione, salute pubblica, processi di urbanizzazione e vita urbana, innovazioni nell'agricoltura, organizzazione del lavoro d'impresa, amministrazione civica, aspetti religiosi e simbolici della vita sociale, rapporti tra i sessi e sistemi di uguaglianza, migrazioni e accoglienza-integrazione, e così via). E per avere una conoscenza approfondita dei problemi ci sono due soli mezzi: la ricerca e l'esperienza.

Nello sfondo, rimane sempre – nel caso si trascurino le analisi previe, alle quali si è accennato, sulle variabili costitutive del processo di comunicazione dei saperi dell'antropologia al di fuori della fonte di produzione – il rischio della "incomprensione" doppia (gli antropologi che non comprendono o non studiano accuratamente i loro referenti esterni; e questi che non riescono a comprendere e accettare le acquisizioni conoscitive e i punti di vista degli antropologi). Può diffondersi, in queste occasioni, l'idea della "inutilità" del sapere antropologico al di fuori delle sue fonti di produzione e della sua necessaria ed unica circolazione in ambito accademico. In effetti, non dobbiamo dimenticare la pessimistica osservazione di David Pitt, nei tardi anni '70, relativa ai numerosi casi di interventi di antropologi come consulenti in iniziative di sviluppo, con scarsa analisi approfondita dei contesti socio-culturali e superficiale trattamento dei processi comunicativi:

> «Quanto successo hanno avuto gli antropologi presso le agenzie di sviluppo? Ovviamente, gli esempi non sono moltissimi, ma si possono osservare dei segni pessimistici. Presso alcune agenzie l'antropologo o il sociologo è qualcosa come un 'lusso', che viene aggiunto alla complessa macchina organizzativa negli anni delle vacche grasse, ma sono i primi a andar via negli anni di difficoltà finanziarie. In qualche senso l'antropologo può essere considerato come uno 'status symbol' da parte della organizzazione o del dipartimento che lo ha coinvolto, un segno sicuro di essere alla moda nel dare spazio alla dimensione sociale. Conseguentemente, i suoi rapporti possono essere ricevuti con deferenza, ma lasciati poi a raccogliere la polvere in uno scaffale» (Pitt 1976).

Il compito dell'antropologia applicata e dell'antropologia pubblica è dunque quello di far mutare radicalmente il triste quadro che risultava dalla pessimistica osservazione di David Pitt.

Bibliografia

Acunzo, M. 2008. La comunicación y el desarrollo rural sostenible. *Canalé*, 2 (1): 65-68.

AAA. 2017. *Guidelines for tenure and promotion reviews: Communicating public scholarship in Anthropology.* http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/AAA%20Guidelines%20TP%20Communicating%20Forms%20of%20Public%20Anthropology.pdf (ultima consultazione 16/5/2020)

AAVV. 2013. Special Issue on Public Ethnography. *Qualitative Research*, 13 (4).

Beck, S., Maida, C.A. 2015. *Public Anthropology in a borderless world*. New York. Berghahn Books.

Biscaldi, A., Matera, V. 2016. *Antropologia della comunicazione. Interazione, linguaggi, narrazioni*. Roma. Carocci.

Biscaldi, A., Matera, V. 2019. *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*. Roma. Carocci.

Borofsky, R., De Lauri, A. 2019. Public Anthropology in Changing Times. *Public Anthropologist*, 1: 3-19.

Bryson, L. 1948. *The Communication of Ideas. A Series of Addresses*. New York. Institute for Religious and Social Studies.

CI, FAO, WB. 2007. *World Congress on Communication for Development: Lessons, Challenges, and the Way Forward*. Washington D.C. World Bank.

Cuturi, F. (a cura di) 1997. Etnografie degli eventi comunicativi. Dialoghi e monologhi tra udibile e visibile. *Etnosistemi,* 4.

Cuturi, F. 1997. "Proprio ora qui ti dico cos'è importante che tu faccia". Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave. *Etnosistemi*, 4: 33-60.

Declich, F. 2017. Ricerca di base e ricerca applicata in antropologia: libertà di ricerca tra neoliberismo e sicurezza. *DADA. Rivista di Antropologia postglobale*, 2: 89-125.

De Zutter, P. 1980. *¿Como comunicarse con los campesinos*. Lima. Ed. Horizonte

Donaggio, A. (a cura di) 2004. *Gli stili della Comunicazione Istituzionale. Risultati del Progetto di Ricerca*. Roma. Presidenza del consiglio dei ministri – Scuola superiore della pubblica amministrazione.

Duranti, A. 1992. *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma. Carocci.

Duranti, A. 2002. *Antropologia del linguaggio*. Milano. Meltemi.

Edwards, D., Mercer, N. (ed) 1987. *Common knowledge. The development of understanding in the classroom.* London. Mathuen.

Eriksen, T. H. 2006. *Engaging Anthropology the case for a public presence*. Oxford. Berg.

Fagioli, M., Zambotti, S. (a cura di) 2015. *Antropologia e media. Tecnologie, etnografie e critica culturale*. Pavia. Ibis.

FAO. 2005. *Communication for Development*. Roundtable Report: Focus on Sustainable Development. Roma. FAO.

FAO. 2014. *Communication for Rural Development*. Sourcebook. Roma. FAO.

FAO. 2016. *Collaborative Change. Enhanging and up-scaling CBA and DRR through Participatory Communication for Development*. Roma. FAO.

Fassin, D. 2017. *If the truth be told. The politics of Public Ethnography*. Durham. Duke University Press.

Forte, M. 2011. *Beyond Public Anthropology: Approaching Zero*. Keynote address delivered by video to the 8th Annual Public Anthropology Conference, "(Re)Defining Power: Paradigms of Praxis", Washington, American University, 14-16 October http://openanthropology.org/pacfortekeynote2.pdf (last consulted 29/5/2020).

Fuglesang, A. (ed.) 1973a. *The story of a Seminar in Applied Communication*. Uppsala. Dag Hammerskjold Foundation.

Fuglesang, A. 1973b. *Applied Communication in Developing Countries. Ideas and Observations*. Uppsala. Dag Hammerskjold Foundation.

Fuglesang, A. 1982. *About Understanding. Ideas and Observations on Cross-cultural Communication*. Uppsala. Dag Hammerskjold Foundation.

Ginzburg, F. D., Abu-Lughod, L., Larkin, B. (ed) 2002. *Media Worlds. Anthropology on the New Terrain*. Berkeley. University of California Press.

Gnerre, M. 1996. «Il declino del dialogo: il discorso cerimoniale e mitologico degli Shuar e degli Achuar», in *Introduzione alla linguistica antropologica*. Turchetta, B. (a cura di). Milano. Mursia: 181-207.

Graeber, D. 2019. It Wasn't a Tenure Case – a Personal Testimony, with Reflections. *Public Anthropologist*, 1: 96-104.

Hendry, J., Watson, C.W. (ed.) 2001. *An anthropology of indirect communication*. London. Routledge.

Ihle, A. 2008. *Is the study of Intercultural Communication Applied Anthropology? A case study on Intercultural Training*. Seminar Paper. Nelson Mandela Metropolitan University, Faculty of Arts. Grin.

Irvine, J.T. 2012. Keeping ethnography in the house of communication. *Langage et société*, 139 (1): 47-66.

Kluckhohn, C. 1961. Notes on some anthropological aspects of communication. *American Anthropologist*, 63 (5): 895-910.

Lassiter, L. E. 2008. Moving past Public Anthropology and doing collaborative research. *Annals of Anthropological Praxis*, 29 (1): 70-86.

Leeds-Hurwitz, W., Trager, L. (ed.) 1987. Special Issue: Workshop in Intercultural Communication. *Practicing Anthropology*, 9 (3).

Lerner, D., Schramm, W.L. (ed.) 1967. *Communication and change in the developing countries*. Honolulu. University of Hawaii Press.

Matera, V. 2002. *Etnografia della comunicazione. Teorie e pratiche dell'interazione sociale*. Roma. Carocci.

Matera, V. 2008. *Comunicazione e conoscenza*. Roma. Carocci.

Mead, M. 1948a. «Some cultural approaches to communication», in *The communication of ideas: a series of addresses*. Bryson, L. (ed) New York. Institute for Religious and Social Studies: 9-26.

Mead, M. 1948b. «A case history in cross-national communication, », in *The communication of ideas: a series of addresses*. Bryson, L. (ed) New York. Institute for Religious and Social Studies: 209-229.

Nader, L. 2002. Breaking the silence-politics and professional autonomy. *Anthropological Quarterly*, 75 (1): 160-169.

Nader, L. 2019. Unrevelling the Politics of Silencing. *Public Anthropologist*, 1: 81-95.

Osorio, F. 2001. *Mass Media Anthropology*. PhD thesis. University of Chicago.

Peterson, M.A., 2003, *Anthropology & Mass Communication. Media and Myth in the New Millennium*. Oxford. Bergham Books.

Pink, S., Abram, S. 2015. *Media, Anthropology and public engagement*. New York. Berghahn Books.

Pitt, D. 1976. *Development from below. Anthropologists and development situations*. New York. Mouton.

Price, D. 2019. The sounds of Anthropological Silence. *Public Anthropologist*, 1: 105-112.

Rothenbuhler, E. W. 2008. *Media Anthropology as a Field of Interdisciplinary Contact*, EASA Media Anthropology Network. http://www.media-anthropology.net/rothenbuhler_interdiscontact.pdf (last consulted 29/5/2020)

Tedlock, B. 2008. «The observation of participation and the emergence of Public Ethnography», in *Strategies of qualitative inquiry.* Denzin, W.K., Lincoln, Y.S. (ed) Thousand Oaks. Sage: 151-172.

Vine, D. 2011. Public Anthropology in its second decade: Robert Borofsky's Center for a Public Anthropology. *American Anthropologist*, 113 (2): 336-349.

Wikins, Y. 2001. *Anthropologie de la communication. De la thèorie au terrain*. Paris. Points.

Wilden, A. 1978. «*Comunicazione*». Enciclopedia vol. 3. Torino. Einaudi.

Parte II. Parte Monografica. Contrastare l’odio. L’uso dell’antropologia nella comunicazione pubblica tra strumentalizzazione e impegno politico(a cura di Pietro Meloni, Francesco Zanotelli)

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Contrastare l'odio

L'uso dell'antropologia nella comunicazione pubblica tra sentimenti, populismo e impegno politico. Un'introduzione

Pietro Meloni,
Università di Siena
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3158-7970
Francesco Zanotelli,
Università di Messina
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4257-4275

Contrastare l'odio: una proposta antropologica

La sezione di Antropologia Pubblica che introduciamo raccoglie alcuni risultati di ricerca inizialmente presentati nella sessione da noi curata al VI° convegno annuale della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata), tenutosi a Cremona dal 13 al 15 dicembre 2018. L'idea era nata da un nostro comune interesse sull'*odio social(e)*, tema che sempre più impegna la comunicazione quotidiana sotto la categoria più nota di *hate speech*, su cui l'antropologia non ha prodotto studi sistematici. Volevamo inoltre riflettere sull'utilizzo, nel campo della comunicazione, di termini, concetti e categorie, che sono stati riletti ad uso dei movimenti etnici, nazionalisti, neofascisti, leghisti e post-coloniali, per giustificare l'odio verso l'altro. Questo secondo aspetto è stato invece oggetto di riflessione in antropologia, anche se per lo più incentrato sul concetto di cultura e sull'uso che ne hanno fatto gli antropologi. Pensiamo, ad esempio, al dibattito degli anni Novanta del secolo scorso animato da Richard Fox in *Recapturing Anthropology* (1991). In quel volume Lila Abu-Lughod criticava aspramente James Clifford e George Marcus, colpevoli di aver scritto una introduzione, quella di *Scrivere le culture* (1997), in cui l'uso del concetto di cultura appariva parziale, dimentico dei fondamentali contributi portati dall'antropologia femminista e da quella prodotta dagli "halfies". Abu-Lughod asseriva convintamente che bisognava scrivere contro le culture (1991: 466), perché scriverne a favore significava al contempo reificarla. Alcuni anni dopo Ulf Hannerz (2001), ripercorrendo quel dibattito, sosteneva che la credibilità dell'antropologia passava anche dalla capacità di spiegare con autorevolezza l'importanza di termini e categorie antropologiche così da demistificare le interpretazioni strumentali a cui sono soggette.

Se guardiamo oggi a espressioni come cultura, relativismo, identità, tradizione, appartenenza, etnia ed etnicità, patrimonio culturale ma anche patria, cittadinanza, egemonia, razza, genetica e differenza, vediamo che sono quotidianamente utilizzate in

campo politico. Stiamo pensando, in questo caso, alla comunicazione online di politici e personaggi della sfera pubblica che utilizzano l'odio per acquisire consenso. Politici come Matteo Salvini e Giorgia Meloni, solo per citare i più noti di una legione di beneficiari dei discorsi d'odio, sono un buon esempio dell'uso strumentale, errato, pregiudiziale di tutti i termini sopraccitati. I social media, da questo punto di vista, funzionano nello stesso modo del "capitalismo a stampa" che dava forma alle comunità immaginate di Benedict Anderson (2018), permettendo cioè a persone che vivono in diverse parti di una nazione – e molto spesso anche oltre i confini nazionali – di coltivare una condivisa idea di comunità, sentirsi parte di un gruppo che guarda il mondo attraverso la lente diffusa del populismo. Queste persone – e avremo modo di tornarci in modo più puntuale nei prossimi paragrafi – rappresentano quelle che Arjun Appadurai (2012) ha chiamato "comunità di sentimento".

Abbiamo messo a confronto i discorsi e le pratiche di odio contemporanee con alcune parole chiave che contraddistinguono l'antropologia per mostrare qualcosa che a molti appare ovvio: il razzismo poggia su un'idea essenzialista di cultura, l'identità etnica è oggi usata come sostituto della razza, la tradizione, il patrimonio e i fenomeni di revivalismo portano spesso al populismo. L'uso di termini che riguardano da vicino la nostra disciplina – perché introdotti dagli antropologi o perché oggetti d'analisi per lungo tempo – ci ha portato a interrogare il tipo di azioni che gli antropologi possono portare avanti in questa temperie culturale: cosa possiamo dire sulla cultura, sull'etnia, sull'identità, sulla tradizione, per offrire una lettura che sia al tempo stesso ampiamente divulgativa – ossia rivolta alle masse che di queste parole abusano – e fortemente critica? Come ripensare il dibattito degli anni Novanta oggi? Il panel, da questo punto di vista, voleva essere un tentativo di riprendere in mano questo dibattito e cercare di trovare nuovi percorsi di riflessione per un duplice obiettivo: smascherare le pratiche e i discorsi di odio, da una parte, fornire strumenti per contrastarlo, dall'altra.

Gli autori che sono intervenuti a dibattere nel panel all'interno del convegno SIAA di Cremona[1], di cui solo una parte compare in questo numero, hanno accolto le nostre suggestioni, sviluppando riflessioni ancorate alla pratica etnografica per tentare di spiegare come si costruisce oggi l'odio e come si esprime nei mezzi di comunicazione. In alcuni casi, come vedremo, si avanzano anche ipotesi sull'uso del bagaglio di teorie e strumenti della disciplina antropologica per decostruire i discorsi d'odio e per contrastarli con altre pratiche, discorsive e non solo.

Odiare: una passione ordinaria

Il 26 luglio 2019 un barcone affonda nelle acque libiche. Le vittime sono circa 150. Tra i soliti commenti su Facebook, animati da soddisfazione e razzismo, ne spunta uno particolarmente cruento, ripreso da diverse testate giornalistiche e postato sulla pagina Facebook di Enrico Mentana come esempio di un ormai dilagante odio. L'utente così commenta: «potevano starsene a casa loro buon appetito pesci». Mentana scrive «tra i

[1] Ringraziamo per i contributi e la partecipazione Marina Brancato, Miguel Mellino, Antonello Ciccozzi, Eva Rizzin, Stefania Pontrandolfo, Stefano Boni, Simone Ghiaroni, Lia Giancristofaro, Francesco Bachis, Laura Pomari, Vaninka Riccardi, Roberta Villa, Vittoriano Zanolli. Chiara Quagliariello e Ivana Abrignani all'ultimo momento non hanno potuto partecipare al convegno pur aiutandoci molto in questa riflessione comune.

commenti che ho mostrato nel post di poco fa ce n'è uno raccapricciante per la doppiezza che esprime. Guardate l'immagine del profilo». Cosa c'è nell'immagine del profilo dell'utente che commenta con tanta freddezza e crudeltà la morte di 150 persone? Una madre che abbraccia il figlio con sotto la scritta "verità per i fatti di Bibbiano".

FIG. 1

I commenti riportati nello *screenshot* della notizia postata su Facebook appartengono tutti a profili di utenti donne (o che come tali si presentano). Abbiamo scelto questo post per due motivi: da una parte per denunciare la normalizzazione dei discorsi d'odio (a scrivere questo commento non è infatti un esponente di estrema destra ma quella che, attraverso il profilo social e l'autorappresentazione digitale, è a tutti gli effetti un buon esempio di classe media)[2], dall'altra per riflettere su come i discorsi d'odio facciano leva su paure legate al quotidiano, favorendo la costruzione di soggetti deboli necessitanti di tutela e protezione – come possono essere i bambini e le donne in un società paternalista – che possono essere esibiti con finalità politiche.

Conosciamo ormai da decenni la strategia della "vittima ideale" – i bambini di Bibbiano ne sono un buon esempio – utilizzato in modo strumentale per aumentare consenso politico eppure, nonostante le critiche e la decostruzione costante, si tratta di una forma comunicativa ancora vincente. È guardando alle vittime ideali, che possiamo capire meglio come mai una classe media che rappresenta bene *la miseria del mondo* contemporaneo (Bourdieu 2015), possa odiare in modo "naturale"[3].

Ci ritorneremo anche nel paragrafo successivo, approfondendo gli aspetti legati all'economia e alla distinzione sociale. Per il momento, cerchiamo di mettere a fuoco

[2] Per quanto il paragone possa apparire forzato, questo genere di normalizzazione sembra rimandare direttamente alla banalizzazione del male di Hannah Arendt (2013) e agli uomini comuni di Christopher Browning (2004).

[3] Nel lavoro di Pierre Bourdieu cui facciamo riferimento, *La miseria del mondo*, sono raccolte testimonianze delle classi medie e popolari francesi dove l'equipe del sociologo francese ha cercato di cogliere il senso di disagio, di rancore, di diffidenza e di subalternità di gruppi di persone che solitamente non identifichiamo come miserabili. Nel libro di Bourdieu, infatti, non ci sono i classici marginali ma persone "apparentemente" normali che solo nelle interviste lasciano intravedere quella "miseria" di mondo in cui vivono. Il riferimento ci serve per chiarire come gli *haters* non vadano ricercati tra quelle categorie che appaiono immediatamente riconoscibili (il fascista con la testa rasata e la svastica in bella mostra, per fare un esempio) ma tra quelle persone che facilmente si nascondono tra la massa e che solo attraverso l'osservazione, il dialogo, emergono come tali.

l'idea di vittima ideale, perché aiuta a comprendere meglio il dilagare dell'*hate speech*. A tutti è evidente la critica che spesso viene rivolta nei social e nei canali informativi italiani (e non solo) riguardo i migranti: sono in salute, muscolosi, non sembrano affatto denutriti, sono soprattutto uomini ecc. Dentro queste affermazioni si cela il paradigma della vittima ideale. Ne ha parlato Birgitta Hojier in riferimento ad una indagine massmediale sulla compassione globale condotta in Norvegia e Svezia nei primi anni 2000. Hojier sostiene che esistano delle vittime ideali, capaci di suscitare compassione nello spettatore, in contrasto con vittime che invece non vengono ritenute tali. I giovani maschi, ad esempio, sono spesso associati a «fazioni politiche e violente, e possono anche morire di fame a migliaia, senza creare un minimo di interesse sul loro status di vittima» (Hojier 2004: 517). Nell'immaginario populista contemporaneo i barconi sono spesso associati a potenziali minacce: quanti potenziali stupratori, spacciatori, terroristi si nascondono tra i migranti che sbarcano, o chiedono di sbarcare sulle "nostre" coste? "Potevano rimanere a casa loro" è il commento di molti utenti, come a voler sottolineare che non vi è una reale necessità e che la loro presenza estetica non comunica affatto uno stato di bisogno. L'odio che si genera in questa relazione sembra poter essere compreso nella distanza che separa il noi da il loro. Come scrive Luc Boltanski, in un celebre testo sul rapporto di "sofferenza a distanza"

> l'infelice che soffre e colui che guarda sono, per definizione, nulla l'uno per l'altro. Nessun legame, né familiare né comunitario e neppure di interesse, li avvicina. Colui che guarda viene quindi ben caratterizzato dall'assenza di impegno preliminare che costituisce […] una delle caratteristiche principali dello spettatore (Boltanski 2000: 58).

Nell'immaginario del benessere e delle vittime ideali molti utenti, infatti, mostrano immagini di bambini africani denutriti, malati per rimarcare quali siano i veri "bisognosi" a fronte di quelli che, invece, appaiono come impostori. Il gioco della vittima ideale, portato alle sue estreme conseguenze, viene poi polarizzato tra il "noi" e il "loro". Il quotidiano *Libero* titola un articolo del 29 agosto del 2016 in questo modo: «Terremotati in tendopoli, immigrati in hotel: perché gli italiani si infuriano». In questo ulteriore passaggio la vittima ideale viene associata alla cittadinanza – ovviamente bianca.

Il migrante incarna il giusto capro espiatorio, il soggetto da temere e da odiare, il pericolo imminente che sembra dover sconvolgere il fragile equilibrio di una società che non ammette intrusioni o, più verosimilmente, ne ha bisogno per spostare l'attenzione dalle asimmetrie strutturali che la attraversano.

Quest'ultima riflessione ci spinge a osservare quanto l'incitamento all'odio sia divenuto oggi sempre più una strategia discorsiva per acquisire consenso politico (Belluati 2018: 373). Nell'epoca delle fake news, delle deep fakes e della post-verità, l'hate speech è una concreta strategia politica che non si limita all'uso che ne fanno soggetti legati al populismo e al sovranismo; i social media hanno aumentato la risonanza di questo fenomeno includendo qualunque utente nella propagazione dell'odio verso determinate categorie (Petrilli 2019; Ferrari, Paris 2019). Oggi chiunque si sente legittimato a esprimere non il dissenso ma il disprezzo verso l'altro. Augurare la morte, di subire violenza, di passare tutta la vita in carcere è divenuto una pratica quotidiana di comunicazione, forma irriflessiva di un linguaggio nuovo, quello dell'oralità scritta (Lovink 2011), che fa della rapidità espressiva e dell'istantaneità della condivisione lo strumento più efficace di persuasione. Già nel 2001, Thomas Eriksen aveva definito

"tirannica" la velocità della comunicazione (Eriksen 2001), ben prima dell'affermarsi dei social media come mezzi privilegiati per rimanere in contatto con il mondo. Una tirannia che si esprime in differenti modi. Se da una parte una comunicazione accelerata (Eriksen 2017) produce forme di esclusione e rende le informazioni soggette a una obsolescenza sempre più repentina, dall'altra ci troviamo di fronte alla tirannia di un egocentrismo mediale. Le persone, proprio facendo leva sull'oralità scritta, si sentono come se stessero conversando tra amici, al sicuro nel salotto di casa o intorno a un tavolino di un pub la sera dopo una lunga giornata di lavoro. Proprio a causa di questa sicurezza – parlare tra pochi intimi o nascondersi dietro una tastiera – molti utenti pensano di poter esprimere un'opinione su qualsiasi argomento. Hanno la possibilità di farlo, hanno la libertà di farlo. Le comunità immaginate del XXI° secolo si costruiscono all'interno dei social media. I politici ne sono ben consapevoli.

Ma come si fomentano queste forme di odio? I soggetti politici hanno grandi responsabilità da questo punto di vista, alimentandone la diffusione e dando vita a veri e propri eventi mediali (Maneri, Quassoli, Ricci 2019) che rendono possibile la costruzione di narrazioni dentro le quali gli *haters* possono esprimere la loro rabbia.

L'*hate speech*, il discorso di odio, è oggi una categoria riconosciuta, per quanto difficile da collocare in un quadro giuridico preciso. La Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ne fa un chiaro riferimento all'art. 17 della sua Convenzione. Pur difendendo la libertà di espressione, l'art. 17 comprende come *abuse clause* tutto ciò che può essere ricondotto a propaganda antisemita e al negazionismo della Shoah (Caruso 2017: 967). Il problema ha a che vedere con l'opacità di internet, come strumento che dà voce a milioni di persone, garantendone la libertà di espressione ma al contempo esaltandone l'ambiguità. Questa libertà, infatti, rende più accessibili e condivisibili i sentimenti di odio: «il linguaggio dell'odio/l'incitamento all'odio acquista un nuovo significato, dato che il potenziale moltiplicatore che la rete offre a tale discorso aumenta il danno che esso può produrre» (Ansuategui Roig 2017: 39).

Se guardiamo alle teorie sulla costruzione e stigmatizzazione dell'altro (Sayad 2002; Dal Lago 1999), oggi possiamo notare come l'immaginario mediale prodotto intorno alla figura dei migranti tenda a congelarli in gruppi definiti, ai quali è sempre negata ogni soggettività (Lucchesi 2017: 112). Le retoriche narrative che descrivono il migrante come invasore, vengono normalizzate e rese senso comune, in modo che chiunque, nella forma dell'oralità scritta (quindi spesso opaca e poco attenta alla forma), possa esprimere un giudizio emotivo che si fonda sulla condivisione del risentimento. Questo genere di comunicazione è largamente utilizzato da alcuni politici. Secondo l'interpretazione di Fabrizio Macagno (2019: 606), Matteo Salvini, ad esempio, fa ricorso a una comunicazione fallace che poggia sulla manipolazione dei fatti e della conoscenza condivisa. L'analisi linguistica dei *tweet* dell'ex ministro, dimostra un registro comunicativo che si fonda su una opinione giustificata da un giudizio morale (ibid.: 612). Perché questo tipo di comunicazione ha successo? Per quale motivo le persone sentono il bisogno di odiare? Zygmunt Bauman (1999) ci ricorda come ogni società produca un proprio tipo di straniero, da utilizzare per polarizzare le posizioni tra chi si ritiene legittimato a parlare in nome del "noi" e chi invece viene relegato nella sfera di una alterità che in quanto tale non ha nemmeno il diritto di autorappresentarsi.

Va anche segnalato che i migranti non sono l'unico oggetto dei discorsi d'odio – anche se il principale. L'Espresso del 5 dicembre 2019 ha pubblicato un articolo sugli "odiatori

social", rilevando come l'*hate speech* colpisca principalmente le minoranze etniche (42%), le donne (41%) e, a seguire, i disabili e il mondo lgbtq+.

Populismo e precarizzazione

Vorremmo ora provare a dare una prima interpretazione dei discorsi d'odio, partendo dall'intreccio di tre assi principali: l'economia, la precarizzazione e il populismo.

Partiamo da un esempio concreto. Il 7 settembre 2018 il quotidiano *La Stampa* pubblica la notizia relativa a un ragazzo di 25 anni, che viene picchiato da 3 signori (italiani) perché a loro avviso sta usando un oggetto di consumo – un monopattino – al di sopra del suo rango sociale. Si tratta di un giovane originario del Benin, appartenente dunque a una categoria di persone che solitamente vogliamo pensare come indigente e impossibilitata ad accedere a un sistema di consumo paritario. «Monopattino troppo costoso per un negro» titola il quotidiano, riportando le parole usate dagli aggressori. Cosa vuol dire, in questo caso, "troppo costoso"? Significa, probabilmente, che nel nostro paese l'odio si esprime anche attraverso confini che sono al tempo stesso etnici e di classe. Non è soltanto il nero, definito etnicamente altro, è anche la sua appartenenza di classe – una classe immaginata (Anderson 2018) ovviamente, per quanto efficace dal punto di visto simbolico e identitario – a definire l'asimmetria dei rapporti tra individui. Significa, inoltre, che il consumo rappresenta oggi una forma di differenziazione sociale molto marcata. Il tipo di odio esercitato sottende pertanto l'idea di una barriera economica che diventa nel senso comune barriera di diritto civile – "sei immigrato e quindi non hai diritto a possedere e consumare certi beni". Il concetto di "forclusione", nella funzione che Butler (2010) assegna alle parole nel rapporto tra potere e discorso, sembra in questo caso appropriato a rappresentare non una semplice esclusione, ma una più profonda "indicibilità" di certi comportamenti se accostati a categorie inferiorizzate; una dissonanza che stride, produce fastidio, che si manifesta con l'odio.

Tra le varie *fake news* [4] che circolano sui migranti – ma spesso anche sui rom – e che hanno lo scopo di suscitare sentimento d'odio, molte fanno riferimento all'immaginario del benessere e del consumo occidentale. Giornali e siti di informazione parlano di migranti ben pasciuti, con gli ultimi modelli di *smartphone*, che vengono in Italia – nel nostro caso – senza essere davvero bisognosi. La presenza dello *smartphone* è sufficiente, agli occhi del razzista, perché si ritenga illegittima qualunque richiesta di accoglienza. La logica che sottende tale ragionamento, e che è divenuta a tal punto egemonica da essere trasversale ai simpatizzanti dei più diversi schieramenti politici (di destra e di sinistra), non tiene conto di (almeno) due aspetti che, al pari della necessità (lavorativa, economica, climatica, bellica), caratterizzano l'esperienza migratoria: la determinazione a muoversi o a far muovere, quando il viaggio è un progetto collettivo; la produzione di illegalità e dello stato di bisogno durante il viaggio e non esclusivamente come motivo originario di partenza. Uno specifico compito della etnografia delle mobilità, risiede a nostro parere nell'esercitare un ponte comunicativo, tra modi di pensare la vita orientati alla stanzialità e, viceversa, alla mobilità.

[4] Ceccarini e Pierdomenico (2018: 338), all'interno del progetto DEMOS-COOP (Osservatorio sul Capitale Sociale degli Italiani) hanno mostrato come, sebbene le *fake news* vengano prodotte e diffuse nei social media, proprio questi ultimi sono il primo luogo dove vengono smascherate.

Ritornando alla questione del consumo, questo aspetto può essere compreso meglio se lo inseriamo all'interno della cornice del dispendio competitivo. Thorstein Veblen è stato un sociologo ed economista di fine Ottocento noto ai più per il libro *La teoria della classe agiata* (2007), dove sostiene, riprendendo gli studi di Franz Boas (2001) sul potlach, che la distinzione sociale avviene principalmente attraverso la competizione e l'imitazione. Le classi dominanti, come direbbe Bourdieu (2011: 244), lottano per imporre i gusti come stili di vita, mentre le classi dominate si adeguano a questi gusti, cercando di imitare, nelle loro possibilità, i consumi delle classi alte.

Veblen sostiene che la distinzione, il benessere di un singolo e del gruppo sociale al quale aderisce, si manifesta attraverso l'esibizione dell'inutile, del superfluo, di ciò che non è immediatamente necessario alla sopravvivenza[5]. Sono le pratiche improduttive, destinate a nient'altro che soddisfare gli aspetti competitivi della società, a restituire l'immagine di una persona benestante.

FIG. 2

Lo *smartphone* è un oggetto di consumo che risponde sia a esigenze pratiche – essere connessi con il mondo – sia a esigenze distintive – possedere modelli molto costosi e vistosi. Nei discorsi d'odio lo *smartphone* è visto come qualcosa di superfluo rispetto a chi dovrebbe scappare dalla guerra o da paesi molto poveri, e per questo è considerato un oggetto inadatto a un migrante. Eriksen ha ben spiegato come, grazie alla diffusione di telefoni cellulari, il divario tra Nord e Sud del mondo, per quanto riguarda la comunicazione, si è assottigliato. I migranti «possono ora ricevere aggiornamenti istantanei e continui su rotte migratorie, opportunità di lavoro e sulla posizione dei loro famigliari o dei loro contatti in Europa» (Eriksen 2017: 160). Muhammed Idris ha progettato un'applicazione telefonica, Atar[6], che permette a un immigrato che arriva

[5] Su questo aspetto si veda anche il lavoro di Georges Bataille *Il dispendio* (1997).
[6] Consultabile al link https://edel.io/

per la prima volta in Canada di avere accesso a tutta una serie di informazioni di prima necessità, che spaziano dal dove andare a dormire e mangiare, al come ottenere una *simcard* canadese e l'assistenza sanitaria. Informazioni fondamentali che non sarebbero accessibili senza l'utilizzo di uno *smartphone*. I trafficanti di esseri umani e le informazioni per arrivare in Europa, sono oggi accessibili principalmente attraverso i canali social (Di Nicola, Martini, Baratto 2019).

Il caso di Josefa, soccorsa dalla organizzazione non governativa Open Arms nel luglio del 2018, è ancora più emblematico di cosa intendiamo per un discorso d'odio che si scaglia contro quelle che appaiono come pratiche improduttive che denunciano l'assenza dell'indigenza e del malessere.

Le foto che ritraggono Josefa evidenziano la presenza di uno smalto rosso per unghie: un particolare che ha indignato diversi *haters*.

Figg. 3-4

L'uso dello smalto è probabilmente ancora più superfluo rispetto allo *smartphone*. È il concedersi qualcosa di puramente edonistico che rimanda all'esibizione del sé e alla civetteria (Simmel 2001). Raj Patel e Jason Moore (2018), hanno ben spiegato come il capitalismo abbia la necessità di essere accessibile a un numero sempre più ampio di consumatori, contribuendo a una generalizzazione dei consumi che opacizza le disuguaglianze (senza ovviamente superarle). Elisabeth Currid-Halkett (2018: 46) sostiene che questa supposta democratizzazione illude le persone, convincendo le classi sociali più basse di avere accesso allo stesso benessere delle classi egemoniche. Se il consumo è anche una pratica di distinzione sociale (Veblen 2007; Bourdieu 2011) la democratizzazione rischia di mettere in crisi un ordine che permette di utilizzare livelli di riconoscimento – tra chi si ritiene simile – e barriere di esclusione – verso chi non è riconosciuto come pari (Goblot 1925). In altre parole, stiamo sostenendo che una parte dell'odio verso i migranti si appunta sui consumi. Perché?

I migranti ci ricordano la finzione creata dalla funzione distintiva dei consumi. Il loro arrivare poveri ma affamati di benessere, li rende simili a noi. Anzi, finisce per metterci di fronte alle nostre menzogne. Ci ricordano, i migranti, che anche noi siamo dei subalterni, che anche noi fingiamo benessere usando telefoni e scarpe di marca. I migranti sono una classe aspirazionale con il prezzo in bella vista sul cartellino attaccato all'abito. E questo, a ben vedere, è insopportabile. Si odia il migrante non perché ci ruba il lavoro ma perché somiglia a noi subalterni. Se davvero qualcosa ci ruba, è la possibilità di

continuare a praticare la distinzione in modo meccanico. I subalterni odiano i migranti perché con la loro fame di benessere dicono a tutti che le differenze non sono scomparse. Li odiano anche i potenti, perché tramite loro i subalterni possono avanzare richieste, possono desiderare. Visti come outsider, intrusi di un sistema che appare armonioso ed equilibrato, cercano di nascondersi nella folla "democratica", di mimetizzarsi attraverso il benessere delle merci ostentate. Ma la pelle non si nasconde[7].

Se le classi medie, quelle della "miseria dorata" di Bourdieu[8], usano il consumo vistoso per rendersi normali, simili a chi sta un gradino sopra, il migrante, con la sua miseria iscritta sulla pelle, porta giù con sé le classi medie, le degrada, relegandole nella subalternità come una zavorra lanciata contro il naufrago che finge di rimanere a galla con agio, mentre in realtà fatica perché non ha mai imparato a nuotare come i ricchi borghesi. Soprattutto in un contesto socio-economico dove il benessere materiale raggiunto dalla classe media nei due decenni del boom economico e quello edonistico e simbolico promesso dagli anni Ottanta in poi, oggi sono messi molto più a rischio dalla reale condizione di precarizzazione del lavoro, dell'accesso al welfare-state, di un sistema produttivo e commerciale sempre più aggressivo e quindi di un aumentato rischio di impresa. Parallelamente, lo Stato non costituisce né materialmente né simbolicamente un punto di riferimento rassicurante, quanto piuttosto viene percepito come ostacolo al raggiungimento del benessere agognato e pertanto anch'esso ricettacolo di sentimenti d'odio.

Il migrante, con la sua sola esistenza, denuncia la subalternità delle classi medie. Nel contesto italiano, dove i neri sono ancora identificati esclusivamente come minoranza migrante e subalterna, è lo stesso colore della pelle che comunica la posizione sociale dell'individuo (Currid-Halkett 2018: 59). Il nero – o l'altro migrante in genere – con il telefonino (e lo smalto) è fuori posto, aspira a consumi fuori dal suo status, dalle sue possibilità. Non può fingere il benessere come i bianchi di classe media, perché il colore della sua pelle lo condanna alla subalternità. Come le scarpe da ginnastica che diventano sporche se messe sopra il tavolo della cucina, dove si mangia (Douglas 1993: 77), il migrante diventa "pericoloso", "fuori posto", se si presenta davanti ai nostri occhi esibendo simboli del benessere.

Sono i bianchi medi a fingere benessere, i neri non possono. È come se urlassimo "Islam, terrorismo, sostituzione etnica" ma in realtà pensassimo "iPhone e benessere". Lo straniero deve rimanere tale.

La distanza estetica è necessaria per mantenere separati il "noi" dal "loro". Questa nostra interpretazione è orientata a considerare la forza dei consumi e delle merci come marcatori semiotici che formano identità e differenze. A questa interpretazione ne vanno senz'altro affiancate altre che considerano elementi del diritto, aspetti demografici, o di politica internazionale. Il nostro intento è però quello di interrogare la costruzione socio-culturale dei sentimenti, più che elencare ragioni (più o meno pretestuose) che giustificherebbero "razionalmente" tali sentimenti.

[7] Sulla complessa questione della finzione dell'essere bianco, impossibile da approfondire in questa sede, si vedano Frantz Fanon (2015) e Homi K. Bhabha (2001).

[8] Bourdieu (2011: 74-75) chiama "miseria dorata" la condizione di chi cerca di vivere al di sopra delle proprie possibilità (economiche e socio-culturali), tradendo di fatto la propria provenienza. Lo utilizziamo in questo contesto per evidenziare come i consumi servano a rilevare una falsa coscienza che capovolge la realtà, convincendo le classi medie e popolari di essere realmente parte dei gruppi dominanti.

Ordine e decoro

Possiamo comprendere ancora meglio questa polarizzazione attraverso il consumo, facendo ricorso alla nozione di decoro. Come giustificare infatti questa contemporanea passione verso la punizione, verso l'esclusione, verso l'emarginazione, che trova riscontro in quello che Didier Fassin (2018) ha recentemente chiamato populismo penale?

L'odio è generato sì da problemi classici (crisi economiche, sentimenti di disaggregazione, paure dell'altro) ma le forme di odio espresso sono rese possibili da una sua normalizzazione nel quotidiano, che è tipica dei totalitarismi, delle forme più violente di esclusione e che rappresenta l'espressione di quel sentire contemporaneo che fonde insieme due aspetti: il populismo e il neoliberismo.

L'odio è una pratica che si fa teoria (Bourdieu 2003), che si esprime nel consumo e che ha la funzione di costruire soggettività riconoscibili. In quanto habitus o inclinazione[9], giocando cioè sulla convinzione che le differenze siano naturali senza scorgerne la loro costruzione socio-culturale, vi è una costante negoziazione tra alto e basso, tra forme non organizzate di odio e forme invece indirizzate all'acquisizione del consenso politico: partendo da questo punto di vista ci è possibile capire il rapporto che unisce Salvini all'odio sui social. Ma sarebbe riduttivo, e per certi versi miope, attribuire a Salvini tutte le colpe dell'odio che negli ultimi anni ha preso piede in Italia.

Salvini, più di altri politici, deve la sua forza e la sua fortuna politica non tanto nell'aver intercettato un sentimento diffuso che somma alla paura, alla diffidenza, l'odio più viscerale verso l'altro; quanto piuttosto ad aver reso questo odio una forma di confronto sociale, un modo di costruire uno stile di vita. Se Facebook (o altri social media) è lo strumento attraverso il quale odiare, persone come Salvini sono la valvola d'innesco che lo fanno esplodere.

Alcuni aspetti della politica e del consumo ci permettono di capire meglio cosa vuol dire oggi odiare come forma di distinzione. Usiamo qui l'espressione distinzione facendo riferimento ai lavori di Bourdieu (2011) sul gusto. Per Bourdieu la distinzione è una forma di classificazione e di gerarchizzazione delle classi sociali e degli individui, che si manifesta attraverso il gusto come strumento per definire ciò che è apprezzabile e ciò che invece è oggetto di disprezzo. Affermando che i gusti sono innanzitutto dei disgusti, Bourdieu – come anche Mary Douglas (1999) – evidenzia la polarizzazione di gruppi sociali attraverso le pratiche di consumo e gli stili di vita. Ed è in questo specifico campo che il decoro diviene un potente strumento di definizione identitaria.

Associato alle buone maniere e al comportamento pubblico (Meloni 2018: 28), il decoro è spesso utilizzato per unire e separare, fino a portare a feroci forme di esclusione sociale:

[9] Jean-Claude Passeron (2016) ha proposto di utilizzare la parola "inclinazione" al posto di "habitus" non perché in disaccordo con Bourdieu, ma perché a suo avviso l'inclinazione rimanda a un agire meno razionalizzato, meno radicato nel tempo e meno sistematico di ciò che invece appare l'habitus di Bourdieu. Per quanto non sia questa la sede dove approfondire queste differenze, l'inclinazione potrebbe spiegare meglio un odio generale ma irrazionale, fondato sulla breve durata. Se è un habitus quello della politica che ricorre all'odio e alla paura verso lo straniero per garantirsi una maggiore coesione interna (Barclay 2013), è forse un'inclinazione quella delle persone che rispondono meccanicamente all'ordine di odiare.

> Poche cose vi sono che ci rivoltano così istintivamente quanto la violazione del decoro; e noi siamo andati tanto innanzi nell'attribuire un'intrinseca utilità alle regole dell'etichetta che pochi di noi, se pur ve n'è qualcuno, riescono a distinguere un'infrazione dell'etichetta da un senso della sostanziale indegnità del violatore. Un'offesa alla fiducia si può perdonare, ma un'offesa alle regole del decoro non si può. 'Le maniere fanno l'uomo' (Veblen 2007: 41).

Il decoro è richiamato oggi per giustificare azioni politiche di repressione: chiudere le fontane nelle grandi città; impedire il bivacco nelle piazze; progettare panchine anti clochard; "ripulire" le strade da persone sgradite; impedire assembramenti di particolari gruppi sociali; militarizzare le strade; imporre coprifuoco; decidere quali negozi possono essere aperti nei centri storici; aumentare la video sorveglianza e si potrebbe continuare a lungo, fino agli eccetera tipici delle liste di Umberto Eco (2009).

Chi sono i destinatari di questi provvedimenti? Pierpaolo Ascari ci aiuta a comprenderlo, legando decoro, insicurezza sociale e mercificazione degli spazi pubblici:

> spuntoni, soglie chiodate, gabbie, rastrelliere, reti metalliche, repulsori: il paesaggio urbano si riempie di *agenti silenziosi* o di *architetture del controllo* che rendono sempre più irriconoscibile 'il confine tra interesse pubblico e interesse privati', ma nella più totale evidenza dei soggetti cui devono complicare la vita: i poveri, gli stranieri, le controculture. Dal momento che lo spazio pubblico viene appaltato ai consumi, infatti, sarà la forma-merce a determinare gli usi, respingendo ai margini tutti i comportamenti e gli stili di vita indesiderati (Ascari 2019: 27).

Così la presenza di "sgraditi" che utilizzano le fontane delle piazze, autorizzano sindaci e assessori alla loro chiusura o persino allo smantellamento, come è accaduto a Ventimiglia nell'estate del 2019, dove il sindaco ha smurato una fontana per impedirne l'accesso a migranti e rom che la usavano per bere e lavarsi, spostandola in seguito all'interno di un parco e destinandola al solo uso di mamme e bambini – italiani, immaginiamo. La reintroduzione del reato di accattonaggio nel decreto sicurezza del 2018, guarda in questa direzione: invocare il decoro per mettere in atto forme di esclusione sociale. Abdelmalek Sayad ha ampiamente denunciato come il decoro costituisca uno strumento per rinchiudere il migrante entro la cornice del sospetto:

> Diverso da tutti gli altri (dai connazionali del paese), poiché è il solo ad accumulare tutti i segni distintivi possibili (alle distinzioni sociali abituali si aggiungono delle distinzioni etniche, politiche, giuridiche, linguistiche, culturali ecc.), l'immigrato ha la sensazione di essere costantemente *sorvegliato*, come si sorveglia un corpo estraneo. Ha la sensazione di essere diventato un eterno sospetto e ciascuno dei suoi atti e dei suoi gesti lo rende un oggetto d'accusa: per strada, nei negozi, a casa, nei pubblici servizi (soprattutto i servizi sociali, la previdenza sociale e l'ospedale) e anche al lavoro, la presenza di un immigrato sorprende (Sayad 2002: 273).

Anche i luoghi di consumo e le merci di cui si circonda (iPhone, monopattini, abiti firmati) lo rendono sospetto agli occhi dell'*hater*. Ma non è soltanto il migrante a essere rinchiuso dentro questo processo di soggettivazione che lo sguardo pubblico gli applica. Le statistiche sui discorsi d'odio comprendono diverse minoranze (etniche, culturali, religiose, di orientamento sessuale) e un grande altro subalterno della cultura occidentale: le donne. Prendiamo ad esempio il caso di Carola Rackete, capitano della Sea Watch, la cui notorietà si deve all'aver violato il blocco imposto da Salvini nel giugno del 2019, facendo sbarcare a Lampedusa migranti tratti in salvo nelle acque del Mediterraneo.

Subito attaccata dalla stampa di destra e dagli *haters* online, è stata oggetto di aggressioni verbali a sfondo sessuale seguendo una pratica diffusasi in Italia soprattutto nei confronti di Laura Boldrini – anche lei "colpevole" di aiutare i migranti. Il quotidiano Libero del 21 luglio 2019 riporta questo titolo: «Sea Watch, Carola Rackete senza reggiseno in Procura: sfrontatezza senza limiti, il dettaglio sfuggito a molti». La notizia aggiunge qualcosa di nuovo al solito odio social, fa leva sul decoro, come atto di sfrontatezza imperdonabile da parte del capitano della Sea Watch. In questo caso il ricorso al decoro consente agli odiatori di delegittimare le azioni di Carola Rackete, di riportare la sua figura dentro l'orizzonte del nemico, del fuori posto, di chi trasgredisce le norme, non dissimilmente dai migranti che ha aiutato.

Ma perché fare ricorso al decoro? Edward Said (1991), nel ripercorrere i passi dei viaggiatori e dei pensatori che hanno costruito l'immagine dell'oriente, ricorda come il decoro venisse richiamato per denunciare la pericolosa sensualità dell'oriente, che contravveniva ai comportamenti privati e pubblici occidentali. La denuncia dell'indecenza delinea, come sostiene Tamar Pitch (2013), un dispositivo di controllo che deve normalizzare tutto ciò che può apparire perturbante, contaminante, capace di sfuggire alle norme dominanti e allo status di merce. Di opinione simile è anche Wolf Bukowski (2019), che nel decoro legge l'iscrizione delle leggi e dei comportamenti sul corpo del subalterno[10]. Il decoro permette di ristabilire i rapporti gerarchici tra classi e gruppi sociali. Consente al ceto medio di odiare chi cerca di riscattare la propria vita, imitando uno stile di vita superiore al proprio ma corrispondente alle proprie aspirazioni (Appadurai 2014). Come lo smascheramento del parvenu nel campo del consumo genera disprezzo e disapprovazione[11], così i subalterni sono disprezzati da altri subalterni, in una battaglia tra poveri – come si usa spesso dire – che si combatte negli spazi del consumo e in nome del decoro. Va però segnalato che molto spesso questi gruppi e queste classi sono totalmente privi di coscienza. Non sono una comunità ma fanno leva sui processi di immaginazione che Appadurai (2012) ha analizzato negli anni Novanta. L'immaginazione, palestra con cui le persone si confrontano per costruire il proprio mondo quotidiano, produrrebbe secondo Appadurai delle "comunità di sentimento", persone accomunate da aspirazioni e desideri simili, che condividono immaginari con i quali cercano di dare forma al mondo. Nel caso dei discorsi d'odio, possiamo forse spostare l'idea di Appadurai su un altro piano. Potremmo qui parlare di "comunità di risentimento", ossia di persone che condividono l'odio ma non una visione del mondo unitaria – né tanto meno l'unità di classe.

Durante l'attuale pandemia, il ri-sentimento verso i migranti apparentemente sopito, è prontamente riemerso non appena si è affacciata sulla scena politica e mediatica la proposta di regolarizzazione avanzata dal ministro delle politiche agricole Teresa Bellanova. È bastata una normalissima presa d'atto pubblica della dipendenza della produzione agricola nostrana dalla mano d'opera straniera sfruttata oltre misura; una ammissione peraltro funzionale alla sola impiegabilità e che pertanto mantiene inalterato

[10] Tema già affrontato da Franz Kafka (1994) e Michel de Certeau (2001)

[11] Jean Baudrillard (2010) ha analizzato le aste d'arte come luoghi in cui si praticano rituali d'iniziazione e di riconoscimento tra la borghesia parigina. In questi luoghi i parvenu sono immediatamente riconosciuto e oggetto di un forte disprezzo che si mette in atto attraverso il palesamento della provenienza sociale del parvenu (convincendolo a comprare, ad esempio, un quadro a un valore molto più alto di quello riconosciuto, evidenziando in questo modo la sua completa estraneità al mondo sociale di cui tenta di fare parte).

il rischio sanitario insito nella scissione tra il diritto di asilo, quello al lavoro e quello alla degna abitazione[12].

Fino a qualche settimana prima, la comunità di risentimento si era orientata verso altri soggetti d'odio, nello specifico i *runners*, ma progressivamente anche coloro che semplicemente si trovavano a passeggiare nei pressi di casa, per accompagnare gli animali domestici o i figli, o – addirittura – a spostarsi per obblighi lavorativi. In questo caso il processo di produzione dell'odio, che si concretizza tanto nei messaggi sui social media come nelle invettive dai balconi e per la strada, appare più complesso da decostruire, non potendo affidarci a categorie consolidate quali quelle della de-umanizzazione del supposto "diverso". La pratica di cura del corpo e della mente (una corsa, una passeggiata), da essere indice dell'adeguamento – *fitness* – ad un modello di ben-essere basato su specifici valori estetici e medici che prevedono corpi con-formati, ha rapidamente assunto i contorni di una pratica a-normale e immorale, pertanto bersaglio di insulti, attribuzione di colpa, e di odio generalizzato. Il giudizio sul decoro degli spazi e delle persone, identificato usualmente con l'ordine e l'igiene del corpo e degli ambienti, passa dall'opposizione sporco/pulito per estendersi a quella aperto/chiuso, rendendo esplicita e diffusa l'idea, autoritaria, che il controllo altrui sia una virtù e che il "capitalismo della sorveglianza" (Zuboff 2019) di cui si nutrono i grandi colossi globali della comunicazione, possa essere messo in atto da chiunque. In questo caso il sentimento d'odio assume risvolti più inquietanti poiché si salda con la invocazione del controllo. Una saldatura già ben presente e vissuta sulla pelle dei "marginali" (richiedenti asilo, immigrati, senzatetto, prostitute, etc.), che si estende a cittadini che precedentemente non costituivano il bersaglio dell'odio anonimo. Come i loro frequentatori, gli spazi aperti quali boschi, parchi e spiagge, oggettivamente più sicuri perché areati e perché più consoni a realizzare il distanziamento sociale, sono paradossalmente divenuti luoghi illegali per via dei provvedimenti anti-assembramento e al contempo "moralmente ambigui" (Zanotelli 2020).

Oltre al tema del controllo, la crisi sociale e sanitaria legata alla pandemia del Covid-19 ci aiuta a svelare un secondo elemento che compone il processo di costruzione dell'odio. Chiara Bresciani e Geoffrey Hughes (2020: 3) ipotizzano che il dilagare delle invettive contro coloro che escono di casa siano da ricondurre ad antagonismi socio-culturali preesistenti tra giovani e anziani, sportivi e sedentari e tra il "produttivo" e l'"improduttivo". Se interpretiamo correttamente il pensiero degli autori, quest'ultima schematizzazione, invece che riferirsi a due gruppi sociali opposti, è organizzata intorno a una scala di priorità valoriali, talmente incorporata da divenire guida per l'approvazione o il sanzionamento dei comportamenti sulla base di criteri individuali ma socialmente codificati. Uno di essi è sicuramente il lavoro produttivo di tipo mercatista (sostenuto dal piano legislativo emergenziale con il concetto di "necessità"), che ha prevalso sulle funzioni riproduttive (la presa in carico delle necessità di bambini e adolescenti, ad esempio). Così uscire di casa è ritenuto necessario solamente per andare al lavoro e non per offrire un momento di svago ai propri figli. E dal concetto di "lavoro produttivo" è escluso quello di produzione per l'autoconsumo, come testimoniato dal fatto che diverse

[12] Tra le varie sentenze della Corte Costituzionale in materia, la sentenza n. 119 del 24 marzo 1999 sancisce che il diritto a una abitazione dignitosa rientra fra i diritti fondamentali della persona.

ordinanze regionali hanno proibito la pesca dilettantistica nel periodo di quarantena[13], e che in tempo di confinamento domestico le visite tra conoscenti per lo scambio di beni alimentari al di fuori di un rapporto di transazione commerciale non costituiva una ragione di necessità. L'odio si costruisce intorno alla legittimità o meno degli spostamenti, e tale legittimità è giustificata sulla base dell'utilità, un concetto che a sua volta è identificato con la produzione capitalistica. Si manifestano così, sul piano epidermico, gli esiti della naturalizzazione del pensiero neoliberista (Harvey 2005).

Gli ab/usi dell'antropologia

Nei quattro testi che seguono, nonostante la varietà dell'oggetto di analisi scelto e la diversa scala di prossimità etnografica al gruppo analizzato, ritroviamo un filo conduttore solido, rappresentato dallo sforzo di descrivere con accuratezza e originalità alcuni processi concreti di produzione dell'odio; l'attenzione verso l'abuso politico che oggi si fa di alcune categorie sviluppate soprattutto in seno all'antropologia culturale; una particolare cura rivolta agli eventi comunicativi (sia on-line che off-line) che riproducono le comunità di risentimento; il tentativo appassionato di discutere apertamente del ruolo pubblico dell'antropologo/a e delle potenzialità del suo mestiere, sia in ambito accademico che in quello professionale.

Lia Giancristofaro affronta lo spinoso caso del revival "etnico" in Abruzzo, concentrandosi sulla "restaurazione della tradizione" in stile neo-borbonico e la rivitalizzazione di riti di comparatico, presuntuosamente ricostruiti secondo un "metodo" basato sulla "anastilosi delle tradizioni" (la ricostruzione filologica di abiti, cibi e movenze) che, a parere degli ideatori, attinge alle conoscenze prodotte dagli antropologi nelle campagne di ricerca realizzate in Molise e in Abruzzo negli anni Settanta. A promuoverli, ci svela l'autrice, sono politici locali, attivisti della "cultura" e più o meno inconsapevoli appassionati della tradizione. Attraverso la partecipazione osservante, realizzata con un metodo che contempla l'immersione negli eventi festivi, la raccolta dei discorsi pubblici dei promotori, l'innesco di dialoghi sia in presenza che attraverso i social network, e soprattutto attraverso la pratica della "restituzione" che implica l'assunzione della responsabilità del ruolo dell'antropologa di fronte agli interlocutori della ricerca, l'autrice ci svela il nesso esistente tra i processi di patrimonializzazione, il revivalismo delle tradizioni locali e il sentimento aggressivo di antiabortisti, leghisti del Sud e sovranisti nei confronti di stranieri, omosessuali, donne. Un sentimento che non risparmia, infine, antropologi critici e de-essenzializzanti. Il revivalismo delle "tradizioni" non si limita pertanto ad assecondare gli interessi turistico-patrimonializzanti, ma assume una dimensione sentimentale che associa la passione per una "cultura propria" alquanto indefinita, con la passione (negativa) verso chi da tale

[13] Emblematico il caso dei pescatori dilettanti di Torre Faro e Ganzirri, nel comune di Messina, che prima hanno richiesto un permesso speciale per poter nutrire le proprie famiglie attraverso il pescato, e poi sono stati addirittura multati. Si veda *Messina Today* del 23 Aprile 2020: "Coronavirus, richiesta al governo Conte per la pesca dilettantistica. Il consigliere del VI Quartiere Antonio Lambraio ha scritto al premier per i disoccupati di Ganzirri e Torre Faro, Giuseppe Sanò torna sulla mancanza di varchi di accesso nella costa tirrenica". Consultato il 17/05/2020 http://www.messinatoday.it/cronaca/pesca-coronavirus-ganzirri-torre-faro-antonio-lambraio-nota-governo-.html?fbclid=IwAR3Z-1NGX9PjsxaCeYBuTHYPFNZzMpioCtZTvtUHyM9tTEqg9Tu21TLVx9s.

"cultura" deve rimanere escluso. Un nesso tra politica, cultura e sentimento che è stato già ampiamente tracciato (Herzfeld 1998; Palumbo 2009) e che, nel saggio di Giancristofaro, affronta di petto la questione del ruolo che deve assumere l'antropologia. Qui l'autrice alza una voce critica verso gli atteggiamenti anti-culturalisti, a suo dire troppo arroccati su posizioni critiche e lontane dall'esperienza etnografica. Al contrario, secondo la sua proposta, il coinvolgimento dei gruppi e delle comunità nella pratica etnografica, così come l'assunzione di responsabilità dell'antropologo attraverso la pratica della restituzione sul campo e la presa in carico di percorsi partecipati di patrimonializzazione «possono contribuire a fluidificare le tensioni, a mediare i conflitti, ad aprire nuove opportunità, a raccordare strati popolari alle istituzioni». Protagonisti di questo processo dovrebbero essere gli antropologi professionisti istituzionalmente riconosciuti.

Il saggio di Francesco Bachis ci porta nel vivo del dibattito contemporaneo sui migranti e i richiedenti asilo, già richiamato nei paragrafi precedenti. Il focus dell'autore è incentrato sulla produzione del razzismo e sulle strategie discorsive dell'antirazzismo. Partendo da una veloce disamina delle principali teorie antropologiche critiche sul razzismo biologizzante e su quello differenzialista, propone in modo innovativo di volgere lo sguardo su un aspetto che a suo parere accomuna paradossalmente il pensiero razzista e il suo opposto: entrambi partirebbero da una teoria implicita che assegna al sentimento d'odio verso il diverso una origine naturale. L'antirazzismo si distinguerebbe dal razzismo per il procedimento, evolutivo, che individuerebbe nell'acculturazione (e nell'antropologia come scienza delle culture) l'antidoto a tale sentimento. Attraverso la disamina di due eventi comunicativi – la diretta Facebook del quotidiano la Repubblica di una manifestazione per il diritto alla casa dei migranti e un dibattito pubblico svolto a Cagliari sul rapporto tra fenomeno migratorio e comunicazione – Bachis evidenzia il fallimento, in entrambi i casi, dell'efficacia comunicativa del versante anti-razzista. Il metodo seguito, come nel caso di Giancristofaro, è quello di analizzare riflessivamente il ruolo dell'antropologo attraverso il metodo della *netnography* (Kozinets 2010), realizzata a partire dai commenti alla diretta Facebook, e attraverso un'auto-etnografia della partecipazione in prima persona al dibattito pubblico, confrontandosi con un giornalista e un mediatore culturale in una arena pubblica. Anche in questo caso, l'autore si interroga sui «limiti dell'antropologia come pratica antirazzista e la sua operabilità in funzione di contrasto al linguaggio d'odio». L'autore propone in conclusione di orientare la ricerca verso una etnografia dell'antirazzismo, per evidenziarne criticamente i rischi di essenzialismo. Oltre alla ricerca, propone di assumere seriamente il compito di diffondere le competenze antropologiche, andando al di là di una generica denuncia delle semplificazioni culturaliste. Richiamando il concetto gramsciano di "istinto", ritiene che una strada promettente sia quella di risaltare gli aspetti di cooperazione, curiosità ed empatia presenti nella storia dell'uomo, altrettanto se non più di una ipotetica paura e avversità verso il diverso.

Il tema del rapporto tra razzismo e discorsi d'odio prosegue nell'articolo scritto da Stefania Pontrandolfo ed Eva Rizzin con una specifica declinazione: il loro obiettivo è quello di documentare il linguaggio d'odio verso rom e sinti che permea la scena politica italiana e come esso si diffonde e viene riprodotto attraverso canali mediatici (ansa, quotidiani, social media). Le autrici non si limitano a dar conto di una mole enorme di dati riguardanti gli ultimi trent'anni, raccolti grazie a campagne sistematiche di ricerca

nell'ambito delle attività del CREAa[14] dell'Università di Verona. Attraverso le analisi del discorso e della semantica delle esternazioni politiche di esponenti politici di Lega Nord-Salvini premier, Forza Italia, Alleanza Nazionale e Fratelli d'Italia, che sono i partiti politici statisticamente più rappresentativi (sebbene non gli unici) di forme di *hate speech* rivolte a sinti e rom, le autrici rinvengono i processi di categorizzazione del pensiero intorno ai rom e ai sinti, primo fra tutti la de-umanizzazione attraverso l'inferiorizzazione per mezzo di simboli negativi appartenenti al mondo animale e delle cose.

Il primo suggerimento che proviene dal loro contributo è quello di raccogliere, classificare e rendere esplicite le forme di razzismo disconosciuto, attraverso l'esposizione pubblica della violenza del linguaggio verbale e scritto dei rappresentanti politici e dei media che gli danno voce. Un aspetto che, come ricordano le autrici, rischia di passare inosservato o peggio ancora rischia di essere riprodotto in modo inconsapevole e irriflesso. L'alleanza tra la ricerca antropologica e l'ordine dei giornalisti, per esempio attraverso specifici corsi di formazione dedicati alla critica dell'antiziganismo nei media, è un primo passo concreto che le autrici ricercano sistematicamente. Una ulteriore modalità di intervento, particolarmente significativa, è quella di esporre le ricerche etnografiche attraverso la voce di antropologhe, come la stessa Eva Rizzin, e le testimonianze e riflessioni presso scuole, università, ordini professionali, associazioni ed enti di formazione da parte di giovani attivisti sinti e rom.

Infine, nel testo di Laura Pomari, Vaninka Riccardi e Roberta Villa, il focus della riflessione diventa l'istituzione scolastica, a partire da un lavoro di antropologia applicata nella provincia di Milano. Partendo da un progetto di ricerca finanziato dal Comune di Magenta sul tema "Seconda generazione. Identità in evoluzione", le autrici rileggono la scuola nella sua vocazione di luogo generatore di cittadinanza e convivenza, dove si possono superare «le differenze e i conflitti socio-culturali attivi "all'esterno", sul territorio». Le autrici elaborano esperienze performative volte a contrastare le forme di esclusione sociale e di odio, attraverso la responsabilizzazione di tutte le parti coinvolte e la decostruzione degli stereotipi che alimentano le disuguaglianze. Far parlare i corpi attraverso il linguaggio del teatro sociale e di comunità, in una prospettiva transdisciplinare dove artisti, antropologi, pedagogisti dialogano insieme, permette alle persone di esprimere le conflittualità in modo non verbale e, attraverso la mediazione di tutti i partecipanti, di superarle. Contrastare l'odio, in questi casi, vuol dire anche riuscire ad attenuare conflittualità che vedono spesso il corpo docente, di fronte alla mancanza oggettiva di strumenti (principalmente tecnici e, talvolta, culturali) messi a disposizione dalla scuola, «a riversare le colpe sull'inadeguatezza delle famiglie, in gran parte immigrate». Per superare questo conflitto le autrici portano l'esperienza dei laboratori "I racconti di lingua madre" e "Sentire e comprendere", quest'ultimo pensato come percorso di formazione per insegnanti. L'obiettivo è quello di rendere il laboratorio corporeo «un campo neutro in cui le difese di ciascuno si abbassano» e da lì ripartire per dare forma a relazioni che riducano l'odio e la diffidenza. Di fronte alla dematerializzazione dell'odio, che si esprime contro persone reali ma generandosi principalmente nei canali digitali dei social, un laboratorio scolastico, che come obiettivo ha quello di costruire una relazione "corpo a corpo" tra le persone, appare una risposta concreta ai discorsi d'odio finora discussi.

[14] Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto".

In conclusione, invitiamo alla lettura degli articoli che seguono poiché in ciascuno di essi, secondo forme e contenuti diversi, ritroverete una medesima sensibilità e serietà. La sensibilità a prendere sul serio i sentimenti, siano essi d'odio o, al contrario, di comunanza. La serietà dettata dalla dimestichezza a trattare con categorie complesse quali comunicazione, tradizione, razzismo, de-umanizzazione, performance. I lettori e le lettrici potranno pertanto confrontarsi con genuini tentativi di cercare, come abbiamo affermato all'inizio, nuovi percorsi di riflessione per un duplice obiettivo: smascherare le pratiche e i discorsi di odio, da una parte, fornire strumenti per contrastarlo, dall'altra.

Bibliografia

Abu-Lughod, L. 1991. «Writing Against Culture», in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Fox, R. G. (ed). Santa Fe. School of American Research Press: 466-479.

Anderson, B. 2018 [1982]. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Bari-Roma. Laterza.

Ansuategui Roig, F.J. 2017. Libertà di espressione, discorsi d'odio, soggetti vulnerabili: paradigmi e nuove frontiere. *Ars interpretandi*, 1: 29-48.

Appadurai, A. 2012 [1996]. *Modernità in polvere*. Milano. Raffaello Cortina.

Appadurai, A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano. Raffaello Cortina.

Arendt, H. 2013 [1963]. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano. Feltrinelli.

Ascari, P. 2019. *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Verona, Ombrecorte.

Barclay, H. 2013 [2003]. *Lo stato. Breve storia del Leviatano*. Milano.Elèuthera.

Baudrillard, J. 2010 [1972]. *Per una critica dell'economia politica del segno*. Milano. Mimesis.

Bauman, Z. 1999. *La società dell'incertezza*. Bologna. il Mulino.

Bataille, G. 1997 [1967]. *Il dispendio*. Roma. Armando.

Belluati, M. 2018. Hate or Hateful? L'uso del linguaggio d'offesa nelle discussioni politiche. *Comunicazione politica*, 3: 373-392.

Bhabha, H.K. 2001 [2004]. *I luoghi della cultura*. Roma. Meltemi.

Boas, F. 2001 [1895]. *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*. Roma. CISU.

Boltanski, L. 2000 [1993]. *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*. Milano. Raffaello Cortina.

Bourdieu, P. 2000 [1972]. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina.

Bourdieu, P. 2011 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. il Mulino.

Bourdieu, P. 2015 [1993]. *La miseria del mondo*. Milano. Mimesis.

Bresciani, C., Hughes, G. 2020. Virological Witch Hunts: Coronavirus and Social Control under Quarantine in Bergamo, Italy. *Medizinethnologie*, 22/04/2020: 1-9. https://www.medizinethnologie.net (consultato on-line il 16/05/2020)

Browning, C.R. 2004 [1995]. *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*. Torino. Einaudi.

Bukowski, W. 2019. *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*. Roma. Alegre.

Caruso, C. 2017, L'hate speech a Strasburgo: il pluralismo militante del sistema convenzionale. *Quaderni costituzionali*, XXXVII (4): 963-981.

Butler, J. 2010. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*. Milano. Raffaello Cortina.

Ceccarini, L., Di Pierdomenico, M. 2018. Fake news e informazione via social media. *Problemi dell'informazione,* XLIII (2):335-340.

Clifford, J. Marcus G. (a cura di) 1997 [1986]. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma. Meltemi.

Currid-Halkett, E. 2018 [2017], *Una somma di piccole cose. La teoria della classe aspirazionale*. Milano. Franco Angeli.

Dal Lago, A. 1999. *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano. Feltrinelli.

De Certeau, M. 2001 [1990]. *L'invenzione del quotidiano. I, arti del fare*. Roma. Manifestolibri.

Di Nicola, A., Martini, E., Baratto, G. 2019. Social smugglers. Come i social network stanno modificando il traffico di migranti. *Etnografia e ricerca qualitativa*, XII (1): 73-100.

Douglas, M. 1999 [1996]. *Questioni di gusto. Stili di pensiero tra volgarità e raffinatezza*. Bologna. Il Mulino.

Eco, U. 2009. *La vertigine della lista*. Milano. Bompiani.

Eriksen, T.H. 2001. *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*. London. Pluto.

Eriksen, T.H. 2017 [2016]. *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino. Einaudi.

Fox, R.G. (ed). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe. School of American Research Press.

Goblot, E. 1925. *La barrière et le niveau: Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*. Paris. Félix Alcan.

Fanon, F. 2015 [1952]. *Pelle nere, maschere bianche*. Pisa. ETS.

Hall, S. 2018. *Cultura, razza, potere*. Verona. Ombre corte.

Hannerz, U. 2001 [1996]. *La diversità culturale*. Bologna. il Mulino.

Herzfeld, M. 2000. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo.*Napoli. L'Ancora del Mediterraneo.

Harvey, D. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford-New York. Oxford University Press.

Holmes, D.R. 2000. *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton. Princeton University Press.

Hoijer, B. 2004, The discourse of global compassion: the audience and media reporting of human suffering. *Media Culture & Society*, 26 (4): 513-531.

Kafka, F. 1994 [1915]. *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita.* Milano. Feltrinelli.

Kozinets, R.V. 2010. *Netnography. Doing Ethnography Research Online*. London. SAGE.

Lovink, G. 2012 [2011]. *Ossessioni collettive. Critica dei social media*. Milano. Università Bocconi editore.

Lucchesi, D., 2017. La rappresentazione di rifugiati e richiedenti asilo all'interno di Facebook: i discorsi degli utenti. *Autonomie locali e servizi sociali*, 1: 109-124.

Maneri, M., Quassoli, F., Ricci, O. 2019. Jesuis... whatever. Le reazioni agli eventi terroristici al tempo dei social media: una prospettiva di analisi. *Studi culturali*, XVI (1): 163-185.

Macagno, F. 2019. Analizzare l'argomentazione sui social media. Il caso dei tweet di Salvini. *Sistemi intelligenti*, XXXI (3): 601-632.

Meloni, P. 2018. *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*. Roma. Carocci.

Moore, J., Patel, R. 2018 [2017]. *Una storia del mondo a buon mercato. Guida radicale agli inganni del capitalismo*. Milano. Feltrinelli.

Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia*. Firenze. Le Lettere.

Passeron, J.-C. 2016 [2003]. *Pierre Bourdieu. Morte di un amico, scomparsa di un pensatore*. Roma. Armando Editore.

Petrilli, R. (a cura di) 2019. *Hate speech. l'odio nel discorso nel pubblico: politica, media, società*. Roma. Round Robin Editrice.

Pitch, T. 2013. *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Roma-Bari. Laterza.

Said, E. 1991 [1978]. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano. Feltrinelli.

Sayad, A. 2002 [1999]. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano. Raffaello Cortina.

Simmel, G. 2001 [1885]. *La moda*. Milano. Mimesis.

Zanotelli, F. 2020. *Storie virali. A colpi di metro*. http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_virali_A_colpi_di_metro.html(consultato online il 16/05/2020.

Zuboff, S. 2019. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma. Luiss University Press.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Identitarismo e "regressione patrimoniale"

Osservazioni su comunità, istituzioni, demoetnoantropologia

Lia Giancristofaro,
Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1196-4895

Abstract. The essay presents an ethnography conducted in Abruzzo to explore a new form of folk traditions inspired by the old practices documented by the ethnologists. This revival of traditions has been credited by its inventors as an anthropological work, but completely bypasses the analytical procedure of cultural anthropology and even the advantage of heritage as a form of self-awareness. This revival revitalizes the romantic metaphors of folklore, circumscribes identity in an exclusive way, and excludes the "true anthropologists", advocating everyone's own ability to be anthropologists and manage heritage. These claims reject the national and international agreements on cultural heritage, deciding to use heritage and traditions for their sovereign political goals. This new framework of folk traditions outlines an "heritage regression", because the protection and the "heritagization" means to act a dispossession of both folklore and vernacular culture. The issue also concerns the (unsuccessful) work of anthropology in heritage, folk traditions and institutions. In the face of an anthropology which is until today mainly devoted "to fight" heritage and institutions, a commitment "in and with" heritage and institutions can counteract the decline of the public relevance of the discipline.

Keywords. public folklore; public anthropology; applied anthropology; heritage; institutions.

Il terreno folklorico tra culturalismo e anti-culturalismo, patrimonialismo e anti-patrimonialismo

In Italia, tra i possibili sbocchi per la formazione etno-antropologica, fonti autorevoli come Alma Laurea e i corsi di laurea magistrale della classe LM01 (Antropologia Culturale ed Etnologia) annoverano la professione di "esperto nella salvaguardia e valorizzazione delle comunità socio-culturali locali, delle minoranze nazionali, dei

gruppi transnazionali" e di "esperto nella conservazione e gestione di patrimoni demoetnoantropologici", ovvero la possibilità di impiegarsi negli ambiti del settore pubblico (Ministeri, Assessorati) e del terzo settore che si occupano di "patrimonio culturale". Tale professionalità prosegue e si rinforza con l'ottenimento del dottorato o del Diploma di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici.

La mansione specifica di questo "esperto" si è istituzionalizzata negli anni Settanta proseguendo fino ad anni recenti. Le regioni italiane sono state al centro di una intensa "musealizzazione" (reale, cartacea e telematica) di oggetti, feste e altri beni culturali "volatili", i quali sono stati riconosciuti e, contemporaneamente, istituzionalizzati come Beni Culturali DemoEtnoAntropologici (BCDEA), dunque degni di valorizzazione (Cirese 1977; Bravo, Tucci 2006). L'istituzionalizzazione si è realizzata sotto forma di "campagne" ministeriali, regionali e comunali di catalogazione dei BCDEA, poggianti su un sistema di schedatura tecnica: alle schede denominate BDI, dall'acronimo "beni demoetnoantropologici immateriali", si sono aggiunte le schede MODI, cioè "modulo informativo applicabile ad entità immateriali". La schedatura raramente ha unito la musealizzazione dei beni alla loro pubblica discussione (in gergo tecnico, "restituzione etnografica") con le comunità portatrici. Si è trattato di attività descrittive, che tendevano a escludere o sottovalutare la partecipazione dei portatori: i censimenti si limitavano a richiedere un consenso affinché lo schedatore potesse "prelevare" dati, registrare un audio o un video, scattare una fotografia, trascrivere un'opinione o un ricordo, riportare il nome e il cognome dell'informatore (Broccolini 2011: 41-51; Giancristofaro 2017: 67, 128). Insomma, l'approccio disciplinare al patrimonio ha consentito il riconoscimento di una funzione operativa delle scienze demoetnoantropologiche sul terreno delle regioni italiane, dando autorevolezza e dignità professionale agli specialisti. Tuttavia, la catalogazione ha espresso una volontà di censimento istituzionale che ha sottovalutato la partecipazione dei portatori, equiparandola al semplice consenso nei confronti del prelievo di dati.

Per un'eredità demartiniana, la demologia italiana si è fondata su un modo di guardare al potere e alla società incentrato soprattutto sulla «mediazione dell'idioma storico-religioso» (Palumbo 2018: 219), e questo ha oscurato altri aspetti, concentrando l'attenzione "patrimoniale" sul rito e sulla festa folklorica. Questa visione "patrimoniale" dei BCDEA ha scavato nell'immaginario dei gruppi e delle comunità come un fiume carsico, sollecitando movimenti di "capitalizzazione" a fini turistici e ricreativi che, come vedremo, si sono incentrati sulla festa popolare e oggi riesumano e identificano le metafore romantiche del folklore.

Lo studio delle "culture locali", divulgato attraverso i libri, i documentari televisivi, la musealizzazione e il censimento dei BCDEA, a partire dagli anni Novanta è risultato interessante per le comunità di riferimento, ma pericoloso per la comunità scientifica degli antropologi, preoccupati per gli "eccessi di cultura" e il rischio che il ruolo dell'antropologo venisse frainteso come quello di un esperto della "differenza culturale" o della "valorizzazione dell'identità". Per questo, si acuì la distanza tra l'antropologia accademica e l'antropologia dei programmi politici regionali, nazionali e sovra-nazionali, questi ultimi sovente prodotti dalle iniziative dell'UNESCO, in cui

giocavano un ruolo importante antropologi come Marshall Sahlins[1]. Le ulteriori tensioni scatenate dalla politica internazionale attraverso le cosiddette Liste del Patrimonio vennero evidenziate da autori come Michael Herzfeld, Berardino Palumbo, Daniel Fabre o Christian Bromberger, i quali fin dagli anni Ottanta hanno messo in luce l’identitarismo aggressivo, le sfumature nostalgiche che sostengono l’attaccamento alle tradizioni e le varie forme di mobilitazione popolare in merito al patrimonio. Sull’onda di questi studi, sempre più antropologi dichiarano oggi una postura “anti-culturalista”, ritenendo che la nozione di cultura sia intrinsecamente pericolosa perché contribuisce a naturalizzare le relazioni tra cultura e potere e a reificare i fatti che descrive e interpreta. Tuttavia, osservando a mia volta la “postura anti-culturale”, ho notato che essa molto spesso preferisce sostenere la sua critica tramite la riflessione teorica, piuttosto che usando gli esempi concreti dell’esperienza sul campo. Sicché il presente saggio da un lato porta una prova tangibile della pericolosità del concetto di cultura; dall’altro lato, però, dimostra la pericolosità di un’antropologia che pratica un’eccessiva distanza dal terreno, magari per distinguersi da un’etnografia ingenua, rappresentata dallo studioso del folklore, macchiato di campanilismo e demagogia, oppure dall’esploratore positivista, ancora incentrato sul diffusionismo e sulle “geografie culturali”.

Il saggio parte da una etnografia relativa alla conoscenza popolare delle ricerche demoetnoantropologiche: una conoscenza che sembra aver creato, nel caso in esame, la risemantizzazione di alcuni rituali folklorici. Da questo fenomeno ricaviamo importanti informazioni sulle dinamiche culturali della società, dei gruppi e degli stessi antropologi. Il contesto etnografico esplorato è quello abruzzese: ho osservato gruppi e stratificazioni particolarmente attivi nelle cosiddette “tradizioni popolari” in un lasso di tempo che va dagli anni Settanta ai nostri giorni. Conosco bene il contesto in quanto “nativa”: sono stata presente in giovanissima età sul terreno delle feste patronali con gli antropologi, seguendo i loro discorsi e apprendendo per emulazione come si dialoga con la “diversità culturale”. Gli antropologi che ho osservato andavano alla ricerca di quelli che all’epoca chiamavano “relitti culturali”[2]. Questo precoce interesse si deve al fatto che mio padre è un etnologo nativo abruzzese, ma la nostra inter-generazionalità disciplinare rappresenta, come vedremo in seguito, più una discontinuità che una continuità[3]. Infatti, la continuità quarantennale della mia osservazione nelle stesse zone frequentate “da” mio padre e “con” mio padre mi pone oggi in una prospettiva opposta rispetto alla prospettiva che ebbe quella generazione di antropologi. Oggi, tra le nuove cautele sulla privacy, la

[1] Solo per fare un esempio, Marshall Sahlins, come tanti altri illustri accademici, collaborò con l’UNESCO prendendo parte alla Commissione “La Nostra Diversità Creativa”, 1996, consultabile sul sito www.unesco.org.

[2] Negli anni Settanta, l’Abruzzo e il Molise furono oggetto di varie campagne etnografiche e di catalogazione di oggetti, feste e altri beni culturali “volatili”, che talvolta unirono la musealizzazione dei beni alla restituzione etnografica con le comunità portatrici. La restituzione etnografica dipendeva dalla postura degli antropologi. Gli antropologi che ho osservato (Alfonso M. Di Nola, Emiliano Giancristofaro, Ireneo Bellotta) privilegiavano gli aspetti magici e religiosi di una cultura subalterna adusa alla sofferenza e all’adattamento di classe, e dedicavano molte energie alla restituzione. Nei piccoli paesi ormai in fase di spopolamento e abbandono, alcune feste patronali erano in dismissione e gli antropologi, giustamente, ne parlavano come della perdita di una “risorsa morale”, di un “valore culturale”.

[3] La ricerca di Emiliano Giancristofaro (Lanciano, 1938) si è svolta in sintonia con l’emergere dell’interesse nazionale verso le forme di espressione del mondo popolare; debitore di Alfonso M. Di Nola per quanto concerne la postura, e di Alberto M. Cirese per quanto concerne la tecnica di documentazione, ha incarnato nel suo contesto la figura dell’intellettuale rovesciato, nel suo definirsi “manovale della ricerca folklorica” (Giancristofaro, 2018).

crisi della figura dell'intellettuale e le nuove tecnologie della comunicazione, il ruolo sociale dell'antropologo sembra essere stato completamente sovvertito, e le condizioni del terreno sono radicalmente mutate, come vedremo in seguito. Se negli anni Settanta il mio primo incontro col terreno demologico e "patrimoniale" fu naturale, familiare, intimo, un secondo incontro, che non è del tutto rappresentativo di un contesto ben più ampio, fu traumatico e straniante. Esso avvenne nel 2011. Dopo anni di studio e lavoro all'estero, ero rientrata in Abruzzo e, prima ancora di riuscire a riflettere autonomamente sul rapporto tra la demologia e il cambiamento culturale, scoprii che l'antropologo deve avere ogni giorno la prontezza di interpretare una realtà che lo oltrepassa da tutte le parti, perché le cose non succedono mai nel modo in cui è stato già descritto nei manuali.

Un terreno folklorico che ci parla degli antropologi

A partire dal 2001, avevo notato che in Abruzzo i riti folklorici studiati e "patrimonializzati" dagli antropologi erano sotto le luci della ribalta e venivano sovente esaltati dai politici come "il petrolio dell'Abruzzo", adatti a supportare un nuovo "turismo ricreativo". Il senso comune che negli anni Settanta e Ottanta, epoca di neofilia, rifiutava le tradizioni popolari come espressione di povertà e subalternità culturale, ora quelle tradizioni esaltava in modo vistoso. Erano in atto grandi processi, organizzati anche in rete, di "revival delle tradizioni popolari", dai quali gli antropologi "disciplinari" erano stati esclusi, o marginalmente coinvolti. La società civile sembrava aver fatta propria la preoccupazione degli antropologi per la "fine delle tradizioni", e il movimento di "riscoperta" veniva guidato da soggetti nuovi: spariti gli antropologi, spariti i contadini analfabeti che con commozione raccontavano il passaggio della transumanza o le formule di incantesimo per difendersi dalla febbre, al loro posto, era entrata in scena la categoria ibrida del soggetto acculturato che, accreditandosi come "appassionato", organizzava eventi presentati come una prosecuzione salvifica di quelle attività espressive che gli antropologi e le comunità avevano istituzionalizzato come "patrimonio culturale". Queste attività di rivitalizzazione peraltro erano "fuori luogo": esse non si svolgevano nei piccoli paesi montani dove gli antropologi avevano documentato le tradizioni, ma si dispiegavano nelle aree recentemente urbanizzate della Valpescara, delocalizzando le tradizioni. Per esplorare lo scenario politico di questo "revival", nel 2009 ho cominciato a realizzare una *nethnography*, cioè la partecipazione osservante alla vita delle comunità reali e virtuali che erano coinvolte da queste attività[4].

Fui incuriosita, in particolare, da un ciclo di iniziative etnocoreutiche propagandate come "Il ritorno della tradizione": una sorta di festa popolare che si ispirava al «filone sagrista che celebra il villano» e che implicava l'uso del costume di scena da parte degli animatori (Bravo 1995). Questa festa, a differenza delle sagre, si sdoganava come un'espressione storica e religiosa reale, attestando una continuità attraverso l'uso di elementi devozionali materiali (ventole devozionali, amuleti, rosari). I protagonisti indossavano abiti rifatti "sul modello borbonico" e tutto si fondava sullo slogan del "rigorosamente autentico". Ho cominciato ad esplorare queste nuove forme di tradizionalizzazione la sera del 23

[4] I risultati più ampi di questa osservazione sono contenuti in un volume, *Il ritorno della tradizione*, del 2017. A tale testo si rimanda per una più ampia casistica di interviste, ricavate dall'osservazione sul terreno e tramite il web.

giugno 2011, quando in un agriturismo della Valpescara ho partecipato alla prima edizione dell’evento “Il ritorno della tradizione del Sangiovanni”.

L’evento era promosso da un’associazione «per l’antropologia territoriale e per il turismo» (così recitava lo statuto) e sembrava obbedire alle finalità merci-patrimoniali già analizzate da altri autori (Comaroff, Comaroff 2009; Palumbo 2006). Ero stata caldamente invitata a intervenire per visionare la “metodologia innovativa” elaborata dal gruppo per tutelare i «preziosi relitti folklorici in via di dispersione» (così recitavano e-mail e comunicati stampa). Gli attivisti erano sicuri che sarei rimasta colpita da quella che avevano orgogliosamente definito come “anastilosi delle tradizioni”. Infatti, essi ritenevano che la ricostruzione filologicamente corretta degli abiti, dei cibi e delle movenze fosse una “conquista scientifica”, una soluzione geniale a cui i demoetnoantropologi non erano ancora pervenuti nel loro inutile sforzo di salvaguardia delle culture. La soluzione innovativa consisteva, appunto, nella “ricostruzione materiale delle tradizioni, pezzo per pezzo”, nello stesso modo con cui, per anastilosi, si ricompone un vaso andato in frantumi. Questa ricostruzione materiale era finalizzata al “trapianto o re-innesto nella società dell’elemento morto, che viene così rivitalizzato”. Così recitavano manifesti, locandine e il sito web dell’associazione.

Colpita da questa inspiegabile fiducia in una “implantologia delle tradizioni” e da questa volontà di trasformare le culture del passato in corpi protesici del presente, sono andata ad osservare la grammatica di questa attività espressiva. L’evento si ispirava ad un rituale religioso, come dimostravano i rosari di legno e ventole devozionali in vendita all’ingresso[5], ma era chiaramente laico ed era patrocinato da enti pubblici e privati. Gli organizzatori indossavano, come fattore di distinzione, costumi da ricchi paesani borbonici, per indicare i privilegi e il benessere di cui – inverosimilmente – “i nostri antenati” godevano in passato, e invitavano noi presenti, in abito normale, ad accomodarci per ascoltare la conferenza preparatoria. Il leader carismatico del gruppo, un dirigente della pubblica amministrazione che era oriundo dell’Umbria e si era trasferito in Abruzzo da pochi anni, indossava antichi pantaloni alla zuava, mantello, ciocie in pelle, spillette votive, tascapane in fustagno e cappello a pan di zucchero, il tutto «rigorosamente rifatto sul modello borbonico» (uso sempre i virgolettati perché le espressioni erano così riportate nella locandina dell’evento e nel sito web dell’associazione culturale); era vestito come il manichino di un diorama dei musei etnografici, e parlava con grande decisione, trattandoci come una classe di scolaretti[6]. Egli espose la ragione dell’incontro, cioè “insegnarci le tradizioni”, di cui noi ascoltatori eravamo “profondamente ignoranti”, per “restaurare il grande vaso rotto della tradizione abruzzese”, intesa come un antico monumento da puntellare e bonificare in modo filologico, in un modo che fosse pienamente aderente alla fonte storica, individuata nelle ricerche demologiche di Gennaro Finamore, Giuseppe Profeta, Alfonso M. di Nola ed Emiliano Giancristofaro. Quest’ultimo, in particolare, aveva invitato nei suoi libri e nei suoi documentari televisivi a conoscere e recuperare la tradizione, ma non era stato in

[5] I rosari in legno erano stati realizzati da un falegname; le ventole (ventagli) avevano varie forme ed erano state ricavate incollando su un manico di legno la fotocopia a colori, su carta antichizzata, di santini otto-novecenteschi.

[6] Il sito web dell’associazione culturale non è più visibile per le vicissitudini del gruppo, il quale si è scisso in gruppi diversi. La documentazione informatica della presente indagine è conservata nel mio archivio.

grado di indicare come tale recupero dovesse avvenire, per cui il leader aveva ritenuto necessario proseguire la ricerca antropologica per "brevettare una soluzione".

Oltre la retrotopia: l'uso politico delle tradizioni

Rimasi stupefatta e addolorata: il leader carismatico dichiarava di essere un antropologo culturale, cosa che non era, e delle etnografie sulle tradizioni popolari faceva una rilettura pratica, essenzializzante, estraniante. Aggirando l'antropologia culturale, aveva equivocato tutto il senso della ricerca folklorica, scatenando in me una reazione anti-culturalista. Ma prendersela con il culturalismo non avrebbe aiutato ad affrontare il *blackout* comunicativo che si era creato tra quelle persone e l'antropologia culturale. La platea seguiva il discorso del leader con entusiasmo e nessuno sollevava obiezioni, anzi tutti applaudivano con forza, auspicando il "ritorno della tradizione abruzzese". Il sedicente esperto di antropologia invitò le "neo-tradizionaliste" a sfilare perché la platea ammirasse il "costume abruzzese autentico del 1860". Si trattava di alcune donne di mezza età che, compiaciute della definizione ("neo-tradizionaliste") con cui il leader carismatico le categorizzava, erano abbigliate in modo identico ai manichini raffiguranti le popolane abruzzesi nel Museo Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari di Roma. Quei manichini sono un'espressione museale del 1911, il frutto della politica rappresentativa dei costumi regionali dell'epoca pre-unitaria, lontana dalla realtà dei popolani più poveri (Puccini 2005). Ma ero l'unica ad avere questa visione storica. Il leader, con uno stile da conduttore televisivo, passò la parola ad una "neo-tradizionalista", che dichiarò di essere laureata in storia delle tradizioni popolari, di essere innamorata di questo campo di studio, di aver molto lavorato con la sarta e il leader carismatico per realizzare la sua copia dell'abito borbonico, di indossarlo con orgoglio malgrado pesasse quasi dieci chili, e di affrontare il disagio "pur di salvare la tradizione". La platea era in visibilio: tutti scattavano foto con gli smartphone al diorama vivente e alle preziosità iconografiche finalmente resuscitate e personificate. L'esperto concluse che era riuscito per anastilosi a ricostruire non solo i costumi, ma anche i cibi rituali e le formule autentiche del comparatico. Declamò frasi di Frazer sulla potenza esoterica della congiunzione solstiziale e affermò che il gran momento era arrivato, e che per i presenti sarebbe stato un privilegio sottoporsi alla potenza propiziatoria del rito di passaggio.

Questo il protocollo: la coppia improvvisata di compari o comari doveva pronunziare una formula dialettale scambiandosi un mazzetto di fiori dalle virtù magiche, gentilmente steso dalle neo-tradizionaliste che sorridevano, a testa coperta, ingolfate da gonne e sopra gonne, scialli damascati e monili che sembravano usciti dalle teche di un museo. Coi fiori in mano, noi partecipanti, una sessantina, a ritmo di organetto, siamo stati condotti verso un ruscello finto (l'acqua scorreva da un tubo di gomma) e, a due a due, scavallando l'acqua, abbiamo pronunciato la formula con l'aiuto dell'esperto che, come un sacerdote, ci dichiarava compari o comari "per l'eternità", spruzzandoci di acqua propiziatoria, per una sorta di iniziazione a una nuova vita tradizionalista. L'azione si realizzava con emozione e partecipazione, segno che la risignificazione rituale era efficace dal punto di vista delle aspettative normative del gruppo. Seguirono abbondanti libagioni e allegri saltarelli alla luce delle torce, al suono di musiche realizzate dal vivo, con strumenti artigianali "naturali, privi delle superfetazioni della modernità". Non mancò un gran finale di canti tradizionali alludenti al sesso e al vino, mentre qualche commensale

declamava la sua preoccupazione per la “invasione” di “cinesi, musulmani, omosessuali e africani”, che evidentemente erano percepiti come distruttori del sacro ordine del passato.

L’effervescenza festiva faceva da contraltare alla contraddittorietà dei contenuti. Infatti, il comparatico che era stato stretto in quella occasione era una finzione, e quelli che si sarebbero dovuti considerare “compari” si persero di vista quella stessa sera, ribaltando il senso del rituale che istituzionalizza la relazione per tutta la vita. Alla fine della festa, ognuno se ne andò soddisfatto del suo nuovo set di norme tradizionaliste, tenendo come una bomboniera il suo mazzetto odoroso e propiziatorio, ripromettendosi di ricontattare l’associazione e di seguirne le attività, magari acquistando un “costume abruzzese autentico” da sfoggiare nelle occasioni. Questo S. Giovanni somigliava piuttosto ad un rituale di affiliazione al gruppo, il quale riusciva a realizzare una mistica delle tradizioni richiamando il passato in modo invertito, secondo il copione trasfigurante già rodato con le rievocazioni storiche, che nel contesto osservato hanno registrato un gran successo fin dagli anni Cinquanta. Le persone erano soddisfatte dalle spiegazioni mistiche del leader e si convincevano del reale “ritorno della tradizione”, come si evince dalle interviste raccolte nell’occasione.

> «Questa tradizione si era persa e noi l’abbiamo fatta rivivere» (G. P., anni 54, Cepagatti).
>
> «Io nell’associazione tradizionalista sono entrata tre anni fa sottoponendomi al rito del Sangiovanni, oggi nelle feste indosso l’abito tradizionale, anche tu dovresti farlo, visto che sei un’antropologa. Io non tornerei mai indietro, è un viaggio spirituale nel nostro grande passato borbonico» (R. T., anni 55, Pescara).
>
> «Questa tradizione mi ha emozionata, ho sentito la magia del passato impossessarsi di me, sono entrata in un mondo migliore, più semplice, più autentico del nostro» (S. D., anni 39, Pescara).
>
> «Se sei un’antropologa, perché non hai indossato l’abito tradizionale? Perché stavi a guardare, anziché insegnarci a ballare il saltarello? Forse non sei un’antropologa molto esperta, il nostro leader è più bravo» (S. P., anni 44, Spoltore).

Il mio sconcerto era grande: gli attivisti, convinti di essere antropologi, avevano “recitato” la documentazione demologica al fine di creare un nuovo rito, che dalla memoria collettiva era stato immediatamente riconosciuto e accreditato come “forma nota”, svolgendo una nuova funzione politica. In seguito, infatti, gli attivisti si sono rivelati appartenere ad una sorta di movimento populista neo-borbonico o di riscatto nostalgico del Meridione: un movimento anti-moderno, fondato sull’esaltazione dell’identità e sulla chiusura dei confini.

L’intenso riferimento al passato ed al localismo risultava funzionale a evitare un complicato confronto col presente e col futuro, secondo quel particolare atteggiamento contemporaneo identificato come “retrotopia” (Bauman 2017). Tuttavia, il linguaggio aggressivo praticato con disinvoltura dai protagonisti di questo “ritorno delle tradizioni” ben presto mi convinse che la sola retrotopia non poteva spiegare il fenomeno. D’altronde, la metafora organicistica di questa sceneggiata, definita dagli attivisti come "trapianto" o "innesto" della tradizione, evocava l’espianto di una risorsa da chi non può più servirsene, cioè il sapere librario e archivistico morto, al corpo vivo del coacervo urbano, bisognoso di una linfa culturale che nell’immaginario collettivo inventasse e rinforzasse un’appartenenza politica che però non aveva una funzione patriottica e nazionalistica, come succedeva tra Ottocento e Novecento (Anderson 2009), bensì una connotazione nuova: il sovranismo populista.

È troppo tardi per una restituzione etnografica?

Negli anni Novanta, in Abruzzo, avevo osservato lo sviluppo, tardivo e disallineato rispetto alle altre regioni italiane, di un fenomeno di folk-revival delle danze locali, sicuramente sollecitato dal fermento artistico che si era sviluppato intorno al neo-tarantismo pugliese. Si trattava di incontri formativi (workshop) che, organizzati dagli antropologi insieme alle Pro Loco, si accompagnavano alla pratica ricreativa della danza ed erano condotti in modo riflessivo. I partecipanti apprendevano con gli etnomusicologi e gli etnocoreologi passi di danza come la spallata o il saltarello, senza ricorrere all'uso ideologico dei costumi folkloristici. Quegli interventi indicavano la "perdita delle tradizioni" come un deterioramento, e coltivavano il senso del passato come prolungamento di un sistema imperniato sull'equilibrio ecologico e sociale, sottolineando la disuguaglianza e l'oppressione del ceto subalterno. In quelle campagne "revivaliste", la prospettiva socialista e marxista controllava le derive identitarie del culturalismo: un esperimento di successo, che però era durato poco. Dove erano finiti gli antropologi che avevano messo in campo il revivalismo? Forse un malinteso senso di colpa post-coloniale li aveva allontanati dal terreno folklorico? Perché i protagonisti del nuovo fenomeno ora dichiaravano di essere "antropologi"? Forse, era stata proprio l'assenza degli antropologi "veri" a generare, in soli dieci anni, quel "revivalismo" alienante e identitarista? Infatti, l'evocazione continua della figura dell'antropologo-leader, con quel travestimento da diorama etnografico, somigliava alla figura del finto-medico che, con la finta infermiera e col camice bianco, amministrava la *Kalela dance* degli *Ndebu*, in Rodesia, vigilando sulla "contaminazione simbolica in atto" e sullo "stato di salute della danza" (Mitchell 1956). Come la *Kalela dance*, anche questo spettacolo metteva in luce i significati politici di nuove forme di tribalismo urbano, ma questo gruppo per accreditare le proprie istanze si serviva della maschera da "antropologo".

Per comprendere quel groviglio di significati in cui i protagonisti si muovevano liberamente e con regole ambigue e conflittuali, dovevo superare la mera analisi della rappresentazione, e capire il significato simbolico degli attori della pantomima, a partire dalla figura "sovvertita" dell'antropologo, costruttore di muri, di purismo, di barriere in nome di un culturalismo male inteso. Ricordai alcune chiacchierate con i giovani antropologi che negli anni Novanta avevano lavorato ai programmi revivalisti: due di essi avevano nel frattempo vinto rispettivamente un dottorato con assegno di ricerca in MDEA/01 e un concorso da Funzionario per la Promozione e Comunicazione presso il MIBACT. Avevo annotato le loro opinioni e, ora, in ottemperanza del RGPD in materia di trattamento dei dati personali, le riporto sostituendo le loro generalità con nomi di fantasia, in quanto non mi è possibile procurarmi il loro consenso. La presente etnografia, insomma, nasce come etnografia dei processi di patrimonializzazione, ma entra nel campo delle istituzioni politiche, presentando una sintetica etnografia del settore scientifico disciplinare, nella quale i colleghi in questo caso sono "informatori".

> «Le nostre attività di valorizzazione erano *focus* sulla tradizione, riflessivi ma non troppo critici: abbiamo fatto, in buona fede, culturalismo, in senso lévistraussiano. Era un modo per guadagnare qualcosa e per continuare a fare ricerca, visto che le Pro Loco ci pagavano e visto che la laurea in antropologia culturale non offre molte opportunità di lavoro. Abbiamo lavorato con criterio, abbiamo divulgato il pensiero di Gramsci, di De Martino, espandendo

la visione di quelle comunità. Ma ora non è più aria, gli ordinari sono contro il culturalismo. Bisogna andarci cauti. Detto tra noi, è diventato sconveniente lavorare con le Pro Loco» (S. C., Roma).

«Ho realizzato varie campagne per conto del MIBACT, in varie province e regioni: il concetto di cultura ha una vocazione descrittiva, e catalogando, classificando e analizzando ho fatto antropologia culturale, soprattutto perché ho dialogato coi miei informatori. Dopo gli incontri abbiamo festeggiato e ballato, e questo faceva parte del gioco etnografico. Penso di aver fatto un buon lavoro di recupero. Tuttavia ho dovuto prendere una decisione drastica: la carriera universitaria era proibitiva, e in aggiunta a ciò, dopo la svolta post-coloniale mi è mancata la terra sotto i piedi. Ho cominciato ad aver paura di lavorare in campo, per gli accademici ciò che facevo era sbagliato, ma alla gente piaceva. Tutta l’antropologia che ho imparato sul terreno resterà una risorsa personale, visto che nel campo pubblico questo sapere è di difficile applicazione» (G. G., Pescara).

Fare l’antropologo era diventato più difficile e “meno remunerativo” perché, in soli dieci anni, lo studio della cultura si era complicato, emergendo nella sua prospettiva relazionale e reticolare, tra popolarità e intenzionalità, tra localismi, diffusione di massa e ibridazione. I sistemi collettivi di significato hanno smesso di appartenere ai luoghi e si riferiscono ai territori senza una necessità logica, incorporandosi nelle relazioni sociali e nei network di queste relazioni (Hannerz 1998). Però, la visione delle culture popolari si era ormai “patrimonializzata” come BCDEA e continuava a realizzare, nella cittadinanza, un network di prospettive che si incanalava nei mezzi di comunicazione e che, anche in mancanza degli antropologi, sollecitava la riappropriazione popolare dei beni stessi. Quando le campagne etnografiche erano finite, il movimento revivalista, rimasto privo del supporto degli antropologi, aveva continuato a procedere *motu proprio*, colonizzando le città. La “capitalizzazione” delle tradizioni si svolgeva ora sotto la guida di un finto antropologo e assumeva una funzione pratica, aveva fini logici, economici, turistici e ricreativi, e accomunava strati ampi della popolazione. Il “multiculturalismo” che, negli anni Novanta, sembrava una panacea per gestire la questione della diversità, veniva applicato ora alla politica, e stabiliva muri e confini, si saturava di razzismo etnico.

Insomma, l’antropologia, dopo aver immesso nella società locale i concetti potenzialmente tossici di “identità”, “tradizione” e “cultura”, nel giro di pochi anni se ne era disfatta, dileguandosi e lasciando questi “rifiuti pericolosi” alla mercé degli usi aggregativi locali. E questi concetti, nel caso in questione, sono stati facilmente riciclati come strumenti politici rivendicativi e anche razzisti. Bisognava proporre una “via di fuga”, e Gramsci, che introdusse nel marxismo le nozioni di società civile, di articolazione, di egemonia, di “intellettuale organico” (Gramsci 1975: I, 44; IV, 476; VII, 83; III, 1550), mi venne in aiuto: i gruppi che stavo etnografando avevano bisogno di una restituzione etnografica, di una discussione del loro *public folklore*, sia pur tardiva: c’era bisogno di un anelito da “intellettuale organico”, anche a scapito della carriera accademica. Bisognava lavorare con le associazioni culturali, e con le Pro Loco, riportando in equilibrio il “culturalismo”.

Confortata da Pietro Clemente e Vincenzo Spera, decisi di proporre al gruppo de “Il ritorno della tradizione” una conferenza divulgativa che spiegasse agli accoliti che non era il caso di definire “antropologiche” quelle attività[7]. La conferenza si tenne nel 2015

[7] Nel 2013, per evitare gli equivoci sulla figura dell’antropologo e per richiamare l’attenzione sulla sua deontologia e formazione professionale, sono intervenute norme nazionali come la Legge n. 4 (Disposizioni

col parere contrario del leader carismatico che, vertendo la conferenza sugli "eccessi di cultura", mi fece giungere intimidazioni in vario modo. Leggemmo insieme brani del testo di Francesco Remotti, *Contro l'identità*, e indicai gli svantaggi di quella ossessione per la ricostruzione filologica e per la purezza. Cercando di smontare il ragionamento comune, per il quale la tradizione è il passato che persiste nel presente, per una erronea analogia con i processi di filiazione[8]. Il mio approccio fu prudente perché l'anti-tradizionalismo, in condizioni di polarizzazione ideologica, corre il rischio non solo di usare gli stessi strumenti ideologici del tradizionalismo, ma anche di riprodurre gli stessi meccanismi di reificazione e stigmatizzazione della diversità di opinione, secondo quanto accade pure nella contrapposizione tra razzismo e anti-razzismo (Taguieff 1991). Ne scaturirono complicate discussioni e una generale messa in crisi del gruppo, dai quali alcuni membri si dissociarono.

> «Io credevo che le nostre attività fossero antropologiche, invece ora ho capito che non c'è nulla di scientifico in quello che abbiamo fatto! Finalmente ho aperto gli occhi» (B. G., anni 57, Chieti).
>
> «Dopo averti ascoltata, il costume borbonico non lo voglio più indossare, rivoglio il mio eskimo e le mie vecchie clark di quando militavo dei collettivi studenteschi a Roma» (A. V., anni 65, Spoltore).
>
> «Io mi sono fidata ciecamente, pensavo che i nostri leader fossero antropologi accreditati. Il costume abruzzese autentico prima lo vedevo come una reliquia, uno strumento magico, mentre ora mi sembra un mucchio di stoffe senza senso e sono davvero imbarazzata per i soldi che ho speso per acquistarlo. Lo donerò a qualche museo di paese, ammesso che lo vogliano, perché è un rifacimento, un falso!» (M. N., anni 56, Chieti).
>
> «Voglio vivere nel presente, ho bisogno di tradizioni e di patrimoni culturali non per sognare un mondo migliore, ma per riflettere e per capire il mondo come esso è, con sano realismo. Penso che leggerò dei libri di antropologia» (D. D., anni 55, Pescara).

Al contrario, altri membri del gruppo rafforzarono la loro posizione di "talebani della tradizione", come mostrano i seguenti stralci di conversazioni, intrattenute di persona oppure tramite i social network.

> «Siamo ariani, eterosessuali e cattolici. Le tue chiacchiere da radical-chic non ci convincono. A me piace l'idea di ricostruire il passato. Qui non passa lo straniero!» (S. D., anni 51, Montesilvano).
>
> «Ognuno a casa sua: qui gli stranieri non li vogliamo» (A. F., anni 59, Spoltore).
>
> «Come fa una donna come te, una madre, una cristiana, a non apprezzare la nostra lotta per proteggere le nostre radici? Che antropologa sei? Gli antropologi dovrebbero proteggere la tradizione, invece tu e quel Remotti la volete distruggere» (A. F., anni 59, Spoltore).
>
> «Gli antropologi ci devono insegnare a distinguere il purosangue dal meticcio. Tu stai sempre dalla parte di ciò che è meticcio, e questo non ci piace» (S. D., Pescara).

---

in materia di professioni non organizzate). Ho menzionato le leggi a vari gruppi, in modo che vedessero con qualche perplessità i sedicenti "antropologi".

[8] Traducendo il processo in termini logici, si tratta invece di un figlio, ovvero il presente, che genera il proprio padre, il proprio passato, per un meccanismo di "filiazione inversa": la tradizione, insomma, è «un processo dinamico in cui il presente riconosce una paternità culturale in una parte del suo passato» (Lenclud 1999: 123-124).

Questa raccolta di opinioni, che può sembrare aneddotica, illustra la penetrazione del culturalismo nel senso comune e delinea un quadro di interesse per le tradizioni popolari che è ampio, complesso, multifunzionale e dinamico. Certamente, questo caso di studio non è sufficientemente rappresentativo né dell’Abruzzo, né dei tanti casi europei in cui la capacità aggregativa di comunità locali viene sfruttata dai movimenti identitari e di estrema destra; del resto, il presente saggio non si prefigge di fare un raffronto tra le derive identitariste di realtà nazionali ed europee. L’obbiettivo, infatti, è quello di affrontare questioni specifiche come il culturalismo e i processi di patrimonializzazione alla luce dell’antropologia pubblica. Dobbiamo procedere con gradualità, perché ci stiamo muovendo in una scala ampia e con una visione “politica”.

Nel contesto in oggetto, i gruppi tradizionalisti sono stati attivi soprattutto nei paesi della Valpescara tra gli anni 2001-2017, coagulando un movimento che, abbracciando le posizioni politiche di un generale populismo, appoggiava dapprima il Movimento Cinque Stelle, per poi intrecciarsi, a partire dal 2017, con le posizioni sovraniste della Lega Nord per l’indipendenza della Padania, collegata al movimento Lega per Salvini Premier[9]. Alcuni di questi “tradizional-sovranisti” li ho trovati, sui social network, come attivisti delle pagine *Casa Pound* e *Io sto con Salvini* a difesa della Legge Pillon “contro le ex mogli sanguisughe”; li ho ritrovati impegnati anche nell’abolizione della Legge 194 del 1978, definita “assassina di bambini”, o in varie campagne mediatiche contro “i giudici”, “Bibbiano” “la Boldrini” e “le cooperative rosse”[10]. Questo scenario di polarizzazioni culturaliste e di “frammenti indigesti” mi fece preannunciare il successo che la Lega Nord avrebbe avuto in Abruzzo nelle elezioni regionali del 2019, quando invece il Movimento Cinque Stelle era dato per vincente (Giancristofaro 2017: 110-125). Il leader della Lega, infatti, riusciva – e tuttora riesce – ad incarnare in discorsi semplici e pratici la dicotomia netta tra bene e male del ragionamento popolare, ed entrava – e tuttora entra – nel profondo della vita sociale attraverso l’uso costante di riferimenti alla famiglia, alla tradizione, al presepe, al rosario, alla casa, alla festa, ai costumi e ai confini. A tal proposito, oltre alla festa tradizionalista del S. Giovanni, segnalo quelle, ripetutesi fino a pochi mesi fa, di Ognissanti e del Natale Tradizionale, che in modo ancora più esplicito motivano gli spettatori verso una competitività politica, finalizzata a creare forme di polarizzazione concettuale. Infatti, la «festa tradizionale, cattolica e “borbonica” di Ognissanti», viene contrapposta alla festa «nuova, pagana e sacrilega di Halloween» (cito direttamente dai manifesti o dalle interviste sul terreno); il «passato di ricchezza e felicità» viene messo in contrapposizione con un «presente di miseria e degrado»; infine, «il nostro presepe, meraviglioso ricordo della nostra infanzia» viene messo in contrapposizione non solo con “l’albero”, quanto con tutte le possibili innovazioni che nella contemporaneità hanno cercato di ridare un senso al Natale, come la rappresentazione di un Gesù Bambino di

[9] Il sovranismo non è il giovane erede del vecchio nazionalismo di destra. Il sovranismo infatti accoglie al suo interno temi cari sia alla destra (le dispute sui confini, l’ostilità nei confronti di migranti), sia alla sinistra (le rivendicazioni contro le politiche europee, viste come la lunga mano del capitalismo finanziario globale). Entrambi i tipi di sovranismo scelgono il protezionismo economico e dei confini per tutelare al meglio gli interessi del popolo a cui fanno riferimento. In Italia il sovranismo è incarnato soprattutto dalla Lega, che in Abruzzo ha vinto le elezioni regionali del 2019.

[10] Ho osservato da parte degli attivisti una comunicazione pubblica che sovente ospitava espressioni di razzismo, antisemitismo, antieuropeismo e sessismo, assieme a resistenze per la conoscenza scientifica, incarnata nel «professoroni» e negli «scienziati dei miei stivali». Il sessismo si esercitava con la complicità delle stesse donne dei gruppi, le quali disprezzavano alcune politiche donne soprattutto in quanto donne (tra i bersagli preferiti, c’era appunto Laura Boldrini).

colore o la sacra famiglia ritratta nei panni drammatici dei migranti che vanno incontro ad un naufragio senza salvezza. Queste sono le opinioni che ho raccolto sul terreno.

> «Basta con queste pagliacciate del Gesù africano e delle coperte per i migranti, Gesù era bianco e non era un profugo, i radical chic stanno strumentalizzando il presepe per far entrare i negri e per realizzare la sostituzione etnica in Italia» (F. I., anni 71, Pescara).
>
> «Ci sono italiani che rovistano nella spazzatura per mangiare, mentre gli intellettuali dei miei stivali si preoccupano di togliere i crocifissi nelle scuole per non offendere i musulmani» (S. L., anni 63, Chieti).
>
> «Dobbiamo uscire fuori dall'Europa e rifare il Regno delle Due Sicilie, il significato politico del nostro costume borbonico è anche questo: ci armeremo di schioppi e forconi contro gli africani e i "sinistri" che distruggono le nostre radici» (G. G., anni 58, Civitella del Tronto).
>
> «Papa Francesco sta distruggendo la Santa Romana Chiesa. Siamo lefebvriani e tradizionalisti, il nostro gruppo mira a restaurare il costume, con la messa in latino e le donne a capo coperto» (V. T., anni 59, Campobasso).
>
> «L'Europa e le Nazioni Unite hanno distrutto l'economia italiana, i cinesi portano le malattie, e i radical chic approvano la procreazione degli omosessuali! Rivogliamo il Duce e la sovranità nazionale!» (S. P., anni 70, Spoltore).
>
> «Gli africani sbarcano tutti palestrati, con gli abiti firmati e i telefonini di ultima generazione, prendono 35 euro al giorno mentre noi facciamo fatica a mandare avanti le famiglie» (F. S., anni 48, Chieti).
>
> «Evviva i "piddioti", ci hanno regalato oltre venti milioni di clandestini, bravi gli "accoglioni"» (E. B., anni 46, Vasto).
>
> «Prima gli italiani, prima gli abruzzesi» (S. U., anni 66, Chieti).

Le feste neo-borboniche, forti del riferimento storico alla vicenda di Civitella del Tronto (ultima roccaforte borbonica ad arrendersi all'unità nazionale nel 1861), tuttora si intrecciano ai proclami sovranisti e rappresentano, agli occhi delle persone sconcertate e insoddisfatte, il baluardo difensivo di una tradizione ideologizzata, rafforzata dal richiamo autonomista-libertario. Le immagini, circolando sui social media, consentono la permanenza del tempo effimero della festa con nuove finalità politiche e si mescolano, sulle bacheche e sui profili, con vignette sessiste, omofobe, antizigane e antisemite: strumenti semplici che consentono di confermare in modo attuale i vecchi temi della cultura popolare, come il potere economico delle lobby ebraiche sul mondo, l'inferiorità della donna, la diffusione di epidemie da parte degli stranieri "untori", la necessità di un uomo forte al comando. Le immagini e gli slogan veicolano un mondo romantico, idealtipico, da realizzare attraverso soluzioni facili (autodifesa armata, incarcerazione immediata, Ital-exit dall'Europa, rimpatrio di massa, castrazione chimica, lavori forzati); per questo, hanno un impatto immediato su chi cerca una soluzione che possa spiegare in modo ordinato le difficoltà quotidiane.

Il sovranismo, del resto, ha bisogno di un nemico per meglio mobilitare i suoi accoliti e partigiani, e questo nemico è soprattutto interno. Anche se ispirato dal rifiuto per i fattori internazionali, il nemico dei sovranisti è il sistema di principi, regole e valori che hanno governato lo Stato, o la città, negli anni precedenti. Per esempio, per il sovranismo italiano, incarnato nel partito politico Lega Nord, il detestato "sistema da abbattere" comprende la democrazia rappresentativa, i diritti delle minoranze, la parità tra uomo e donna, l'apertura ai generi non eteronormativi, il diritto all'aborto, alla salute, all'educazione, all'asilo politico. Questo si evince dalla irritazione popolare per il politically correct.

> «Gli immigrati, i carcerati, i disabili sono un peso per tutti, basta con le ipocrisie. Hai idea di quanti miliardi ci costano? E io devo lavorare per mantenere questa gente qui?» (A. P., anni 61, Lanciano).
>
> «Sì, sono razzista, e allora? È forse un reato? Non voglio che le africane vengano a sgravare in Italia» (S. D., anni 47, Chieti).
>
> «Per tradizione, la donna è inferiore, è fragile e non può fare le cose che fa l’uomo. È scritto nella Bibbia, punto. Voi “sinistri” avete montato la testa alle donne e avete distrutto la famiglia!» (S. A., anni 72, Chieti).
>
> «A me scoccia che una coppia gay possa usufruire dei diritti che hanno le coppie normali. Non è giusto, io non voglio pagare le tasse per questa gente qui. Voi professoroni campate alle spalle dei contribuenti, ma quando governeremo finalmente tacerete» (S. P., anni 68, Spoltore).

Per una sorta di resistenza verso i cambiamenti, i movimenti tradizionalisti e sovranisti, facendo leva sulle “tradizioni” intese come “ritorno al passato”, cercano di rovesciare il sistema dei diritti civili e sociali conquistati negli ultimi cinquant’anni, auspicando che un uomo forte al comando ripristini una situazione antecedente alla “concessione” dei diritti civili, visti come causa di disordine sociale e di impoverimento economico. Tuttavia, sul piano internazionale, i partiti sovranisti non riescono a creare un’unica agenda, dato il loro appello alla primazia di ogni singolo gruppo, e si limitano a condividere sia la volontà di superare la democrazia rappresentativa per inaugurare l’era della democrazia diretta per cui ogni comunità ha il diritto di autoproclamare il proprio “autogoverno”, sia la volontà di sciogliere i patti instaurati con le organizzazioni internazionali (specie quelli delle Nazioni Unite), nella convinzione che si tratti di accordi che garantiscono diritti a chi non li merita, a scapito di chi li merita per una superiorità ascritta[11].

Un programma politico di “culturalismo responsabile”

La mia restituzione etnografica (tardiva) sulle tradizioni e sul ritorno delle tradizioni ebbe un bilancio abbastanza fruttuoso e, nonostante sia stata condotta con una certa improvvisazione, in alcuni attori sociali produsse forme di riflessività, se non di etnocentrismo critico. Tra le sfide dell’antropologia di oggi, c’è la decostruzione del culturalismo (Bromberger 2014): ma come intervenire sugli usi aggressivi dell’identità se ci priviamo dello strumento culturalista? Significherebbe riprodurre gli stessi meccanismi di reificazione e stigmatizzazione della diversità di opinione.

Le istituzioni internazionali, ovvero le Nazioni Unite e il Consiglio d’Europa, hanno da tempo preso coscienza della capacità aggregativa e socializzante che le tradizioni esercitano oggi: un’arma a doppio taglio che ha già mostrato la sua pericolosità scatenando sanguinosi conflitti. Per questo, le Nazioni Unite, tramite l’UNESCO hanno promosso, nel 2003, la “Convenzione internazionale per la salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale”, ratificata oggi da quasi duecento Stati del mondo, tra cui l’Italia. Si tratta di uno strumento che spinge i gruppi e le comunità che si identificano nelle loro tradizioni a praticare l’etnografia, ovvero a partecipare all’etnografia condotta dagli

[11] Per cultura legittimata al comando e al privilegio, gli intervistati annoverano i residenti da più generazioni, gli individui di genere maschile, i cattolici, gli eterosessuali. È, questo, il significato dello slogan contemporaneo “prima gli italiani” o “prima gli abruzzesi”.

antropologi, qualora essi vogliano iscrivere le loro tradizioni in Liste del patrimonio. Per sollecitare queste prassi etnografiche, il sistema degli Stati-Parte della "Convenzione del 2003" ha istituito la Lista rappresentativa (LR), la Lista di salvaguardia urgente (LSU) e il Registro delle buone pratiche di salvaguardia (RBP). Le Liste sono strumenti operativi "temporanei" per le comunità e i governi: i processi di inventariazione partecipativa dei beni (si tratta di fatto di "campagne etnografiche") vengono formalizzati in dossier che gli Stati-Parte inoltrano alle Commissioni della "Convenzione del 2003". L'atto finale, cioè l'iscrizione in una delle tre Liste, convalida a livello della Convenzione internazionale un elemento che è già stato selezionato come patrimonio nazionale dallo Stato-parte, secondo una gerarchia della progressività del riconoscimento (dal piccolo al grande). L'inclusione di un bene culturale nella Lista avvicina il bene culturale agli altri beni della Lista stessa, creando una catena di immagini transnazionali che collegano i patrimoni dell'attore collettivo detto "umanità"[12]. L'inclusività del progetto è testimoniata dal fatto che, dal 2003 ad oggi, oltre 500 elementi sono stati iscritti, e solo un elemento è stato cancellato dalla Lista, il Carnevale di Aalst, per aver per due volte realizzato manifestazioni pubbliche di antisemitismo[13]. Insomma, perché nessun gruppo venga emarginato, o si auto-emargini, o aggredisca, o sfrutti le culture diverse, o si faccia sfruttare, la "Convenzione del 2003" obbliga gli Stati-Parte (la Convenzione è un patto tra governi) a realizzare politiche riflessive sulle tradizioni e sulle culture, le quali passano necessariamente attraverso l'etnografia e il dialogo interculturale.

L'intervento pubblico nel settore del patrimonio immateriale ha strutturato comunità ampie e ha sollecitato, tramite la riflessione antropologica, l'orchestrazione "politicamente corretta" della diversità culturale. Questo intervento politico si sostanzia oggi in una forma precaria di razionalizzazione delle relazioni sociali, un esercizio di strutturazione del campo di azione adatto a "dirigere la condotta altrui" (Foucault 1989). Questo "governo a distanza", contrariamente ad altre forme di governo, cerca di non schiacciare la capacità di azione dei suoi soggetti, ma piuttosto la riconosce, e agisce su di essa attraverso una profusione di tecniche e programmi di collegamento. Il progressivo riconoscimento degli attori in gioco (gli antropologi come "esperti", le comunità come "portatrici di patrimonio", le associazioni culturali come "fattori di organizzazione" e le istituzioni del patrimonio come "referenti ufficiali") realizza quella proliferazione dei centri di potere che consente l'estensione, anche all'ambito culturalista, della governamentalità. Insomma, la macchina amministrativa messa in campo dalla Convenzione del 2003 va ben oltre una visione estetica o "etnicizzante" delle culture e dei patrimoni, perché realizza l'idea di cultura come insieme specifico di strumenti per agire sul sociale nell'obiettivo di realizzare forme di pacificazione e di rispetto ambientale. Insomma, il concetto di cultura come formazione storica si è intrecciato a forme "larghe" di governamentalità (Hafstein 2015).

I professionisti coinvolti dalla "Convenzione del 2003" sono soprattutto gli antropologi culturali che, tramite le Organizzazioni Non Governative e il terzo settore, collaborano

[12] Il carattere di "compresenza" rende le Lista un insieme di differenze in cui ogni elemento rappresenta la totalità; la somma dei singoli elementi non è presentata come un fine, ma come un mezzo per perseguire la conoscenza e il dialogo interculturale. Per questo, la rappresentatività di tutte le aree del mondo e di tutte le tipologie di patrimonio immateriale è fondamentale per la legittimità della *Convenzione del 2003* che è un progetto ispirato alla concezione illuminista secondo la quale il patrimonio è di tutti e di nessuno.

[13] La decisione di cancellare l'elemento, presentato dal Belgio nel 2010, è stata presa il 13 dicembre 2019 dal Comitato Intergovernativo degli Stati-Parte della Convenzione, riunito a Bogotà.

con le comunità, i gruppi e le persone per salvaguardare i beni trasmessi oralmente che siano «compatibili con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile» (art. 2.1). Il sistema delle Liste del patrimonio immateriale è, allo stato attuale, il meno costoso e il più efficace per bilanciare le tensioni, per responsabilizzare le “comunità portatrici di tradizioni” e per sollecitarle a rispettare la diversità culturale. Attraverso l’etnografia e la negoziazione, la “macchina della Convenzione” vuole impedire la mercificazione e gli usi impropri (*misappropriation*) di beni che, essendo collettivi e costantemente trasmessi tra gruppi e generazioni, dimostrano la loro fragilità e manipolabilità: è quanto è successo nelle zone di recente urbanizzazione della Valpescara, dove le tradizioni dei paesi sono state letteralmente “copiate” e proposte in chiave mercantile. Per raggiungere l’obbiettivo, le comunità che si candidano per l’iscrizione in una Lista devono riflettere e seguire «norme di condotta riferite a comportamenti accettabili o inaccettabili per una società o comunità, non necessariamente da un punto di vista giuridico, ma da una prospettiva umana o culturale»[14]. Insomma, la Convenzione impone, sostanzialmente, l’uso del buon senso. Nel superamento del diritto a favore dell’etica è fondamentale il ruolo dell’antropologo, impegnato nel dialogo con persone appartenenti a contesti culturali che rispondono a codici di comportamento diversi. Vasti livelli della popolazione si sono appropriati di innovativi strumenti di rivendicazione, mediazione, tutela della privacy, registrazione del copyright e promozione di interessi minoritari (Hafstein 2015, 2018), e questo processo di emancipazione popolare si svolge con la mediazione degli intellettuali, soprattutto antropologi.

In Italia, un’analisi approfondita della questione è stata fatta, tra gli altri, da Fabio Dei, che sottolinea il culturalismo del programma politico del 2003 (Dei 2018). Le Liste (così come le schedature e i dossier ministeriali) realizzano un’inventariazione, un’oggettivizzazione, istituzionalizzazione e mondializzazione della memoria popolare e della sua soggettività intrinseca. Musealizzare e istituzionalizzare elementi specifici di una cultura è un processo che contiene, di per sé, incongruenze: l’astrazione e la decontestualizzazione di un elemento si accompagnano allo strattonamento dei significati e, nonostante le norme internazionali forniscano in merito all’*heritage* definizioni aperte e incentrate sulla comunità portatrice, «l’approccio patrimoniale, che oggi ha in buona parte sostituito quello demologico, è scarsamente interessato al popolare, cioè al rapporto tra differenze sociali e culturali; di più, si distanzia nettamente dal (…) nucleo dell’intelligenza antropologica, vale a dire lo studio della cultura nelle sue dimensioni più quotidiane, implicite e diffuse» (Dei 2018: 247-248).

Dei però sottolinea la vivacità e la ricchezza di prospettive della «antropologia dei processi di patrimonializzazione», ed il fatto che essa esplora il campo nuovo della “società civile”, a differenza di quanto tende a fare la demologia, la quale si chiude ed incentra sullo studio delle “comunità” (Dei 2015, 2018: 247-248).

Il programma politico del 2003, come sistema di “governamentalità culturalista”, tenta di attivare processi di autocoscienza e riflessività nella popolazione, accelerando il ripensamento epistemologico e partecipativo col quale la demologia italiana, come ogni forma di ricerca antropologica, deve confrontarsi. Infatti, la demologia, nelle società complesse si è trovata “fuori luogo” e il dibattito è ancora in corso: si tratta di una

[14] Si veda il sito www.ich.UNESCO.org, alla sezione Ethics and ICH.

questione importante, perché la demologia connota l'antropologia italiana in chiave disciplinare[15]. Mi pare perciò che la demologia si stia spontaneamente convertendo in una prospettiva ampia e moderna che si occupa di folklore contemporaneo e di processi di patrimonializzazione, i quali si svolgono a livelli ampi e stratificati e sono osservabili in chiave politica, proprio perché esplorano l'uso stesso della parola "tradizione": un po' come stiamo facendo in questo saggio, che riflette antropologicamente anche sulle istituzioni e sugli stessi antropologi. Il case-study che abbiamo presentato dichiara che il folklore è un *mare magnum* dove non tutto è cosciente, non tutto è patrimonio culturale (Clifford 2007): qualcuno degli informatori, dopo aver riflettuto, si è vergognato di aver "patrimonializzato" il rifacimento degli abiti popolari ottocenteschi, e ha declassato ciò che prima riteneva essere reliquia degna di un museo. Qualcun altro, come vedremo nel prossimo paragrafo, si è scagliato contro i processi di patrimonializzazione, vedendoli come uno "spossessamento" e una perdita di controllo sulle tradizioni. Insomma, il folklore resiste, talvolta crea forme patrimoniali, e ragionarci sopra non è tempo perso, anzi: comprendere il funzionamento di questo «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita» consente di incidere sui processi storici (Gramsci 1975: IV–2312). Perciò è fondamentale che i gruppi e le persone fruiscano del lavoro etnografico, scegliendo se patrimonializzare, cosa patrimonializzare, e perché patrimonializzare.

I meccanismi della patrimonializzazione mondializzata, in cui la "salvaguardia" somiglia ad un dispositivo egemonico-educativo, hanno una funzione "emancipatoria" tanto quanto le singole etnografie. Le etnografie sono insufficienti a loro stesse, ma ognuna di esse riesce ad essere utile, e insieme migliorano la vita delle persone e della collettività; nello stesso modo, gli elementi delle Liste sono il risultato di etnografie, possono non piacere ad altri antropologi, ma qualcuno ne trae forme di riflessività. Gli antropologi guardano con sospetto l'uso pubblico della "universalità" del patrimonio culturale, in quanto dietro questa visione si potrebbe nascondere uno strumento persuasivo attraverso il quale l'Occidente riesce a controllare e a "normalizzare" le periferie del mondo. Tuttavia, i processi di patrimonializzazione, essendo processi di scala, si realizzano in più livelli: essi consentono all'antropologo (e alla stessa comunità protagonista delle singole ricerche) di osservare i fatti attraverso una distanza ravvicinata, di estendere lo sguardo, di mettersi a una distanza intermedia, e di valutare i processi nel loro insieme, fino a farne una "panoramica". L'aspetto locale, nazionale e internazionale dei processi di patrimonializzazione è fondamentale per un'antropologia dei mondi complessi, che non può più limitarsi alla "visione organica" e di "scala unica" individuata nella monografia sugli usi e sui conflitti interni del singolo villaggio, allo sguardo del singolo studioso. Gli individui sono parte di vari universi sociali, e il loro comportamento va osservato nei diversi livelli culturali cui appartengono, da quello della singolarità individuale, a quello delle comunità, a quello delle reti trans-locali. È questo approccio plurale, questo fare continuamente la spola tra il 'piccolo' e il 'grande', a caratterizzare, a mio avviso, lo studio che parte dal folklore e arriva ai patrimoni e a tutto ciò che le persone ritengono essere "culturale".

[15] Nel 2015, un fascicolo della rivista Lares è stato dedicato al dibattito sul futuro della demologia come scienza.

La “regressione” dal patrimonio: comunità e antropologi preferiscono il folklore?

Ritengo particolarmente utile analizzare la questione patrimoniale attraverso l’antropologia delle istituzioni politiche e giuridiche, la quale ci aiuta a comprendere l’antropologia di oggi, e anche ad individuare l’antropologia di cui le istituzioni, le comunità e le persone hanno bisogno.

In Italia, gli strumenti politici per la valorizzazione e la salvaguardia dei BCDEA e del PCI (Patrimonio Culturale Immateriale) sono elencati nel Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio e ricadono tra le competenze del MiBACT e, in modo specifico, dell’IPCI (Istituto Centrale per il Patrimonio Culturale Immateriale che, fino al 2019, si chiamava ICDE, cioè Istituto Centrale per la Demo-etno-antropologia); l’Istituto impiega un numero scarno di funzionari DEA, volenterosi e impegnati su più fronti. Il lavoro antropologico è presente, sempre in modo scarno, anche nelle Soprintendenze, nell’Istituto Centrale per la Catalogazione (ICCD-MiBACT) e in alcuni inventari regionali (si pensi alla Regione Lombardia, con il suo Registro delle eredità intangibili, REIL)[16].

Le istituzioni nazionali, anche per effetto delle politiche internazionali sul patrimonio, hanno dunque realizzato strumenti imperfetti e soggetti a scarsissime dotazioni finanziarie, ma che, essendo basati su obbiettivi e metodi ‘antropologici’, cercano di incanalare i processi di conoscenza e responsabilizzazione attraverso metodi che sempre più recepiscono la teoria della “partecipazione collettiva al patrimonio culturale”[17]. Certamente, nel campo del patrimonio tanto lavoro si perde in operazioni burocratiche, ma la questione patrimoniale non si può generalizzare come una forma di “essenzializzazione culturale”: in merito a ciò, ho reperito opinioni esemplari tramite la *nethnography*, approfittando del fatto che quanti si occupano dei processi di patrimonializzazione sollevano, di tanto in tanto, sui social network questioni relative all’*heritage* o alle Liste UNESCO (dette impropriamente così, in quanto si tratta di Liste di cui sono responsabili gli Stati-Parte di ogni Convenzione). Di questi estemporanei confronti, alcuni intellettuali, anche antropologi, hanno osservato che gli strumenti politici non dovrebbero mescolare la cultura popolare coi beni culturali, perché vano è il tentativo di educare le comunità[18]. Ovviamente non possiamo pensare che si tratti

[16] Nella presente sede è impossibile approfondire il discorso, che presenta innumerevoli varianti regionali e di livelli, per cui si rimanda ad opere generali che contengono saggi di antropologi e giuristi del patrimonio, come Salvati, Sciolla 2015, e Pinton, Zagato 2017.

[17] La politica della partecipazione collettiva al patrimonio viene sollecitata da un ulteriore strumento, la “Convenzione quadro del Consiglio d’Europa sul valore del patrimonio culturale per la società” (Consiglio d’Europa, 2005), sottoscritta dall’Italia nel 2013; la legge di ratifica è stata approvata dal Senato nel 2019 (con i voti contrari della Lega e l’astensione dei senatori di Forza Italia) ed è attualmente in fase di esame alla Camera. A differenza delle Convenzioni internazionali proposte dall’UNESCO, non è giuridicamente vincolante, e ha un valore di “orientamento” per le politiche culturali dei paesi dell’Unione Europea. Per quanti obietteranno che questi livelli politici non interferiscono con le politiche locali, specifico che in Abruzzo il Comune di Fontecchio ha recepito all’unanimità questa Convenzione nel 2017 con un atto amministrativo interno.

[18] «L’UNESCO andrebbe sciolta. In subordine, bisogna farla finita con questa pagliacciata dei patrimoni» (G. R.). «È tutto sbagliato: concetti, modalità, procedure, obiettivi. E se qualcuno continua ad adoperarsi per catechizzare le comunità al verbo UNESCO, peggio per lui» (D. V.). «Gli antropologi dovrebbero scappare a gambe levate, invece che vestire i panni dei purificanti del popolo. In questo quadro desolante, l’antropologo si è ridotto a fare l’assistente sociale di lusso» (S. G.). Ho reperito le opinioni su Facebook in data 17/12/2019.

di una posizione generalizzata. Tuttavia, è curioso che anche alcuni membri dei gruppi tradizionalisti, una volta soddisfatta la curiosità di conoscere in cosa consista l'iscrizione di un bene in una Lista, hanno espresso sconcerto verso questo strumento, condannandolo senza mezzi termini e rispecchiando una posizione di orientamento liberista e anti-statalista.

> «Le tradizioni ognuno deve usarle come vuole, nel suo interesse. Perché bisogna registrarle in un inventario nazionale? Ognuno può farne commercio, se ritiene. Io farei pagare il biglietto: chi vuole vedere la processione, paga. E poi perché il referente deve essere il Comune? Non accetto regole né dallo Stato, né dall'Europa, né dalle Nazioni Unite, né dagli antropologi. Nel caso nasca un conflitto per la gestione delle tradizioni, vince il più forte» (G. G., anni 58, Civitella del Tronto).

> «Per me è assurdo che l'UNESCO chieda ai portatori di tradizioni di essere pacifisti e ambientalisti. Le tradizioni sono sangue, violenza, vino, gerarchia, le donne devono stare a casa, ci vuole un po' di sano razzismo, qualche rissa. Non siamo educabili e ne siamo orgogliosi (ridendo)» (S. D., anni 47, Chieti).

> «Questa storia di Greta, dell'ambientalismo, del pacifismo, non ci piace: vogliamo essere liberi di scannare un animale a mani nude e mangiarcelo senza il giudizio di nessuno, come vuole la tradizione (ridendo)» (S. A., anni 72, Bucchianico).

> «Le Liste UNESCO sono fatica sprecata, qualche anno fa ci era venuta l'idea, ma poi ci siamo detti, chi ce lo fa fare? Le tradizioni sono nostre e non vogliamo condividerle. Le tradizioni degli altri non ci interessano. L'antropologo non capisco che tipo di lavoro è. Tu dici che serve a registrare i nostri diritti, ma è inutile, perché se qualcuno copia una nostra tradizione e ne ricava un profitto indebito, siamo capaci di difenderci da soli» (G. F., anni 47, Chieti).

La necessità di patti internazionali che proteggessero la diversità culturale si manifestò negli anni Settanta con un vocabolario rivendicativo: con il linguaggio antropologico di allora, gruppi e governi dei Paesi in via di sviluppo chiesero alle Nazioni Unite di frenare la mercificazione culturale, l'appropriazione indebita di oggetti, musiche e danze, segno della predazione occidentale e di una transculturazione non spontanea, perché di matrice egemonica (Hafstein 2015). In breve, chiedevano che la proprietà intellettuale dell'arte popolare fosse preventivamente riconosciuta e registrata a nome dei Comuni, delle collettività, a beneficio dei reali portatori. Oggi che il sistema di salvaguardia è stato realizzato tramite una serie di misure di riconoscimento culturale e tutela del copyright collettivo, a macchia di leopardo subentra invece il rifiuto verso le forme pubbliche di riconoscimento, viste come una forma di "spossessamento" e di riduzione dell'iniziativa privata. Lo stesso lavoro degli antropologi viene talvolta percepito come una inutile ingerenza.

Si è dunque creata una sorta di polarizzazione che vede convergere antropologi e non-antropologi sul diritto delle comunità di "resistere" alle politiche patrimoniali, che sarebbero intrusive e inutili. Insomma, può stare tranquillo chi tra gli antropologi si è preoccupato per quella che solo pochi anni fa poteva sembrare una "overdose patrimoniale" (Bromberger 2014) causata da un'antropologia tendenzialmente demologica, collaborativa e culturalista (Palumbo 2018): i processi di patrimonializzazione sono fragili e precari, e impalcature patrimoniali che sembravano grandi e solide vengono rapidamente spazzate via da nuove correnti popolari ed egemoniche, interessate a fare del patrimonio usi elitari e demagogici, mercantili ed egemonici, in ogni caso autonomi e di difficile osservazione.

Questo fenomeno di “regressione patrimoniale”, di arretramento dalle implicazioni della patrimonializzazione che viene messo in atto tanto dell’antropologia, quanto delle comunità, corrisponde forse alla riduzione delle risorse collaborative. Dal timore – alquanto diffuso tra gli accademici – che l’antropologia italiana sia troppo provinciale, demologica e culturalista, può sortire l’effetto pericoloso di allontanare gli etnografi da alcuni terreni, proprio da quei terreni provinciali e regionali dove si manifestano le tensioni identitarie che l’antropologia stessa ha contribuito a creare, abbandonando a sé stesso il concetto di “cultura”. Al contrario, laddove sono stati messi in campo, i processi di patrimonializzazione, lungi dall’essere una panacea, possono contribuire a fluidificare le tensioni, a mediare i conflitti, ad aprire nuove opportunità, a raccordare strati popolari alle istituzioni che, percepite dagli strati popolari come lontane e indifferenti, hanno invece bisogno di un feed-back urgente, di una riconnessione alla base. Ma perché si realizzino, questi processi di “patrimonializzazione a partecipazione antropologica” necessitano di un incentivo morale, di un riconoscimento di valore che dagli accademici stenta ad arrivare: ma sarebbe ingenuo da parte mia criticare le critiche senza inquadrarle in una dinamica più ampia.

La critica, infatti, è originata da una contrapposizione posturale: da un lato ci sono gli intellettuali accademici che sono in grado di guadagnare, rispetto al campo, il distacco sufficiente a denunciare le derive del culturalismo. Dall’altro lato, ci sono gli antropologi non accademici, che appunto svolgono la professione (anche *free lance*, ovvero precaria) di “esperto nella salvaguardia e valorizzazione delle comunità socio-culturali locali, delle minoranze nazionali, dei gruppi transnazionali” e di “esperto nella conservazione e gestione di patrimoni demoetnoantropologici”. Il terzo fattore è rappresentato dal terreno, ovvero le comunità, i praticanti, i “portatori”, gli *stakeholders*, per i quali le “etnografie classiche”, ovvero gli studi sulla loro cultura, rappresentano un serbatoio oggettivo di temi di riflessione più o meno “buoni da pensare”, più o meno adatti a fungere da binario per un movimento culturale dal basso che tende appunto alla patrimonializzazione.

Purtroppo, il terreno separa radicalmente gli antropologi accademici da quelli non accademici. Questi ultimi, infatti, apprezzano molto la prima categoria, quella degli antropologi accademici e critici, di cui sono stati allievi, e la vedono come una sorta di “egemonia illuminata” che, però, per la stessa natura “sporca” del lavoro etnografico che fanno, non potranno mai eguagliare. Le condizioni sono insomma profondamente diseguali. Le professionalità demoetnoantropologiche, incardinate nei ruoli più o meno stabili del funzionario del MiBACT, del curatore dell’ecomuseo, dello schedatore tecnico o del coordinatore di un progetto, vengono accusate di essere “troppo partecipative”, intrappolate della cultura che descrivono o che salvaguardano per specifico mandato lavorativo. Io, pur essendo accademica, mi sento più vicina a questa categoria che non alla “egemonia illuminata” perché, pur apprezzando alcuni aspetti dell’anti-culturalismo, ritengo che neppure un antropologo “nativo”, pur rivendicando la sua cultura accanto ai suoi specifici *stakeholders*, possa mai mantenere una “postura interna” o “troppo essenzializzante” nell’osservare i processi di patrimonializzazione. I processi di patrimonializzazione, infatti, si dispiegano su molti livelli e coinvolgono più comunità e contesti, anche in frizione tra di loro; insomma, la postura interna viene facilmente disorientata dalla complessità dei processi in gioco, e dal fatto che l’osservazione è necessariamente multisituata. In aggiunta a ciò, l’asimmetria esistente tra osservatore e osservato è ineliminabile, essendo il presupposto dello stesso sguardo

antropologico (Asad 1973: 17). Insomma, il lavoro antropologico promosso dalla "Convenzione del 2003" sembra rileggere l'asimmetria del lavoro antropologico alla luce del nesso che si crea tra la volontà di sapere e il potere: un nesso che carica l'antropologo di responsabilità.

Dopo aver esperito in campo gli effetti del culturalismo allorquando esso viene "abbandonato a sé stesso", ho scelto di osservare empiricamente le diverse forme del culturalismo che, nelle loro manifestazioni esclusiviste e "patologiche", non sembrano "curabili" con l'anti-culturalismo, ma forse con un uso elastico e intelligente del culturalismo. Il concetto di cultura è solo una prospettiva, ed è sufficientemente ambivalente da sostenere sia discorsi ordinati e teorici, sia discorsi appassionanti ed emancipatori. Guardato come uno strumento, il concetto di cultura ha effetti diversi a seconda delle modalità del suo uso, e la sua utilità varia, sostanzialmente, a seconda della capacità degli utilizzatori di connettersi alla società a cui appartengono.

Oltrepassare la frattura retorica tra culturalismo e anti-culturalismo

Il presente saggio, attraverso un'etnografia multisituata, realizza una "antropologia dell'antropologia", e finisce col sottolineare i rischi della separazione tra la produzione teorica di antropologia e quella degli operatori che sono in campo grazie agli strumenti della "patrimonializzazione". In conclusione, come è possibile criticare profondamente l'idea di cultura e l'uso di questa idea, quando l'obbiettivo dell'antropologia è quello di educare un pubblico vasto alle questioni relative alla cultura?

La posizione culturalista viene accusata di essere conservatrice e retrospettiva, di essenzializzare le identità culturali secondo modalità emozionali ed intuitive, vicine alle discipline estetiche e letterarie, ma di questo dibattito, di queste etichette, di questi timori a "stare in campo", nulla trapela nella società. Nella società, il termine "culturalismo" e l'epiteto "culturalista" – che tra antropologi sono divenuti quasi infamanti – non vengono mai adoperati dagli "esperti nella salvaguardia e valorizzazione", né dagli "esperti nella conservazione e gestione di patrimoni demoetnoantropologici" che lavorano nel terzo settore o nel settore pubblico (Ministeri, Assessorati, Archivi ed Inventari). Insomma, alla luce dell'antropologia applicata, l'epiteto "culturalista" o la locuzione "fare culturalismo" sono formule artificiali, frutto di un processo di contrapposizione retorica tra "antropologi teorici", che spingono la pratica antropologica alla riflessione, e "antropologi pratici", che appunto riflettono, dialogano, dibattono, e sono in misura minore coinvolti nell'elaborazione teorica.

Mi auguro che la contrapposizione tra posture (postura culturalista vs. postura anti-culturalista, o anche partecipativa vs. critica) non abbia creato uno spartiacque artificioso, essenzializzante e ahimè "solido" tra antropologi "scadenti" e antropologi "bravi", aggravando in Italia una crisi disciplinare che mi pare sia stata già dichiarata ed approfonditamente analizzata (Palumbo 2018). La creazione di una logica binaria e oppositiva mi sembra intrinsecamente estranea al progetto antropologico che, anziché disperdere le proprie energie e imporre agli antropologi una scelta alternativa e radicale (essere un culturalista o un anti-culturalista), potrebbe invece concentrarsi sull'osservazione e sul confronto della molteplicità delle forme di rivendicazione presenti sul terreno, aprendo varchi per un maggior coinvolgimento della disciplina nella sfera

pubblica, nel mondo del lavoro, nell’analisi e nell’indirizzo delle politiche sociali e culturali del nostro Paese. Lo stesso Palumbo, nelle sue importanti ricognizioni intra-disciplinari, evidenzia la necessità di un aggiornamento curricolare che richiederebbe una modifica sostanziale dell’assetto, troppo teoretico, dei percorsi di studio (Palumbo 2018).

Agire antropologicamente vuol dire spingere la pratica antropologica ben oltre la letteratura scientifica e ben oltre le sue forme consolidate di impegno “contro il sistema”: l’antropologia può agire con efficacia e responsabilità anche “dentro il sistema”, cioè nelle istituzioni, con effetti consistenti (Cornwall 2018). Un simile impegno può contrastare, se non invertire, il progressivo declino della pertinenza pubblica della disciplina.

Bibliografia

Anderson, B. 2009 [1983]. *Comunità immaginate. Origini e fortune del nazionalismo*. Roma. ManifestoLibri.

Asad, T. (ed). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. Humanity Books.

Bauman, Z. 2017. *Retrotopia*. London. Wiley.

Bravo, G. L. 1995. *Festa contadina e società complessa.* Milano. Franco Angeli.

Bravo, G.L., Tucci, R. 2006. *I beni culturali demoetnoantropologici*. Roma. Carocci.

Broccolini, A. 2011. L’UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia. *Antropologia Museale*, 28-29: 41-51.

Bromberger, C. 2014. Le patrimoine immatériel entre ambiguïtés et overdose. *L’Homme*, 209: 143-151.

Cirese, A. M. 1977. *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino. Einaudi.

Clifford, J. 2007 [1997]. *Strade. Viaggi e traduzioni nel tardo XX secolo*. Roma. Bollati Boringhieri.

Comaroff, J., Comaroff, J. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago. University of Chicago Press.

Cornwall, A. 2018. Acting anthropologically: Notes on Anthropology as Practice. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 3-20.

Dei, F. 2018. *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*. Bologna. Il Mulino.

Dei, F. 2015. La demologia come “scienza normale”? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne. *Lares*, 81 (2-3): 377-95.

Foucault, M. 1989. «Perché studiare il potere. La questione del soggetto», in *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*. Dreyfus, H., Rabinow, P. (a cura di). Firenze. Ponte alle Grazie: 237-244.

Giancristofaro, E. 2018. Note metodologiche sulla ricerca folklorica abruzzese. *La ricerca folklorica*. 73: 58-65.

Giancristofaro, L. 2017. *Il ritorno della tradizione. Feste, propaganda e diritti culturali in un contesto dell’Italia centrale*. Roma. Cisu.

Gramsci, A. 1975. *Quaderni dal carcere*. Torino. Einaudi.

Hafstein, V. 2018. *The Condor's Flight: A Letter, a Song, a Story, and a Couple of Lessons about Intangible Heritage.* Bloomington. Indiana University Press.

Hafstein, V. 2014. «Protection as Dispossession: Government in the Vernacular», in *Cultural Heritage in Transit: Intangible Rights as Human Rights*. Kapchan, D. (ed). Philadelphia. University of Pennsylvania Press: 25-57.

Hannerz, U. 1998. *La complessità culturale*. Bologna. Il Mulino.

Lenclud, G. 2001. «La tradizione non è più quella d'un tempo», in *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Clemente, P., Mugnaini, F. (a cura di). Roma. Carocci: 123-133.

Mitchell, J. C. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester. Manchester University Press.

Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.

Palumbo, B. 2006. *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma. Meltemi.

Pinton, S., Zagato, L. (eds). 2017. *Cultural Heritage. Scenarios*. Venezia. Edizioni Ca' Foscari.

Puccini, S. 2005. *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la mostra di etnografia italiana del 1911*. Roma. Meltemi.

Salvati, M., Sciolla, L. (a cura di). 2015. *Culture. L'Italia e le sue regioni*. Roma. Istituto della Enciclopedia Italiana.

Taguieff, P. A. 1991. Riflessioni sulla questione antirazzista. *Problemi del socialismo*. 32 (2): 15-31.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Razzisti per natura, antirazzisti per cultura

Note critiche per un'antropologia pubblica e antirazzista

Francesco Bachis,
Università di Cagliari
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3299-8026

Abstract. In the last decades, the anthropological debate about new racism and cultural fundamentalism reshaped the reflection on discrimination practices and hate speech. However, anthropology seems to have difficulty considering racism and anti-racism as research objects and thus fails to claim its role as a public and anti-racist discipline. Based on the use of digital ethnography as a form of redefinition of ethnographic practice, this article aims to reflect on the implicit and explicit forms of naturalization of the otherness in online hate speech and in antiracist discourses. In doing so, I will examine two "failures" of antiracist practices. 1) a live streaming on Facebook by the Italian newspaper *La Repubblica* that in the summer of 2017 followed a demonstration for the right to housing that take place after the eviction of asylum seekers and refugees from via Curtatone in Rome; 2) A public debate to which I took part together with a journalist and a migrant from Senegal on July of the same year in Sardinia (Italy). The article aims to reflect on the limits of public anthropology as an antiracist practice and on its ability to contrast hate speeches and new forms of racialization. Finally, the paper suggests that assuming the racist and antiracist common sense from a Gramsci' perspective as a field of investigation and intervention of anthropology can offer a more effective position for a public and antiracist anthropology.

Keywords. Hate Speech; Antiracist Common Sense; Antiracist Anthropology; Naturalization; Digital Ethnography.

Agosto 2017[1]. Squilla il telefono, è Maria Paola, una amica di vecchia data, una militante antirazzista con la quale spesso ho partecipato a iniziative sulle migrazioni. In più

[1] L'articolo riprende un intervento al VI convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata (Cremona, 13-15 dicembre 2018). Altri materiali sono stati presentati in occasione del primo convegno della Società Italiana di Antropologia Culturale (Roma, 8-10 novembre 2018). Ringrazio i referee anonimi di *Antropologia*

occasioni, come antropologo e come attivista, sono intervenuto a dibattiti, ricerche, manifestazioni promosse dalla sua associazione, impegnata da anni coi migranti in Sardegna. Pesano in questa frequentazione i miei studi, ma anche il modo con cui gli antropologi vengono percepiti a livello di senso comune antirazzista: degli "specialisti" in diversità. Come se nella tensione tra identico e diverso che anima la disciplina (Angioni 2011) fosse sempre il secondo elemento a essere considerato preminente, a lasciare il segno nella mente di chi con "gli altri" ci lavora quotidianamente.

«Sta succedendo un casino». Nei giorni precedenti avevamo discusso a lungo dei fatti di piazza Indipendenza, a Roma, dello sgombero di via Curtatone, della recente stretta in materia di accoglienza e gestione dei flussi imposta dal ministro degli interni Marco Minniti. «Vai sulla pagina Facebook di *Repubblica*, c'è una diretta del corteo di Roma. La gente è uscita fuori di testa. È roba che ti riguarda». Immagino scontri, cariche, violenze, la replica di quanto accaduto nei giorni precedenti (Vereni 2017; Hung 2019). Appena accedo al video vengo investito dal suono di percussioni, dai volti sorridenti di donne eritree, da un bambino con la maglia della nazionale di calcio italiana. «Ma di che parli?», replico spazientito. «Guarda la colonna di destra, a fianco al video, è una vergogna», risponde Maria Paola. La lettura dei primi commenti in tempo reale mi immerge in una carica di violenza difficile da sopportare.

> Qui siete fuorilegge e ospiti non graditi (Andrea). Salite su un barcone e andatevene tutti in Africa (Sara). Fuori dai coglioni!!! (Diana). Devono essere ributtati tutti in mare... o essere rinchiusi in uno zoo (Max). Acchiappateli con una rete, ora che sono in tanti e non scappano... e poi buttarli a casa loro (Andrea). Bestie, dovete tornare nella stalla, in attesa della macellazione, cioè casa vostra (Marco). Lancia fiamme; tutti dentro i forni; siete un branco di scimmie (Danilo). A quale tribù appartengono? (Vittoria). Ci stanno mangiando vivi (Michele). Negli anni Trenta tale squallore non sarebbe mai iniziato (Giancarlo). Pulire l'Italia da centri sociali e negri [sic] (Gianluca). Fucilarli tutti per non educarne nessuno (Alby). Gliela darei una casa ma in un campo di concentramento (Giacomo) (La Repubblica 2017).

Nonostante l'abitudine, la mole di quei commenti mi spinge per un attimo a ritrarre lo sguardo, a lasciare i commentatori alle loro parole d'odio, a rifuggire dal mezzo, i social network, come un terreno in cui le regole del gioco, di per sé stesse, rendono impossibile qualsiasi forma di interlocuzione, forse persino qualsiasi tentativo di comprensione. Tempo perso insomma. Le flebili risposte al linguaggio d'odio, il loro tentativo di argomentare in contrasto con insulti, minacce, proposte di deportazione o sterminio di massa, sembrano perdersi nel vuoto. Mediamente i commenti pro-rifugiati son lunghi tre o quattro volte tanto quelli d'odio. Spesso, a pendolo, rispondono con violenza alla violenza. «Io gli rispondo», replica Maria Paola, «non possiamo lasciar passare queste robe. Ora chiudo che voglio avvisare altri compagni».

A Partire dall'uso della *digital ethnography* come forma di ridefinizione della pratica etnografica (Miller, Slater 2000; Horst, Miller 2012; Pink *et al.* 2016), e dall'assunzione dei social network come terreno di ricerca (Bonilla, Rosa 2015; Biscaldi, Matera 2019) in questo articolo intendo riflettere sui processi di naturalizzazione dell'altro, nelle forme del fondamentalismo culturale che si giustappongano a pregiudizi e linguaggi

---

pubblica per i preziosi suggerimenti e Filippo Lenzi Grillini per aver letto e commentato la bozza dell'articolo. Tutti i nomi utilizzati sono pseudonimi. Per i riferimenti alla diretta Facebook sono stati utilizzati i nomi di profilodegli utenti, fatta salva l'omissione del cognome. L'intervento sui commenti si è limitato all'aggiunta di segni di interpunzione e al completamento di alcune parole (tra parentesi quadre), esclusivamente nei casi in cui il mantenimento dell'originale avrebbe reso il testo di difficile comprensione.

d'odio di matrice biologista (Stolcke 1995; Bachis 2018) e in alcune pratiche discorsive antirazziste. Per fare questo prenderò in considerazione forme diverse di comunicazione e di dibattito pubblico, reale e "virtuale". A tal fine prenderò in esame due "fallimenti" delle pratiche antirazziste: l'analisi di una "diretta" Facebook di *Repubblica* che ha seguito, nell'estate del 2017, la manifestazione per il diritto all'abitare convocata dopo lo sgombero dei richiedenti asilo e rifugiati in via Curtatone a Roma e un dibattito pubblico con un giornalista e un migrante dal Senegal al quale ho preso parte nel luglio dello stesso anno. Obiettivo dell'articolo è offrire un contributo alla riflessione sui limiti dell'antropologia pubblica come pratica antirazzista e sulla sua operabilità in funzione di contrasto del linguaggio d'odio e delle nuove forme dei processi di razzizzazione[2].

Razzismi e antirazzismi

Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe di Verena Stolcke (1995) può essere letto non solo come un "classico" dell'antropologia sul razzismo e le retoriche di esclusione ma anche come momento d'accesso al dibattito su neo-razzismo. Infatti, pur essendo stata la critica serrata del determinismo razziale tra le ragioni fondanti dell'antropologia e nonostante l'eredità boasiana abbia contribuito alla sua (auto)narrazione come scienza "antirazzista" (Anderson 2019), la disciplina sembrava aver scontato per lungo tempo un paradossale ritardo nell'assumere razzismo e antirazzismo come oggetti e terreni propri di indagine (Sanjek 1994; Mullings 2005).

Il dibattito intorno al neo-razzismo nasce da una critica serrata (Guillaumin 1972; O'Callaghan, Guillaumin 1989) ad alcuni classici dell'antirazzismo – a partire da Lévi-Strauss (1967, 1984) – e giunge a un primo livello di sistematizzazione nella sociologia marxista inglese dei primi anni Ottanta (Barker 1982). Si inizia a riflettere su una forma di discriminazione più subdola e meno legata alle categorizzazioni biologiche, legata alla sconfitta storica del razzismo "classico" e alla crescente presenza di migranti nelle metropoli europee (Miles 1987). Come ha notato Robert Miles (1993) è in questa fase che vengono elaborate alcune delle nozioni chiave del dibattito successivo. L'individuazione di due matrici, l'una gerarchica che trova la sua "legittimazione" nella nozione di "razza", l'altra differenzialista che si "apre" a quella di "cultura", scaturirà con Pierre-André Taguieff (1994) nel modello formalizzato di due "razzismi" distinti o, con Micheal Wieviorka (1993) nello spazio di azione di due differenti logiche. Se questa stagione di studi evita «l'implication que le racisme contemporain [soit], *par définition*, un phénomène nouveau ou "postmoderne"» (Miles 1992: 115-116), essa apre al pericolo della "inflazione concettuale" e della "moltiplicazione dei razzismi": il rischio, cioè, della perdita di una visione d'insieme del fenomeno (Miles, Brown 2003: 57-86).

Dall'uscita di *La force du préjugé* (Taguieff 1987), l'esistenza di due razzismi è diventata progressivamente parte del senso comune antirazzista europeo. La prima forma, caratterizzata da un approccio gerarchico alla diversità, è solitamente accompagnata da un discorso di subordinazione naturalistica che viene espresso secondo una differenza di

[2] Si preferisce qui utilizzare questo termine piuttosto che l'ormai più comune "razzializzazione" non tanto perché ci si voglia concentrare su «gli effetti materiali e psicologici delle discriminazioni razziste su alcuni gruppi e soggetti» (Mellino 2011: 57), ma per sottolineare il processo di produzione sociale della diversità bio-morale che, nonostante la "culturalizzazione" del razzismo, definisce ancora l'uso concreto delle nozioni sostitutive di "cultura", "etnia", "religione" etc. (cfr. Wikan 1999; Bachis 2018).

razza; la seconda è legata a una differenziazione culturalista. Quest'ultima non sembra stabilire esplicite gerarchie tra le diversità umane e spesso si riferisce alla differenza in termini di "cultura", "etnia", "religione", concetti mutuati in maniera diretta o indiretta dalla riflessione antropologica. Attorno a queste parole si costruiscono semplificazioni totalizzanti e chiuse che ne spingono il significato in prossimità della nozione di razza (Wikan 1999; Gallissot, Kilani, Rivera 2001).

Analogamente al permanere dell'esclusione in un'epoca di messa in questione della "discriminazione affermativa" (Brown 2003), questo "adattamento" non implica di per sé una forma di edulcorazione dei risultati concreti delle pratiche: le "razze" continuano a "funzionare". Il principale effetto è "la messa sotto scacco dell'antirazzismo" (Taguieff 1994). Il neo-razzismo incamera una serie di elementi fondamentali delle retoriche attraverso cui l'antirazzismo classico lo combatteva e genera degli "anticorpi". In questa condizione l'antirazzismo tende paradossalmente a utilizzare le medesime "argomentazioni" del razzismo differenzialista (ad es. la "difesa" e "promozione" della diversità) trasformandosi nel suo "doppio". Affondando le radici in un universalismo eurocentrico "a una dimensione" (Burgio 2001), l'antirazzismo continua a proporre politiche di esaltazione della diversità culturale in tempi in cui la metamorfosi del discorso razzista verso una "promozione" (sebbene subordinata) della differenza permette una rimodulazione delle pratiche di esclusione a partire da alcuni elementi della critica antirazzista.

Questo dibattito aveva contribuito a chiarire il retroterra ideologico delle nuove destre (Taguieff 1993; Crépon 2006, 2008) e, allo stesso tempo, delle pratiche e delle ideologie di contrasto al neo-razzismo, riconducibili a quelle che Stoczkowski ha chiamato "due cosmologie": l'una orientata dalla «apertura illimitata all'altro come valore salvifico», l'altra mossa dalla necessità di limitare l'apertura per evitare la «dissipazione della diversità e la distruzione della creatività» (Stoczkowski 2007: 42).

Verena Stolcke sostiene che la mancata legittimazione della presenza di stranieri si serva di un processo di naturalizzazione che non riguarda la diversità ma l'atto stesso del rifiuto. Nel fondamentalismo culturale «essendo l'etnocentrismo parte della natura umana, il rifiuto dell'altro è esso stesso naturale» e dunque essendo l'umanità organizzata secondo entità discrete chiamate "culture", è "naturale" che esse entrino in conflitto. Se le dottrine razziste si presentano come variazioni di un ceppo unico, «per riconciliare un'idea condivisa di umanità con le concrete forme di dominio» (Stolcke 1995: 8), il fondamentalismo culturale assume come centrale una opposizione "naturale" tra straniero e cittadino.

La mia ipotesi è che anche una parte dell'antirazzismo abbia introiettato questa concezione della diversità, impiegando nella categorizzazione dell'altro razzista una forma di "naturalizzazione" del razzismo (specie quando questo utilizza linguaggi di matrice biologica) e una "culturalizzazione" dell'antirazzismo, rivendicato come capacità di liberarsi di una concezione arretrata e "non evoluta" della diversità stessa. Cercherò di mettere alla prova questa "naturalizzazione" del razzismo nelle pratiche di comunicazione digitale e nei dibattiti pubblici, tanto nei discorsi di misconoscimento dell'altro quanto nella difesa o rivendicazione dei suoi diritti.

La vergogna dell'Italia: etnografia di una diretta Facebook

Il 19 agosto 2017, in via Curtatone a Roma, la polizia sgombera un edificio abitato dal 2013 da nuclei familiari sfrattati e senza casa, principalmente rifugiati politici etiopi ed eritrei. Si tratta di una esperienza che da quattro anni cerca di rispondere alla distribuzione diseguale delle risorse sull'"integrazione" attraverso la pratica dell'autorganizzazione e della creazione di strutture autonome che passa per l'occupazione di edifici abbandonati (Hung 2019). Tra i residenti, stando ai dati del comune di Roma, 107 sono "soggetti fragili" da ricollocare: anziani, famiglie e disabili (Angeli 2019). Il 24 la polizia interviene violentemente, con cariche e idranti, contro una parte degli occupanti sgomberati che dormivano nella adiacente Piazza Indipendenza. Sin dalle prime fasi della vicenda, i fatti suscitano polemiche politiche e una sovraesposizione mediatica. La polizia, una parte della stampa e alcuni partiti politici accusano i rifugiati di violenza. Fa particolare scalpore il lancio di oggetti dalle finestre del palazzo. ONG, movimenti per la casa e occupanti accusano la polizia di gravi atti di violenza contro i rifugiati. Un video del quotidiano online *Fanpage* riporta i momenti di una carica successiva allo sgombero, in zona Stazione Termini, nel quale un dirigente della polizia dice ai suoi sottoposti: «se tirano qualcosa spaccategli un braccio» (Fanpage.it 2017). Medici Senza Frontiere denuncia il ferimento di tredici persone, la maggior parte donne (Medici Senza Frontiere 2017). L'UNHCR esprime «profonda preoccupazione per l'uso della forza che poteva essere evitato se fossero state individuate tempestivamente […] soluzioni alternative» (UNHCR 2019). In risposta alle violenze della polizia, il 26 agosto occupanti e movimenti di lotta per la casa romani[3] organizzano una manifestazione contro gli sgomberi e per il diritto all'abitare.

Il quotidiano *la Repubblica* segue la manifestazione con una "diretta video" di tre ore trasmessa su Facebook. I commenti alla diretta sono qualche migliaio e ben presto si producono conflitti tra sostenitori e oppositori delle ragioni dei manifestanti. I secondi utilizzano spesso forme di stereotipizzazione dell'alterità che pescano a piene mani dal razzismo di matrice biologista e da quello culturalista.

Uno degli aspetti etnograficamente stimolanti di una diretta Facebook è la possibilità di replicare la visione con i commenti in tempo reale. In questo modo è possibile riconnettere video, audio e testi ripercorrendo in maniera dinamica le interazioni tra i commentatori secondo l'andamento della diretta stessa. Da questo punto di vista è praticabile su questo oggetto multimediale quella che Claudine De France (1979) chiamava la "visione differita": un'analisi etnografica di un artefatto audiovisivo che permette di metterne in luce la multidimensionalità e i diversi livelli sensoriali, in questo caso sia audiovisivi che testuali.

Sin dall'apertura della diretta i commenti evocano una opposizione tra "selvaggio" e "civilizzato". Ciò che è messa in questione è la legittimità dell'azione e delle parole dei manifestanti, così come quelle di chi li sostiene. Si punta a delegittimare l'altro sostenendo che, per la condizione in cui si trova, non abbia il diritto di richiedere alcunché. Allo stesso modo, questa postura mette in dubbio le posizioni di chi viene considerato a

[3] Sui movimenti per la casa e contro gli sfratti a Roma si vedano almeno Mudu 2014; Vereni 2015; Di Feliciantonio 2017.

favore dell'apertura delle frontiere, della libertà di circolazione o anche semplicemente di politiche meno dure in materia di migranti e diritti.

È il caso di Gigi che, appena pochi secondi dopo l'avvio della diretta, apostrofa come "selvaggi" e "primitivi" i manifestanti e recupera una partizione dell'altro basata sul colore della pelle per tracciare una implicita suddivisione tra europei (bianchi e vittime) e africani (neri e carnefici).

> Un branco di selvaggi primitivi stupra una turista polacca davanti al marito e finisce di "sfogarsi" su un transessuale[4]. Dov'è la Boldrina? Dove sono le femministe? Dove sono i "difensorideidiritticiviliacomando"? (Gigi, 0:09[5]).

Tra i commenti sono molto presenti le forme di denotazione ascrivibili al confine tra umano e animale in cui appare chiara la matrice razzista classica. Sembra talvolta di rileggere, su un piano ben più radicato e violento, i temi raccolti dalle ricerche di Paola Tabet negli anni Novanta (Tabet 1997). I partecipanti alla manifestazione, in quanto africani o afrodiscendenti sono definiti come «bestie» (Francesco, 23:54); secondo Dario, tra loro «manca l'orango» (7:43); Eva li definisce «scimmie di merda» (24:14); Giampaolo li invita a tornare a casa loro: «Scimmie go home» (20:19). L'insieme composito e festante del corteo evoca in Marco un giardino zoologico: «è arrivato lo zoo in città» (11:55).

Questi discorsi, presenti nel corso di tutta la diretta, non sembrano avere soltanto la funzione di costruire un altro "bestializzato". La matrice coloniale della costruzione dell'africano come umano "più naturale" o animale, contrapposto al bianco civilizzato e pienamente umano, costituisce anche una delle basi di proposte *latu sensu* "politiche". L'espulsione o il ritorno "in Africa" dei partecipanti alla manifestazione è mosso anche dal loro carattere "bestiale" e dal fatto che il luogo della "natura", contrapposto al luogo della "cultura" sia il loro "posto giusto". Così Max scrive che i manifestanti «devono essere ributtati tutti in mare... O essere rinchiusi in uno zoo» (1:12:22). Marco sostiene che debbano «tornare nella stalla, in attesa della macellazione, cioè casa vostra» (58:12). Aura fa discendere la necessità di rimandarli "a casa loro" dalla loro mancata "evoluzione", il loro posto al mondo è l'Africa, un luogo più vicino alla natura: «rimandateli a casa... nelle loro capanne, 'sti parassiti, non evoluti!!!» (10:12). L'opposizione sembra nutrirsi di un più generale contrasto tra "ambienti" e mondi differenti. Di qui "casa nostra", di là la "giungla": «siamo in Italia o nella giungla?» (Gilberto, 30:16).

Nei commenti sembra riemergere un repertorio razziale evidentemente non del tutto "sopito", un «motore spento» che si riattiva (Tabet 1997) e torna utile nel definire l'altro una volta che si passi dal discorso d'odio ai razzismi quotidiani che punteggiano le cronache in misura sempre più crescente (Naletto, Andrisani 2009; Lunaria 2017)[6]. Così Claudia si chiede se «siamo in Italia» e se «i bianchi sono turisti» (8:05); Vincenzo vuole che vadano via «i negri [sic]» (1:01) mentre Andrea li considera «negri [sic] di merda» [tutto in maiuscolo] (16:12). Recuperando una classica argomentazione di matrice (post)coloniale per cui i colonizzati non possono essere dotati di una *agency*

[4] Il riferimento è a un fatto di cronaca avvenuto a Rimini alla fine di agosto del 2017.
[5] Indicherò il minutaggio della diretta al quale è stato postato il commento.
[6] Si veda, a questo proposito, il database online aggiornato ad agosto 2019 dall'associazione Lunaria che segnala una crescita notevole delle violenze verbali, delle discriminazioni, delle violenze fisiche e dei danni contro le proprietà e le cose a sfondo razzista: www.cronachediordinariorazzismo.org (sito internet consultato in data 01/12/2019).

propria, prendere la parola e agire autonomamente (Spivak 2004), Giovanni evoca una "teoria del complotto". Mentre uno degli organizzatori della manifestazione parla al megafono spiegando le ragioni della protesta si chiede: «Ma da chi è pagato questo bastar... bravissimi i piddini che stanno mettendo i negri [sic] contro gli italiani» (4:24).

L'enfasi sul colore della pelle dei manifestanti e l'interpretazione della loro presenza richiamano un insieme di significati connessi all'eredità coloniale. L'Africa diviene così un "paese" con specifiche caratteristiche che vengono evocate per spiegare e interpretare quanto accade. «Sono uno dei paesi più ricchi a livello di minerali», scrive Tiziano, «se ancora oggi dopo anni sono sottomessi ci sarà un motivo!» (14:54). L'Africa è "la casa" in cui i migranti devono "tornare": «Zulù, zulù, zulù! A casa vostra!» (Franco, 8:47); un continente misterioso in cui le persone vivono nelle capanne e si spostano a dorso di cammello: «Questi dove abitavano? Nelle capanne? Bene, allora avete diritto ad una capanna» (Paolo, 2:48); «Gommoni e tornate fra i cammelli» [in maiuscolo] (Vito, 22:18). Il fuoco sembra una delle "soluzioni" più diffuse tra i commentatori: «Fate fuoco… e vai di griglia… tutto carbone» (Martin, 10:40); «Dategli fuoco» (Roberto, 0:38). «Fate l'antilope alla brace» (20:31), scrive Tiziano, mentre il video riprende un giovane eritreo che parla al megafono. Lo sgombero subito dai manifestanti non è sufficiente per Roberto: «Basta sgomberarli: bruciamoli!».

Sembra di intravvedere qui un passaggio in più rispetto al modello della «tautologia della paura» di Alessandro Dal Lago (1999: 71-75). La produzione dell'emergenza non richiama semplicemente una catena di "responsabilità" degli attori politici istituzionali e le loro "mancanze", ma lascia emergere una "spontaneità" della cittadinanza, senza che si attivi l'intermediazione degli imprenditori politici del razzismo (Balbo, Manconi 1992; Rivera 2003). Le iperboli di questa diretta Facebook sembrano collocare il linguaggio d'odio come immediato retroterra del "passaggio all'atto" delle azioni di singoli o gruppi: "dire qualcosa", dirlo con quel linguaggio, è già un rendere possibile il "fare qualcosa". Così Giacomo "propone" di usare i «forni crematori» (35:01).

Nel corso della diretta si attiva una contrapposizione tra i detrattori dei manifestanti e chi critica il loro linguaggio e le loro posizioni. Si tratta quasi esclusivamente di un contrasto dell'*hate speech* basato sulla valutazione delle posizioni altrui. Pochi commenti entrano nel merito delle richieste e delle rivendicazioni di chi manifesta. Pochissimi esprimono approvazione "politica" per quanto si vede e si sente nel video. In linea di massima i commenti sono attestati sul senso di umanità nei confronti di chi manifesta, raramente di appoggio della piattaforma politica di rivendicazione del diritto all'abitare.

In alcuni passaggi questo posizionamento si concretizza in un appello all'umanità dei manifestanti ("bianchi") che «spendono il loro tempo per gli altri» (Antonello, 4:59). In altri casi si gioca una contrapposizione tra gli "odiatori da tastiera" che insultano i manifestanti e gli italiani "veri" che, ad esempio nel commento di Alino, sono «quelli che accolgono, quelli che hanno dignità e rispetto della vita umana […], quelli che rispettano la diversità e ne colgono la ricchezza […], che credono nella solidarietà e nella integrazione». Questi sono contrapposti ai «fomentatori d'odio», «miserabili», «furbi» e «parassiti» che «ritengono che lo stato debba fornire loro un reddito ed una casa» e «riversano la propria frustrazione sugli ultimi» (Alino, 11:52).

La principale denotazione utilizzata è quella di "razzista" e il tema dominante è l'ignoranza: chi è razzista è ignorante perché non ha compreso come funziona il

mondo, è "fermo" a un'interpretazione "istintiva" della diversità. Così Filomena si stupisce della quantità di espressioni esplicitamente razziste e del linguaggio violento dei commenti: «Aooooo, ma quasi tutti quelli che commentano stanno fori??? Che gran massa de 'gnoranti… razzisti» (27:02). Luisa stigmatizza i «commenti vergognosi di gente ignorante!» (33:50). L'ignoranza diviene segno di una "arretratezza" del Paese: «Se gli italiani sono quelli che commentano ora, siamo proprio messi male… quanta ignoranza» (Sauro, 13:24). L'accusa ricorrente è quella della "divisione tra poveri": «beceri, ignoranti e razzisti. I padroni saranno contenti di voi» (Laila, 15:09).

Il tema della vergogna attraversa trasversalmente i commenti. Per i detrattori sono gli italiani che difendono i manifestanti che dovrebbero "vergognarsi" e ancor più gli italiani che partecipano al corteo. Per Gina questi sono la «rovina dell'Italia» (5:45); Francesco si rivolge direttamente a chi solidarizza con gli sgomberati: «italiani che siete in piazza non vi vergognate?» (13:58). L'accusa qui si configura come elemento che mette in forse l'ordine nazionale delle cose (Malkki 1995), il confine tra "noi" e "loro" attraversato da chi "tradisce" la propria appartenenza: «Ma sbaglio o ci sono tanti pseudo italiani in questa commedia? (Raffaele, 30:53); «Espatrio immediato agli Italiani traditori della Patria» (Nazzareno, 27:31).

Al contrario, i sostenitori e i solidali interpretano questo confine come una frontiera tra chi è consapevole e capace di cogliere l'umanità insita nell'altro e chi non ha questa capacità, in quanto razzista e ignorante: «La gente che sta facendo commenti razzisti, xenofobi e quanto altro si dovrebbe vergognare di più di chi l'altro giorno[7] ha trattato come delle bestie quelle persone [in maiuscolo] (come tutti noi) durante lo sgombero» (Giacomo, 21:29).

Altri interventi si contrappongono ai detrattori della manifestazione secondo una linea di demarcazione basata sulla "civiltà": «ma finitela con questi commenti razzisti indegni di un paese civile...e vergognatevi» (Maddalena, 25:35, tutto in maiuscolo). Il razzismo viene individuato come spia dell'inciviltà del Paese: «Il fascismo razzista di quest[i] commenti ci mostra il baratro dell'Italia in cui stiamo cadendo. Basta!!» (Chiara, 32:36). In altri casi si risponde con lo stesso tono: «Avete rotto il cazzo, brutti fascisti e razzisti...» (Fabio, 29:36).

Alcuni, contrapponendosi ai manifestanti, muovono da una presa di distanza dal razzismo come fenomeno esecrabile (Tabet, Di Bella 1998; Aime 2015) per paragonare la presenza e l'attivismo dei migranti a una malattia che contagia l'Italia: «Non sono razzista... ma quanto sta accadendo in questo paese non mi piace per niente!!! Sembra una brutta Leucemia!!» (Teresa, 35:43).

La dinamica del conflitto appare più chiara se si passa dalle denotazioni all'analisi della diretta a partire da momenti chiave. Alla generale opposizione tra detrattori e solidali si affianca talvolta l'emersione di specifici temi sui quali si concentrano i commenti.

Intorno al minuto 16 la camera si aggira intorno ai manifestanti, ancora fermi nel luogo di concentramento del corteo. Si avvicina lentamente a un uomo col megafono, che spiega le ragioni della manifestazione a un gruppo che gli si fa attorno. Quasi subito i commenti si concentrano sulla lingua.

[7] Il riferimento è agli scontri seguiti allo sgombero dello stabile occupato.

> «Ma dove è a Mogadiscio?!» (Antonella, 16:41); «Televideoooo[maiuscolo]» (Andrea, 17:01); «Ma che cazzo [maiuscolo] blateri Muslim, e applaudono pure» (Sandro, 17:40); «In Italia si parla italiano!» (Ines, 17:20); «Ma come cavolo parla questo, non si capisce nulla, si capisce solo lui» (Luna, 18:44).

La diversità linguistica del locutore sembra produrre una mancanza di "legittimità" delle sue ragioni e della sua stessa presenza in Italia. Ma anche quando il video ritrae un giovane eritreo che spiega al megafono le ragioni della manifestazione, i commenti si concentrano sul diverso registro linguistico e sulla "correttezza" del suo italiano.

La camera continua ad aggirarsi tra i manifestanti. C'è una grande partecipazione di italiani ma anche molti gruppi migranti. Si legge su uno striscione: "La lotta per la casa non ha confini". In lontananza qualche tamburo. «Senti che musica… siamo in Uganda», commenta Tiziano (18:39).

In lontananza si avverte la voce di un giovane, la camera si avvicina.

> Stiamo cercando un posto dignitoso, una casa per tutti. […] Grazie ai romani che siete venuti con noi a manifestare per la giustizia, a marciare con noi per avere un posto dignitoso. Camminiamo tutti insieme e otteniamo il risultato perché siamo in tanti e uniti per lo stesso idea e richiesta. Grazie (19:12-19:36).

Il suo è un italiano corretto, con qualche lieve inflessione. Ciononostante, Ondina commenta: «Sei in Italia e parla italiano» (19:36). Il giovane prosegue il suo intervento: «Noi non siamo violenti, chiediamo solo un piccolo gesto dignitoso». Marco utilizza gli stereotipi di matrice coloniale sull'italiano degli africani: «L'Afriga londana vi aspetta» (23:43). Rinaldo commenta: «Togliete il megafono a quella merda» (21:32). «Siamo tutti uguali», prosegue il giovane al megafono. «Non tutti uguali», scrive Erminia (21:58).

Sebbene il corteo sia organizzato dai movimenti per la casa, attivi a Roma trasversalmente da anni sia con nativi che con migranti, molti denunciano una mancata mobilitazione per dei manifestanti per i diritti degli italiani.

Così Salvatore:

> Vorrei [sapere] che diritto alla casa hanno questi clandestini che vengono in Italia e pretendono tutto gratuito[.] [P]erché non si rivolgono ai governi dei loro paesi e come mai questi pagliacci dei centri sociali non alzano un dito quando vengono sfrattati gli italiani[.] [B]uffoni vergognatevi (21:52).

Il giovane al megafono chiede libertà per i rifugiati arrestati. La folla acclama in maniera ritmata: «Libero! Libero! Libero!». «Siete liberi di tronare a casa vostra», commenta Salvatore (23:38). Gli slogan proseguono, il giovane "chiama" al megafono e i manifestanti rispondono a ritmo, battendo le mani: «Casa per tutti! Casa per tutti! Siamo rifugiati! Siamo rifugiati!». «Siete scappati dal vostro paese che avere problemi. Per venire in Italia a far problemi. Scimmie di merda» (24:14), commenta Eva, migrante anch'essa, ma dalla Romania. Francesco segue con gli stereotipi sull'uso dell'italiano da parte degli africani: «Ggaasaaaa x dudddddiiii» (24:25).

Compare un bimbo con la maglietta dell'Italia, tenuto sulle spalle da un giovane africano. Dietro di loro sventola la bandiera rossa del movimento contro gli sfratti. «Vogliamo vivere come i romani!», grida il giovane al megafono, e la folla risponde ritmando lo stesso slogan. «Sotto una casa! Sotto un tetto! Sotto una doccia!». Risponde Luca:

«Ma andate a fanculo, gassa per dduddi...» (25:07). «Pretendono la casa. Vogliono vivere come i romani. Fuori dai coglioni [maiuscolo]», scrive Gianni (26:40). La camera stringe e si sofferma sui volti dei partecipanti: «Vogliamo la casa! Vogliamo il diritto!». «Roba da matti», scrive Charly, «questi piano piano vogliono tutto» (26:13). «Il mondo ci appartiene!», gridano i manifestanti. «Il mondo vi appartiene ma no[n] l'Italia» (Giovanni, 26:18). Il giovane passa il microfono al bambino con la maglietta dell'Italia: «Vogliamo la casa!». Volti sorridenti rispondono agli slogan. «Vergognatevi e tornatevene a casa vostra!!!», commenta Lucia (26:25).

La camera raggiunge un gruppo di giovani che danza e suona delle percussioni. «E intanto suonano e ballano[,] che schifo», commenta Francy (28:47). «Sti brutti beduini... fuori dalle palle», prosegue Luciano (28:59). Una giovane italiana balla al centro del capannello formato dai musicisti: «Ci mancava solo la sgallettata a ballare» (Vittoria, 29:39); «Ma i mariti de ste donne... Non riesc[ono] a soddisfarle[?]» (Nazzareno, 30:01). La sua comparsa lascia emergere le continuità tra razzismo e sessismo come pratiche del potere (Guillaumin 2020). Se il corpo nero è il corpo animale per eccellenza, il corpo femminile è oggetto di controllo ed esercizio del potere maschile.

La diretta prosegue per quasi tre ore. Il ritmo dei commenti va lentamente scemando. L'attivarsi del conflitto tra sostenitori e detrattori dei manifestanti lascia trasparire una difficoltà di fondo nel contrasto al razzismo. Il richiamo alla civiltà, all'educazione, a un sapere "corretto" contrapposto a uno scorretto sembra velleitario se non fallimentare. Le rivendicazioni dei migranti escono dal campo del conflitto per divenire lo sfondo di uno scontro giocato su altri piani. Quello morale, «un orizzonte culturale radicato nell'Occidente» che affonda le radici nel messaggio evangelico (Vereni 2017), appare votato all'impotenza. Quello politico parrebbe perdente in partenza: i commentatori sembrano non avere le parole per dire le cose, ogni volta che i protagonisti sono "gli altri". Resta forse lo spazio per un intervento nel senso comune che si faccia carico del razzismo come dispositivo di potere solo in parte coincidente con idee, pratiche e linguaggi dei razzisti. Un razzismo che forse non è (più) "senza razzisti" (Bonilla-Silva 2018) ma che pervade comunque le strutture profonde delle filosofie spontanee. Il ruolo dell'antropologia, in questo campo, passa necessariamente attraverso l'analisi dell'altro (definito come "razzista", "ignorante", "incivile", "violento") ma anche attraverso una impietosa interrogazione sul noi (autodefiniti come "antirazzisti", "civili", "educati" e "consapevoli"). Che idea di razzismo e di antirazzismo ha chi lotta quotidianamente a favore dei migranti e per una gestione diversa delle migrazioni?

Razzisti per natura: etnografia di un dibattito pubblico

Siamo in Sardegna, durante uno di quei festival che popolano l'Isola per tutta la stagione estiva. Gli argomenti spaziano dalla letteratura alla musica, dal cinema al cibo. Spesso sono occasione per discussioni su temi di attualità, anche politica. Talvolta intere edizioni sono dedicate a questioni che hanno provocato dibattiti nel Paese. Nell'estate del 2017, fresche le polemiche sugli sbarchi e sull'onda delle controversie attorno alle politiche del ministro Minniti, uno dei principali festival letterari della Sardegna organizza un incontro su migranti e comunicazione. Vengo invitato in quanto antropologo delle migrazioni.

Ci troviamo in un ampio parco, incorniciato da ulivi, con un centinaio di persone davanti al palco. Gli organizzatori sono stati chiari: vogliamo interventi "divulgativi" sui diversi

modi di raccontare le migrazioni. A me chiedono di parlare di come la stampa e i mass media producano e veicolino stereotipi sui migranti.

Il contesto sarebbe quello di una conversazione a tre. Lamine, mediatore culturale, *griot* e poeta originario del Senegal, una figura nota e attiva nella politica culturale della città di Cagliari, dialogherà con me e con un giornalista che da anni si occupa del rapporto tra stampa e migranti. Michela, l'amica che mi ha invitato al festival, poco prima di salire sul palco mi chiede di coordinare l'incontro, devo fare anche un po' gli onori di casa. Ho partecipato a molte edizioni del festival, in varie vesti, ma la cosa un po' mi stupisce. Ho preparato degli appunti ma la scaletta inevitabilmente salta per il ruolo che mi hanno affidato. Ne verrà fuori un dialogo quasi a due, tra me e il giornalista, con qualche intervento più strutturato da parte di Lamine.

Durante il mio intervento introduttivo, il giornalista mi interrompe più volte per puntualizzare alcune questioni tecniche sulla Carta di Roma[8] che evidentemente devo aver semplificato troppo. Ha un fare piuttosto deciso, a tratti irruento. Non faccio in tempo a definire quel documento come un testo nato come "protocollo deontologico" nel 2008 per stabilire delle linee guida per le notizie concernenti richiedenti asilo, rifugiati, vittime della tratta e migranti, che mi interrompe per specificare che dal 2016 fa parte del Testo Unico dei Doveri del Giornalista. Al di là della precisazione e del tentativo di bloccare quella che deve aver avvertito come una invasione di terreno, pesa forse nell'irruenza la necessità di ribadire il carattere vincolante di quel documento. Un vincolo, tuttavia, che non sembrava aver sortito grandi risultati nel limitare il linguaggio d'odio e i titoli sensazionalistici e fuorvianti da parte della stampa e dei media o nell'invertire sensibilmente i *frame* narrativi[9].

Quando tocca a lui, il giornalista parla del mutamento di clima che si è avvertito negli ultimi mesi nei confronti dei migranti. Dice che i fenomeni politici e sociali che abbiamo di fronte sono un'altra cosa rispetto al passato. Non siamo più di fronte al vecchio razzismo degli anni Novanta/Duemila. Quello, dice, era un razzismo contro il diverso, contro ciò che non si conosceva e si temeva potesse mettere in discussione la distribuzione delle risorse. Per separare il razzismo di oggi da quello di ieri usa una distinzione tra "migranti economici" e "rifugiati" che, a partire da categorizzazioni centrate sulla naturalizzazione di confini statuali o sovranazionali (ad esempio quelli dell'Unione Europea), incasella storie e traiettorie di vita complesse secondo schemi talvolta troppo rigidi. Fino a qualche anno fa, sostiene, avevamo davanti un razzismo contro i "migranti economici", esecrabile, certo, ma diverso rispetto alla situazione in cui ci troviamo ora[10].

[8] La Carta di Roma è il nome con cui è comunemente noto il *Protocollo deontologico concernente richiedenti asilo, rifugiati, vittime della tratta e migranti*, redatto dalla Federazione Nazionale della Stampa e dall'Ordine dei Giornalisti nel 2008, con lo scopo di fornire linee guida per gli operatori dell'informazione ai fini di una più corretta descrizione di fatti che riguardano migranti. Dal 2016, con il recepimento nell'articolo 7 del codice e con l'inserimento del glossario come allegato 3, è parte del *Testo Unico dei Doveri del Giornalista* Cfr. (Carta di Roma s.d.).

[9] La stessa Associazione Carta di Roma, nata nel 2011 per dare attuazione al protocollo deontologico per una informazione corretta sui temi dell'immigrazione, sottolinea questo aspetto nel suo report del 2019: «Una struttura narrativa […] chiusa e rigida impedisce la costruzione di una contro-narrazione: tutte le voci principali partecipano al frame egemonico, che descrive l'immigrazione come un luogo di conflitto tra le cosiddette élite dominanti e il popolo che cerca di tutelare la propria identità. Le poche interviste che cercano un racconto alternativo dell'immigrazione, fuori da questo schema […] appaiono del tutto marginali» (Barretta 2019: 7).

[10] Vale la pena qui di far cenno al problema della rigida distinzione tra migrazioni economiche e migrazioni "forzate" che ha pervaso questo come tanti altri discorsi antirazzisti sulle retoriche e le politiche dell'esclusione.

I richiedenti asilo hanno diritto a essere accolti "a prescindere" e le politiche portate avanti dal governo Gentiloni rischiano di fomentare il razzismo. Il giornalista raccoglie un applauso del pubblico, in larga parte d'accordo con quanto dice, e anche il mio assenso. Ho l'impressione di trovarmi, però, in un'area protetta, un luogo "giusto" e necessario certo, ma alla fin fine uno spazio in cui tutti sono d'accordo, non tanto sulle politiche migratorie e sul giudizio nei confronti delle ultime direttive, quanto sul dichiararsi orgogliosamente e pubblicamente antirazzisti. Il suo è un intervento che mette in chiaro sin dal linguaggio da che parte della barricata è giusto stare, in che modo, in quali forme e in che contesti si possa e si debba rivendicare la propria etica dell'accoglienza.

In paese c'era uno SPRAR[11], all'epoca. I rapporti dei richiedenti asilo e dei rifugiati con i paesani sono stati tutto sommato buoni, mi dicono. Ma dei migranti sembra esserci solo una flebile traccia tra il pubblico, in piazza. Ancora una volta, come in altre occasioni, mi trovo a parlare di loro, persino con loro ma non per loro. Né per loro né per la gran parte della popolazione del paese che accoglie il festival, che pure sembra essere partecipe e coinvolta nelle varie attività. Non lontano dal palco, fuori da un bar, un gruppo di ragazzi locali beve e parla ad alta voce. Penso che la vera battaglia da condurre, probabilmente, è là, non sul palco, e che l'unanimismo degli applausi ai nostri interventi non smuova di molto la cappa costruita quotidianamente dal linguaggio d'odio, dalle formule stereotipate con cui, giorno dopo giorno, si riproduce un senso di paura per i migranti, nelle diverse forme in cui la legge li ha incasellati.

Lamine legge alcune poesie, parla di umanesimo africano, di cooperazione come elemento centrale nel rapporto tra le diversità. Sembra essere un po' a disagio, man mano che emerge tra gli altri due protagonisti della serata una certa diversità di vedute. Inframmezza i nostri dialoghi serrati con interventi più brevi, parla delle sue esperienze a Cagliari. Ha in mano un libro di poesie di Léopold Sédar Senghor. Lo sfoglia e recita qualche verso al microfono. La sua lettura termina con un forte applauso del pubblico. Il giornalista ci tiene a valorizzare la performance: «ha tradotto all'impronta dal francese, eh». Non posso fare a meno di pensare che il posizionamento di Lamine, l'essere lui un migrante, un *griot*, un poeta e un mediatore culturale abbia inciso su questa sottolineatura.

A un certo punto del dibattito il giornalista tenta di dare una spiegazione un po' più generale del razzismo. Dice che è «naturale avere paura del diverso», che è scontato «anche provare odio». Se vediamo qualcosa che non conosciamo «ne abbiamo naturalmente paura». «È frutto della civiltà il fatto che noi riusciamo a tollerare e apprezzare ciò che non ci appartiene». In quella parola «civiltà» sembra echeggiare una contrapposizione tra stadi di "evoluzione": primitivo, barbaro e civile. Mi verrebbe da suggerirgli: «Dunque sono gli "uomini primitivi", i barbari, gli incivili che si scontrano per questa diversità?». Ma il mio interlocutore è meno ingenuo di quanto mi possa

Se da un lato discernere tra le diverse condizioni è forse politicamente utile per richiamare governi e autorità ai doveri di rispetto della legalità internazionale, talvolta rischia di contribuire a riprodurre ciò che è stato definito come "umanitarismo metodologico": una rappresentazione dei rifugiati come vittime passive (Castañeda *et al.* 2016) e dunque perciò contrapposte al migrante "economico", dotato di agency e per ciò stesso soggetto "attivo". Questa postura si riconnette all'idea del fondamentalismo culturale come elemento cardine dell'esclusione contemporanea: una "naturalizzazione" del razzismo che passa necessariamente per la "naturalizzazione" dell'appartenenza, ovvero come "ordine nazionale delle cose" (Malkki 1995).

[11] Il Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR) è stato istituito in Italia nel 2002 e gestisce, sotto il coordinamento nazionale dell'ANCI, i progetti di accoglienza, di assistenza e di integrazione di richiedenti asilo e rifugiati a livello locale.

sembrare: ha ben chiaro quale sia il portato profondo della nozione antropologica di "cultura", sebbene, come altri[12], trascuri quanto si sia andati avanti nel dibattito e quanto stia stretta agli antropologi, oggi, una formulazione che riduce la diversità umana a un mosaico di culture. E tuttavia, da lì in avanti, il suo intervento inizia a prendere una piega che lo conduce verso un sottile slittamento esotico/evoluzionista, verso foreste, tribù e nomadi. E, spostandosi in direzione dell'Europa, verso il Medioevo, una sorta di pattumiera delle origini in cui tendiamo a mettere tutto ciò che non ci piace del "nostro" mondo. Penso che la connessione mentale sia quella del primitivo con la clava, quello che è più vicino alla natura. È lui che "naturalmente" è portato a nutrire un certo sospetto verso l'umanità altra. E un "razzista europeo", bianco e occidentale, in questa concezione, è un po' più vicino a quell'uomo primitivo (o a quello medievale) di quanto lo siamo noi, "antirazzisti bianchi" che abbiamo raggiunto (o dobbiamo sforzarci di raggiungere) un grado di "civiltà" più alto, un "livello di evoluzione" che consenta di staccarci dal "razzismo naturale" che si proverebbe dinnanzi a ciò che non si conosce.

Il dibattito si fa più animato. Il pubblico attorno, e anche gli organizzatori, se ne accorgono. È raro che non si sia tutti d'accordo, in queste occasioni. O almeno che non si finga di esserlo. Non resisto a interloquire in maniera un po' più accesa. Rispondo, riprendendo il discorso di Lamine, che è anche l'empatia e la cooperazione che ci fa uomini e donne, che si impara ad amare come si impara a odiare il diverso, ma senza l'apertura non saremo probabilmente l'animale che siamo. Fatico a tenere il passo. Il pubblico rumoreggia e parteggia per il giornalista. La tentazione di rifugiarmi negli specialismi mi sembra per un attimo una via di fuga praticabile, anche se non del tutto onesta. Una fugace citazione manualistica, forse un goffo ricorso al principio di autorità, e mi rendo conto quasi subito che si tratta di un ricovero comodo ma precario. Per quale ragione dovrebbe darmi retta, se neanche io son convinto di quanto il senso comune "colto" pensa sia o debba essere l'antropologia, e cioè che il suo ruolo sia quello di ritagliarsi il posto di "scienza del diverso"? Non abbiamo passato gli ultimi quarant'anni a cercare di uscire da questo equivoco, a individuarne e decostruirne le eredità e il non detto coloniale? Ma non è forse per questo che ci si rivolge a un antropologo (solo per caso, in questa occasione, più o meno specialista del tema) quando si vuol parlare di diversità culturale, migrazioni, razzismo?

Provo a intervenire con alcune altre suggestioni molto generali. Ricordo che per una fase lunghissima della storia umana siamo stati nomadi o seminomadi. Animali uguali a noi, incontrando un altro gruppo di loro simili, concepivano la diversità in maniera differente da quella che a noi occidentali sembra oggi "naturale", persino quando si trattava di riconoscere nell'altro una diversità fisica o somatica. Forse questi nostri simili non avrebbero saputo rispondere alla domanda "di dove sei", e certo avrebbero pensato in maniera a noi poco comprensibile alla domanda "da dove vieni". Il giornalista mi interrompe: «chissà che cosa gli facevano, agli altri gruppi, quando li incontravano nella foresta», e lascia intendere qualche forma di violenza truculenta. Dalla platea si ride di gusto.

Tempo scaduto, lasciamo il palco. Mentre scendo Michela si avvicina. «Come è andata?». «Bah, secondo me male». Rientrando a casa mi viene in mente l'articolo di Verena Stolcke: rifletto sul fatto che l'idea che veicolava il giornalista non deve essere così

[12] Ad esempio, Ernesto Galli della Loggia (2020).

lontana da quella di larga parte del senso comune democratico e inclusivo. I razzisti sono sempre gli altri, quelli che non hanno raggiunto il livello di "civilizzazione" di noi aperti, accoglienti, democratici, inclusivi, civili e possibilmente bianchi. E poi si è razzisti per natura e dunque solo i migliori, quelli che riescono a innalzarsi sopra la bestialità dell'umano – concepita come condizione generale e "primitiva" – possono aspirare a essere qualcosa di diverso, forse a essere pienamente e culturalmente umani.

Un'argomentazione del genere è riscontrabile anche in un articolo pubblicato poco più di un anno dopo sulla rubrica *L'amaca* di Michele Serra, che il giornalista tiene ormai da decenni su "Repubblica" (Serra 2018). Lo spunto è un fatto avvenuto il 21 ottobre 2018, su un treno Frecciarossa Milano – Trieste. Una donna trova il suo posto accanto a una studentessa di origini indiane. Le dice di andarsene perché «io vicino a una negra [sic] non mi siedo». La madre della ragazza denuncia il fatto con un post su Facebook e molti media riportano la notizia e numerosi commenti. Sulla stampa cartacea e online la maggior parte degli interventi solidarizzano con la ragazza e stigmatizzano – spesso come "razzista" – l'atteggiamento della signora. Altri insistono sul fatto che non si tratti di una forma di razzismo ma di "stupidità", presente allo stesso modo tra "bianchi" e "neri". Serra parte da una affermazione simile.

> Il termine "razzista" è del tutto inadeguato a definire la signora […]. Per umiliare così ferocemente, e così malamente, una persona mai vista prima, essere razzisti non basta. Bisogna essere veramente stronzi: ovvero bisogna avere, ben al di là delle proprie opinioni politiche, una caratura umana inferiore al minimo sindacale (Serra 2018).

Al di là dell'ironia dell'autore, è interessante l'interpretazione che egli fornisce di un atto razzista che usa il colore della pelle come marcatore del processo di razzizzazione: da un lato, quasi *en passant*, la definisce una «opinione politica»; dall'altro si concentra sulla "differente umanità" della protagonista, «inferiore al minimo sindacale». Il seguito chiarisce meglio l'argomentazione.

Serra, infatti, riflette più sul "non razzista" che sul razzista in sé. Esso viene posto all'interno di un processo di vera e propria "acculturazione" (nel senso di acquisizione di una data formazione o educazione), che gli consente di evitare una naturale propensione all'atteggiamento razzistico. «Ognuno di noi cova in seno debolezze, errori, aggressività, pregiudizi. Anche per questo (anzi, proprio per questo) coltiviamo la buona educazione: per tenere a bada lo stronzo che è in noi» (*ibidem*). L'autore sembra recuperare una parte della riflessione sul carattere strutturale del razzismo, evitando di ridurlo a una mera opzione ideologica. Si utilizza qui l'idea della pervasività delle categorie razziste – ovvero del razzismo dei non razzisti – per piegarla a una nuova "naturalizzazione".

Prosegue l'autore: «Il sistema di inibizioni e di convenzioni che la società ha sviluppato nei millenni, dalle caverne ai Frecciarossa, non è un dettaglio formale: è convivenza sostanziale» (*ibidem*). È dunque nell'acquisizione di una certa "civilizzazione" che sta la possibilità di liberarsi da questo "razzismo naturale" insito nell'uomo e superato solo attraverso una prospettiva che richiama esplicitamente l'evoluzionismo. Il conseguimento di questa capacità è ciò che fa di un "uomo delle caverne" un civile antirazzista e un attore della "convivenza". «Ed è proprio per questo che ogni sbrego inflitto a questo prezioso e antico tessuto solleva scandalo, e mette paura. Non è tanto il razzismo, a preoccupare» (*ibidem*). Il «prezioso e antico tessuto» si configura come una forma evoluta di civiltà, frutto del dipanarsi di una specifica parte del divenire storico che è riuscita

a superare la "naturale propensione" dell'uomo a essere razzista. «Quello», il razzismo, «c'è sempre stato, come i tanti morbi endemici del genere umano» (*ibidem*).

Emerge qui una sottrazione esplicita e piena dei processi di razzizzazione allo spazio del moderno: il razzismo è un fenomeno naturale, e perciò stesso sottratto al divenire storico. La visione del razzismo come "malattia" che si bassa su una naturale e ancestrale pulsione umana all'odio dell'altro da sé (un "morbo endemico") lo sottrae innanzitutto alla modernità. L'invenzione della razza e la nascita del razzismo, invece, sono due processi del tutto interni alla modernità, inconcepibili senza alcune sue caratteristiche peculiari. Sono il risultato, da un lato, della risposta delle nuove classi in ascesa allo "scandalo" dell'eguaglianza a partire dalla Rivoluzione Francese (Burgio 1998; Losurdo 2000), dall'altro, dei dispositivi di dominio prodottisi e ri-prodottisi nei tempi lunghi della costruzione dell'altro (Gliozzi 1976, 1990), attraverso lo "scarto" dell'incontro colombiano (Todorov 2002) e il colonialismo (Fanon 1996). Il dato interessante che emerge tanto dal dibattito pubblico sulle migrazioni quanto dallo scritto di Michele Serra, tuttavia, non è tanto l'innervarsi della convinzione dell'eternità del razzismo nel discorso antirazzista. Non è semplicemente un problema di distanza da una acquisizione storiografica e antropologica. Questa sottrazione del razzismo alla modernità (che è anche una sottrazione all'Occidente) reca con sé una concezione meramente volontaristica delle pratiche di contrasto. L'antirazzista è un umano che ha acquisito – per educazione o per tradizione – il «prezioso tessuto» della civiltà. È come se, paradossalmente, questo antirazzismo avesse assorbito le riflessioni sul "disimparare" il razzismo, sul razzismo "diffuso" e strutturale per leggerlo come una caratteristica non già di una specifica epoca storica e di un modello sociale ma della stessa umanità: sottratto allo spazio del moderno esso rappresenta la quintessenza ultima dell'animalità dell'uomo (e dunque, in una prospettiva del genere, la sua naturalità). Esso sarebbe superabile esclusivamente attraverso un processo di "civilizzazione" che ci renda un po' «meno stronzi» di quanto ci ha fatto madre natura. Ciò pone un problema capitale all'antropologia pubblica perché investe non solo l'idea che si ha di razzismo ma quella che si ha di cosa si debba fare per contrastarlo.

Per un'antropologia pubblica e antirazzista

Scrive Piero Vereni commentando i fatti di Via Curtatone e Piazza Indipendenza:

> La condizione di rifugiato si è completamente opacizzata nel calderone emotivo del timore dell'invasione e dell'ingestibilità dell'emergenza. La "cultura" che si è sedimentata è povera di contenuti oggettivi ma ricca di pulsioni emotive razionalizzate. […] Spero che si possa aprire ancora uno spazio di ragionamento condiviso per provare a cambiare quel che ormai è diventata la visione naturalizzata di una questione di mero ordine pubblico (Vereni 2017).

I commenti alla diretta Facebook che ho preso in esame lasciano emergere questa «visione naturalizzata» e le forme di contrasto interne sembrano flebili e poco efficaci nel mettere in discussione i presupposti impliciti delle categorie razzizzanti. Se è vero che il "posizionamento" degli attori sociali, il fatto che si tratti in questo caso non di atti pubblici e concreti ma di commenti "virtuali", deve spingere a non considerare immediatamente sovrapponibile ciò che si scrive sui social network e ciò che si dice (e fa) nella vita quotidiana, tuttavia il carattere pervasivo del mezzo nelle nostre vite quotidiane consente di individuare delle linee di tendenza generali "anche" per il "mondo reale". Inoltre, nel

dibattito su migranti e comunicazione, così come nel testo di Serra, affiora un'altra forma di naturalizzazione: l'idea che il razzismo sia naturale e ovvio e che il suo contrasto passi esclusivamente o prioritariamente attraverso strumenti "educativi" e "civilizzanti". Questa «visione naturalizzata» delle cose rende molto complessa l'interlocuzione e l'intervento per l'antropologia: pone in definitiva il problema di rovesciare uno schema di ragionamento che vede nel rifugiato o nel migrante "naturalmente" un nemico. All'interno dei materiali che ho analizzato sembrano emergere elementi di un «coacervo indigesto» che sottende i processi di razzizzazione, una forma di "filosofia spontanea" che si nutre non solo della retorica del rifiuto ma anche della convinzione (diffusa ben oltre il campo "razzista") che la paura del diverso sia in una certa misura "più naturale" dell'empatia, della curiosità e del mutuo aiuto e che questi siano sentimenti e pulsioni "culturalmente" acquisiti più dell'odio.

Da questo punto di vista, la costruzione di una antropologia pubblica efficacemente antirazzista non può limitarsi alla denuncia del linguaggio discriminatorio e gerarchizzante, alla denuncia delle semplificazioni della complessità culturale e alla lotta alla loro riduzione a una rete di contrapposizioni statiche e naturali. Intanto perché la pervasività e la natura strutturale e strutturante del razzismo come dispositivo renderebbe questa impostazione piuttosto inefficace, riproducendo un approccio "culturalista". Dall'altro perché l'auto-narrazione della disciplina come una scienza antirazzista (Anderson 2019) si basa proprio sulla promozione/invenzione di concetti che sono successivamente diventati parte del senso comune in termini ambivalenti, talvolta trasformati in strumenti di discriminazione/separazione ("etnia", "cultura" etc). Il senso comune delle "comunità di sentimento" (Appadurai 2014) che si producono all'interno delle relazioni (anche) digitali veicola al suo interno un culturalismo che si nutre di nozioni antropologiche malamente intese, anche quando utilizza i linguaggi più espliciti del razzismo di matrice biologista.

Il principale terreno di intervento pubblico dell'antropologia mi sembra possa essere invece quello dell'assunzione piena del "senso comune" ("razzista" e "antirazzista") come proprio oggetto di ricerca e di una postura «pedagogica» che intenda l'antropologia come «modello di impegno critico *con* il mondo» (Herzfeld 2006: XV). Da questo punto di vista, contrastare l'odio significa innanzitutto trovare le strade per nuove interlocuzioni e produrre modelli di dialogo che promuovano una maggiore consapevolezza del neorazzismo e del fondamentalismo culturale: prima di tutto tra gli "antirazzisti". E ciò vuol dire non rinunciare a farsi carico della portata politica e situata del sapere antropologico. Se ciò si può sostenere per l'intera disciplina, nel caso specifico significa provare ad aprire «spazi di ragionamento condiviso» all'interno di un senso comune pervasivamente ancorato da un lato all'idea che respingere l'altro sia giusto e naturale, dall'altro all'idea che sia naturale ma sbagliato.

La domanda che sembrano suggerirci i due *sketch* etnografici, che sono a tutti gli effetti due "fallimenti antirazzisti", è quali possano essere le tracce che nel senso comune permettono di trovare un punto d'ancoraggio rispetto alla riflessione antropologica sui processi di razzizzazione contemporanei. In che termini, cioè, un sapere specialistico che ragiona su dispositivi e pratiche di esclusione possa provare a diventare parte del senso comune di chi, per le ragioni più diverse, si oppone concretamente a quegli stessi dispositivi e a quelle pratiche, riorientando la disciplina come una concreta pratica antirazzista che si fa carico della sua postura politica. Ciò significa, prima di tutto,

fare i conti pienamente con la propria «modestia» disciplinare (Herzfeld 2006: XV): una maggior consapevolezza della differenza quantitativa e non qualitativa tra saperi antropologici e senso comune (razzista e antirazzista).

Da questo punto di vista, un terreno fertile di riflessione sembra fornirlo una prospettiva gramsciana che riprenda la nozione di "istinto"[13], uno degli elementi individuati dall'intellettuale sardo come possibile "punto di passaggio" della "filosofia della prassi" nel senso comune al fine di permettere il superamento dell'apparente opposizione "qualitativa". Questa nozione, declinata come «acquisizione storica primitiva ed elementare» formatasi «attraverso l'esperienza quotidiana» (Gramsci 1975, Q3 §48: 330-331), in Gramsci è elaborata (così come, poco oltre, lo «spirito di scissione», Q3 §49: 332-333) sul piano della "coscienza di classe". Le tracce di questo "istinto" possono tuttavia leggersi anche su un livello più ampio, umano nel senso più elementare possibile: una acquisizione e una consapevolezza storicamente stratificate di empatia e cooperazione. Indagare queste tracce può contribuire a offrire un orizzonte di pratica al lavoro antropologico su razzismi e antirazzismi nel senso comune, nella misura in cui da un lato delimita uno specifico campo di ricerca etnografico (la ricerca sul senso comune razzista e antirazzista) e dall'altro utilizza «l'istinto» come "varco" per il passaggio dei saperi antropologici sull'identico e il diverso. Ciò contribuirebbe all'emersione del carattere "culturale" e storicamente stratificato delle pratiche e delle retoriche razziste, ma anche all'individuazione delle tracce potenzialmente feconde di un "istinto" (in senso gramsciano) antirazzista. La pratica etnografica nel quotidiano dei soggetti razzizzanti e razzizzati, la sua diffusione come strumento di indagine e intervento sociale, la postura "politica" di una nuova antropologia antirazzista possono essere gli strumenti più adeguati per provare a invertire la tendenza alla naturalizzazione del razzismo e alla simmetrica culturalizzazione dell'antirazzismo.

Riferimenti bibliografici

Aime, M. 2015. *Io non sono razzista ma...* Bologna. EMI.

Anderson, M. 2019. *From Boas to Black Power. Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford. Stanford University Press.

Angeli, F. 2019. Roma, sgombero di via Curtatone. "Tutti i no del Campidoglio prima del blitz forzato". *La Repubblica*, 26 agosto 2019, https://urly.it/35y-k (sito internet consultato in data 01/12/2019).

Angioni, G. 2011. *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*. Nuoro. Il maestrale.

Appadurai, A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano. Cortina.

[13] In un passo del Quaderno 3, Gramsci si interroga sul rapporto tra "spontaneità" e "direzione consapevole", discutendo su un piano politico il problema del "passaggio" della filosofia della prassi nei sentimenti "spontanei" delle masse e chiedendosi se e come possa avvenire questo passaggio. Questi sentimenti son definiti «"spontanei" nel senso che non dovuti a un'attività educatrice sistematica da parte di un gruppo dirigente già consapevole», ma si formano «attraverso l'esperienza quotidiana illuminata dal "senso comune" cioè dalla concezione tradizionale popolare del mondo» (Gramsci 1975, Q3 §48: 330-331). L'"istinto" è qui una «acquisizione storica primitiva ed elementare», non un fatto biologico (cfr. Cirese 1976: 113 e sg.).

Bachis, F. 2018. *Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*. Cagliari. Aipsa.

Balbo, L., Manconi, L. 1992. *I razzismi reali*. Milano. Feltrinelli.

Barker, M. 1982. *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Frederick. Aletheia Books.

Barretta, P. (a cura di). 2019. *Notizie senza approdo. Settimo rapporto Carta di Roma 2019*. Roma. Associazione Carta di Roma. https://urly.it/35y-m (sito internet consultato in data 23/04/2020).

Biscaldi, A., Matera, V. 2019. *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*. Roma. Carocci.

Bonilla-Silva, E. 2018. *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Lanham. Rowman & Littlefield.

Bonilla, Y., Rosa, R. 2015. #Ferguson. Digital Protest, Hashtag Ethnography, and the Racial Politics of Social Media in the United States. *American Ethnologist*, 42 (1): 4-17.

Brown, M. K. (ed) 2003. *Whitewashing Race. The Myth of a Color-Blind Society*. Berkeley. University of California Press.

Burgio, A. 1998. *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*. Roma. Manifestolibri.

Burgio, A. 2001. *La guerra delle razze*. Roma. Manifestolibri.

Carta di Roma. s.d. *La Carta di Roma. Protocollo deontologico concernente richiedenti asilo, rifugiati, vittime della tratta e migranti*. www.cartadiroma.org/cosa-e-la-carta-di-roma/codice-deontologico/ (sito internet consultato in data 01/12/2019).

Castañeda, H., Holmes, S. M., Kallius, A., Monterescu, D. 2016. Introduction. *American Ethnologist*, Virtual Issue *Anthropology and human displacement. Mobilities, ex/inclusions and activism*. https://urly.it/35y-n (consultato in data 29/03/2020).

Cirese, A. M. 1976. *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scottelaro, Gramsci*. Torino. Einaudi.

Crépon, S. 2006. Anti-utilitarisme et déterminisme identitaire. Le cas de l'extrême droite contemporaine. *Revue du MAUSS*, 27 (1): 240-251.

Crépon, S. 2008. «Du racisme biologique au différentialisme culturel. Les sources anthropologiques du GRECE», in *Les sciences sociales au prisme de l'extrême Droite. Enjeux et usages d'une récupération idéologique*, Mosbah-Natanson, S., Crépon, S. (eds). Paris. L'Harmattan: 159-89.

Dal Lago, A. 1999. *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale.* Milano. Feltrinelli.

De France, C. 1979. «Corps, matière et rite dans le film ethnographique», in *Pour une anthropologie visuelle*, De France, C. (dir). Paris. Mouton: 139-163.

Di Feliciantonio, C. 2017. Spaces of the Expelled as Spaces of the Urban Commons? Analysing the Re-Emergence of Squatting Initiatives in Rome. *International Journal of Urban and Regional Research*, 41 (5): 708-725.

Fanon, F. 1996 [1952]. *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*. Milano. Tropea.

Fanpage.it. 2017. *Roma, caccia al rifugiato. Un funzionario di polizia: "Spaccategli un braccio se tirano qualcosa"*. 24 agosto 2017. https://urly.it/35y-p (sito internet consultato in data 01/12/2019).

Galli della Loggia, E. 2020. Il razzismo e i suoi confini. *Corriere della sera*. 10 gennaio 2020. https://urly.it/35y-r (sito internet consultato in data 18/03/2020).

Gallissot, R., Kilani, M., Rivera, A. 2001. *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*. Bari. Dedalo.

Gliozzi, G. 1976. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle geneaologie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze. La nuova Italia.

Gliozzi, G. 1990. *Le teorie della razza nell'età moderna*. Torino. Loescher.

Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Torino. Einaudi.

Guillaumin, C. 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris. Mouton.

Guillaumin, C. 2020 [1992]. *Sesso, razza e pratica del potere*. Verona. Ombrecorte.

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

Horst, H. A., Miller, D. (eds). 2012. *Digital Anthropology*. London & New York. Berg.

Hung, C. 2019. Sanctuary Squats. The Political Contestations of Piazza Indipendenza Refugee Occupiers. *Radical History Review*,135: 119-137.

La Repubblica. 2017. *Roma, la manifestazione dei movimenti per la casa contro gli sgomberi*. Diretta Facebook. https://urly.it/35y-s (consultato in data 01/12/2019).

Lévi-Strauss, C. 1967 [1952]. «Razza e storia», in *Razza e storia e altri e altri studi di antropologia*. Torino. Einaudi: 97-144.

Lévi-Strauss, C. 1984 [1971]. «Razza e cultura», in *Lo sguardo da lontano*. Torino. Einaudi: 5-31.

Losurdo, D. 2000. *L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*. Urbino. QuattroVenti.

Lunaria (a cura di). 2017. *Cronache di ordinario razzismo. Quarto Libro bianco sul razzismo in Italia*. Roma. Lunaria.

Malkki, L. H. 1995. Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24 (1): 495-523.

Medici Senza Frontiere. 2017. *Sgombero Piazza Indipendenza. Almeno 13 feriti tra i rifugiati.* Sito internet di Medici Senza Frontiere. 30 agosto 2017. https://urly.it/35y-t (consultato in data 01/12/2019).

Mellino, M. 2011. De-provincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzializzazione nel contesto italiano. *Mondi migranti*, 3: 57-90.

Miles, R. 1987. Recent Marxist Theories of Nationalism and the Issue of Racism. *The British Journal of Sociology*, 38 (1): 24-43.

Miles, R. 1992. Le racisme européen dans son contexte historique. Réflexions sur l'articulation du racisme et du nationalisme. *Genèses*, 8: 108-131.

Miles, R. 1993. *Racism after "race relations"*. London & New York. Routledge.

Miles, R., Brown, M. 2003. *Racism*. 2nd ed. London & New York. Routledge.

Miller, D., Slater, D. (eds). 2000. *The Internet. An ethnographic approach*. Oxford & New York. Berg.

Mudu, P. 2014. «Ogni Sfratto Sarà Una Barricata. Squatting for Housing and Social Conflict in Rome», in *The squatters' movement in Europe. Everyday commons and autonomy as alternatives to capitalism*, Cattaneo, C., Martínez López, M. A., Squatting Europe Kollective (eds). London. Pluto Press: 136-164.

Mullings, L. 2005. Interrogating racism. Toward an Antiracist Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 34 (1): 667-693.

Naletto, G., Andrisani, P. (a cura di). 2009. *Rapporto sul razzismo in Italia*. Roma. Manifestolibri.

O'Callaghan, M. G., Guillaumin, C. 1989 [1974]. La moda "naturalistica" nelle scienze umane. *Democrazia e Diritto*, 26 (9): 181-202.

Pink, S., Horst, H.A., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, L., Tacchi, J. 2016. *Digital ethnography. Principles and practice*. Los Angeles. Sage.

Rivera, A. 2003. *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*. Roma. DeriveApprodi.

Sanjek, R. 1994. «The Enduring Inequalities of Race», in *Race*, Gregory, S., Sanjek, R. (eds). New Brunswick. Rutgers: 1-18.

Serra, M. 2018. L'amaca di Michele Serra. *La Repubblica*. 23 ottobre 2018. https://urly.it/35y-v (sito internet consultato in data 01/12/2019).

Spivak, G. C. 2004 [1999]. *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma. Meltemi.

Stoczkowski, W. 2007. Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. *L'Homme*, 182: 7-52.

Stolcke, V. 1995. Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36 (1): 1-24.

Tabet, P. 1997. *La pelle giusta*. Torino. Einaudi.

Tabet, P., Di Bella, S. (a cura di). 1998. *Io non sono razzista, ma... Strumenti per disimparare il razzismo*. Roma. Anicia.

Taguieff, P. A. 1993. Origines et métamorphoses de la nouvelle droite. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 40 (1): 3-22.

Taguieff, P. A. 1994 [1987]. *La forza del pregiudizio: saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*. Bologna. Il Mulino.

Todorov, T. 2002 [1982]. *La conquista dell'America: il problema dell'altro*. Torino. Einaudi.

UNHCR. 2019. *UNHCR chiede urgentemente soluzioni per i rifugiati sgomberati a Roma ed un impegno per l'integrazione a livello nazionale*. Sito internet dell'UNHCR, 24 agosto 2019. https://urly.it/35y-w (sito internet consultato in data 01/12/2019).

Vereni, P. 2015. Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma. *Anuac*, 4 (2): 130-15.

Vereni, P. 2017. Occupazioni e migrazioni. Un paio di note sul sullo sgombero Curtatone/ Indipendenza. *Fuori tempo massimo. Un blog in ritardo di Piero Vereni,* 28 agosto 2017. https://urly.it/35y-x (consultato in data 01/12/2019).

Wieviorka, M. 1993 [1991]. *Lo spazio del razzismo*. Milano. Il Saggiatore.

Wikan, U. 1999. Culture. A new concept of race. *Social Anthropology*, 7 (1): 57-64.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

La produzione dell'antiziganismo nei discorsi dei politici dell'Italia contemporanea

Stefania Pontrandolfo,
Università degli Studi di Verona
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9329-9379
Eva Rizzin,
Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto" (CREAa)

Abstract. Anti-Gypsyism can be contrasted, but it must first be unveiled, identified and described. The lack of elaboration of anti-Gypsyism as a particular form of racism allows it to persist, to be constantly and uncritically reproduced, not only in the common sense and by the media, but also in political and institutional discourses and actions, and in taxonomies and practices of state bureaucracy. The aim of this article is to reflect on the weight of Italian politicians hate speech in the construction of everyday anti-Gypsyism, to contribute in unveiling, deconstructing and contrasting it.

Keywords. Anti-Gypsyism; hate speech; politicians; media; Italy.

Antiziganismo

Gli studi rom, e in particolare l'antropologia dei gruppi rom, hanno da tempo dimostrato come questi ultimi siano parte costitutiva del tessuto sociale italiano ed europeo da secoli. D'altra parte hanno anche dimostrato come questi gruppi siano stati costruiti simbolicamente e trattati politicamente come un'alterità, quella di "zingari", che se da una parte ha permesso alle identità nazionali e all'identità europea di strutturarsi per contrasto, dall'altra ha portato a processi di *labelling* ed esclusione di parti costitutive del nostro tessuto sociale (cfr. Asséo 1994; Piasere 2004; Stewart, Williams 2011; Pontrandolfo, Solimene 2018a; 2018b). La ricerca ha infine dimostrato come l'antiziganismo, «fenomeno sociale, psicologico, culturale e storico che vede in quelli che individua come "zingari" un oggetto di pregiudizi e stereotipi negativi, di discriminazione, di violenza diretta o di violenza indiretta» (Piasere 2015: 11), abbia costituito e continui a costituire di fatto l'ostacolo maggiore all'inclusione per molti rom

in Italia e in Europa (cfr. Nicolae 2006; Tosi Cambini 2012; Piasere 2012, 2015; van Baar 2014) [1].

Preoccupazioni in merito al persistente antiziganismo e ai suoi effetti escludenti in Europa, ma in particolare in Italia (paese che da diverse fonti risulta essere il più antizingaro nonostante le percentuali delle presenze siano tra le più basse in Europa) (cfr. Arrigoni, Vitale 2008; Pew Research Center 2014; Meneghini, Fattori 2016; FRA 2018; Eurobarometer 2019), sono state più volte espresse anche da organizzazioni internazionali e nazionali[2].

Sembra tuttavia che né la ricerca scientifica né la voce delle istituzioni internazionali riescano ad avere un impatto sufficiente sulle forme di categorizzazione nel senso comune degli italiani e sulle modalità di trattamento politico e amministrativo di queste minoranze all'interno del nostro stato nazionale. L'antiziganismo risulta ancora un razzismo disconosciuto che ha fra le sue caratteristiche quella di «negare la propria esistenza» (Piasere 2015: 12). Difatti, ciò che più colpisce dell'antiziganismo è la sua opacità cognitiva, il fatto che rimanga ampiamente riprodotto in modo inconsapevole e irriflesso. Pur essendo ormai abbastanza documentato nella sua fenomenologia, manca ancora di fatto in Europa e in Italia una profonda e critica rielaborazione storica, culturale e sociale dell'antiziganismo (Guadagnucci 2010). La mancata elaborazione dell'antiziganismo come particolare forma di razzismo lo rende persistente, costantemente e acriticamente riprodotto non solo nel senso comune e nei media, ma anche nei discorsi e nelle azioni politiche e istituzionali, così come nelle tassonomie e nelle pratiche delle burocrazie statali. La ricerca dovrebbe innanzitutto contribuire nel mettere in luce le diverse modalità di presenza e azione di visioni e pratiche antizingare nei diversi ambiti della vita sociale.

Alcune ricerche hanno cominciato a svelare particolari configurazioni dell'antiziganismo istituzionale dell'Italia contemporanea nelle politiche locali rivolte a rom e sinti, o nel lavoro delle burocrazie specializzate dell'apparato statale (come servizi sociali, tribunali, carceri, scuole) (cfr. per esempio Saletti Salza 2010, 2014; Peano 2013; Tosi Cambini 2015; Miscioscia 2017; Pontrandolfo 2018).

Avvertivamo tuttavia la forte esigenza come gruppo di ricerca di indagare sull'arena pubblica di produzione e riproduzione di simbolismi antizingari. Abbiamo avviato quindi un percorso di ricerca in più tappe che ci ha permesso di indagare più a fondo sul ruolo dei discorsi di politici, rappresentanti istituzionali e media nella produzione quotidiana dell'odio contro rom e sinti nell'Italia contemporanea[3].

---

[1] La scelta di utilizzare il termine "rom" come termine ombrello riferito a un insieme di gruppi molto eterogenei tra loro (che a volte hanno in comune solo il fatto di essere stati storicamente categorizzati come "zingari" o "nomadi") non intende negare le loro differenze, è piuttosto dettata da un'esigenza di parsimonia linguistica. La scelta linguistica di riferirsi a questi gruppi come "rom" o "rom e sinti" è condivisa oltre che negli studi rom, anche in istituzioni internazionali come l'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa), https://www.osce.org/it/roma-and-sinti (ultima consultazione: 18-01-2020).

[2] Per una ricostruzione dettagliata dei richiami ricevuti dall'Italia da organizzazioni come il CERD *(Committee on the Elimination of Racial Discrimination) dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU)*, l'ECRI (European Commission against Racism and Intolerance) del Consiglio d'Europa (CoE), il Parlamento Europeo e la Commissione Europea cfr. Pontrandolfo e Rizzin (2020).

[3] Per un resoconto completo di queste ricerche cfr. Pontrandolfo e Rizzin (2020).

Cornici della ricerca

Il lavoro che qui si presenta è frutto di una collaborazione di lunga durata delle due autrici[4] per progetti di ricerca condotti nell'ambito del CREAa (Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto") presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Verona. La maggior parte dei materiali che vengono presentati e analizzati in questo volume provengono da progetti di ricerca realizzati presso questo centro di ricerca[5].

Tra questi citiamo innanzitutto il progetto europeo *The immigration of Romanian Roma to Western Europe: Causes, Effects, and Future Engagement Strategies – MigRom*, una ricerca finanziata nell'ambito del Settimo Programma Quadro dell'Unione Europea per la sezione "*Dealing with diversity and cohesion: the case of the Roma in the European Union*" (GA 319901)[6]. Il team italiano[7] ha portato avanti diversi filoni di ricerca nell'ambito di questo progetto[8]. Tra questi ci limitiamo a segnalare quelli che hanno condotto alla presente pubblicazione, in particolare, gli studi sulle rappresentazioni della questione rom da parte dei politici italiani (cfr. Cousin, Pontrandolfo 2018; Rizzin 2018) e uno studio sulle rappresentazioni dei rom e dei sinti nell'archivio dell'ANSA per il periodo 1990-2015 (25 anni) (Pontrandolfo, Rizzin 2020).

Le fonti utilizzate per le nostre ricerche provengono tuttavia anche da altri progetti di ricerca svolti presso il CREAa. Nell'ambito delle sue "Azioni di ricerca interdisciplinare"[9] il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Verona ha infatti finanziato due piccoli progetti per gli anni 2017 e 2018, coordinati da Leonardo Piasere e Stefania Pontrandolfo, per la costituzione di un "Osservatorio Nazionale sull'Antiziganismo", che hanno permesso a Eva Rizzin di proseguire con il lavoro di rilevazione dei dati avviato negli anni precedenti grazie al *Progetto MigRom*. Questo articolo costituisce dunque una delle pubblicazioni dell'Osservatorio Nazionale sull'Antiziganismo[10], attivo dal 2017 e coordinato da Eva Rizzin presso il CREAa.

---

[4] Eva Rizzin, attivista sinta, ha conseguito il dottorato di ricerca in geopolitica presso l'Università degli Studi di Trieste sul fenomeno dell'antiziganismo in Europa, coordina l'Osservatorio nazionale sull'antiziganismo istituito presso il CREAa - Università degli Studi di Verona.

[5] A partire dal 2012, anno di istituzione del CREAa, presso questo centro sono state condotte diverse ricerche sulle modalità con cui i rom sono costruiti simbolicamente dai non rom in Europa, che permettono di inserire le ricerche sull'antiziganismo nei discorsi dei politici e nei media dell'Italia contemporanea che qui si presentano all'interno di una più ampia cornice di studio dei simbolismi prodotti da altre componenti delle nostre società (cfr. per esempio il lavoro sul linguaggio regolativo e burocratico delle amministrazioni locali nell'ambito del progetto europeo WE: Wor(l)ds Which Exclude, http://weproject.unice.fr/); il lavoro sulle rappresentazioni degli zingari da parte dei filosofi europei (Solla e Piasere 2018); il lavoro su produzioni artistiche come le canzoni della musica popolare italiana (D'Isola *et al.* 2019).

[6] La ricerca è stata condotta tra il 2013 e il 2017, è stata coordinata dall'Università di Manchester e vi hanno partecipato come partner la *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* (Parigi, Francia), l'Università degli Studidi Verona (Italia), l'Università di Granada (Spagna), il *Romanian Institute for Research on National Minorities* (Cluj-Napoca, Romania), ilComune di Manchester (Regno Unito), l'*European Roma and Traveller Forum* (Strasburgo, Francia).

[7] Coordinato da Leonardo Piasere, e a cui Stefania Pontrandolfo ha partecipato come ricercatore principale del progetto ed Eva Rizzin come borsista di ricerca.

[8] Per una presentazione organica dei filoni di ricerca sviluppati durante il progetto MigRom cfr. Pontrandolfo (2018).

[9] http://www.dsu.univr.it/?ent=grupporic&id=308&lang=it#tab-progetti

[10] http://profs.formazione.univr.it/creaa/osservatorio-nazionale-sullantiziganismo/

In tutti i progetti appena citati il lavoro di rilevazione e archiviazione dei dati sulle rappresentazioni politiche e mediatiche dei rom e dei sinti in Italia è stato svolto da Eva Rizzin, mentre il lavoro di analisi dei materiali raccolti è stato svolto in modo collaborativo dai coordinatori e da tutti i ricercatori coinvolti.

Il quadro di ricerche appena presentato ha consentito il monitoraggio e l'analisi dei discorsi d'odio promossi da esponenti politico-istituzionali e dai mezzi di informazione e degli episodi di discriminazione e di violenza razzista a danno di rom e sinti e altre minoranze soggette all'antiziganismo in Italia su un periodo che copre gli ultimi trent'anni circa.

In questo articolo[11] tuttavia riprenderemo solo una piccola parte di questi materiali, presentando un'analisi qualitativa di una selezione di casi di dichiarazioni antizingare di politici e rappresentanti istituzionali. Obiettivo dell'articolo è da una parte svelare le modalità di produzione del linguaggio d'odio contro rom e sinti e la complessità simbolica del razzismo antizingaro; dall'altra sottolineare il peso che hanno i discorsi d'odio di politici e rappresentanti istituzionali in termini di produzione e modellamento delle cornici interpretative e dei contenuti dibattuti sui media. Si tratta di repertori simbolici che, circolando in modo diseguale tra diversi attori che hanno diverso potere di accesso al discorso pubblico, confluiscono nella cosiddetta opinione pubblica e nel senso comune degli italiani, contribuendo nel creare e nel mantenere in vita particolari regimi egemonici di verità.

Responsabilità politiche nella produzione e diffusione dei razzismi contemporanei

La ricerca sul razzismo contemporaneo ha da tempo sottolineato come esso si basi su una forte saldatura e interdipendenza tra razzismo politico, istituzionale, mediatico e popolare, tra imprenditoria politica del razzismo, discriminazioni istituzionali, sistemi di informazione conniventi con le ideologie razziste, debole reattività della cosiddetta società civile e razzismo popolare (cfr. per esempio Rivera 2009; 2012). Tuttavia la capacità di produrre e far circolare repertori di significato è distribuita in modo diseguale nelle nostre società complesse (cfr. per esempio Hannerz 1998), e questo vale anche quando si tratta di repertori di significato razzisti. Nel processo circolare che porta tutte le componenti della nostra società dotate di accesso al discorso pubblico a contribuire nella produzione di particolari "regimi di verità", alcuni attori hanno più potere di altri, mentre altri attori restano quasi del tutto se non del tutto esclusi dall'accesso al discorso pubblico.

Sebbene il rapporto tra politica, giornalismo e opinione pubblica si basi su una forte interdipendenza, è indubbio il peso che possono avere rappresentanti politici e istituzionali come definitori primari di cornici interpretative, *frame* narrativi, spettri tematici, motivi ricorrenti, categorizzazioni stereotipiche, fissazione del lessico e di catene di connotazioni che permeano i discorsi pubblici. Così come è indubbio il potere che i media hanno di co-produzione e amplificazione della diffusione di queste forme e contenuti culturali. Da una parte i media ricercano sistematicamente le dichiarazioni delle

[11] Sebbene questo articolo sia frutto in ogni sua parte di un lavoro collaborativo da parte delle due autrici, i paragrafi 1, 3, 4, 5 sono stati scritti da Stefania Pontrandolfo mentre i paragrafi 2 e 6 sono stati scritti da Eva Rizzin.

élite politiche, sia per ricavarne informazioni utili che perché, data la rilevanza della fonte stessa, esse risultano facilmente trasformabili in notizie appetibili. Dall'altra i politici hanno bisogno dei media, sia per la ricerca del consenso e della notorietà personali che per imporre la propria visione ideologica nel dibattito pubblico. Come osservato già tempo fa da Hall *et al.* (1978), tuttavia, il risultato della preferenza sistematica dei media nel riportare le opinioni delle élite politiche è che queste ultime hanno un grande potere di definizione delle cornici interpretative e dei contenuti dibattuti sui media.

Siamo consapevoli del fatto che non si possa ridurre la pervasività del discorso razzista all'intenzionalità manipolatoria degli imprenditori politici del razzismo, poiché è ugualmente indubbio il ruolo dei media nel fornire un'arena di diffusione dell'ideologia dominante e di elaborazione del consenso rispetto alla stessa, così come è indubbia la circolarità dei processi che portano alla costruzione della cosiddetta opinione pubblica e più in generale del senso comune. Siamo consapevoli inoltre del fatto che il razzismo viene costruito socialmente attraverso complessi corto-circuiti tra categorizzazioni e rappresentazioni pubbliche e prassi politico-istituzionali e sociali.

Tuttavia, in questo articolo, riteniamo importante sottolineare in modo chiaro ed esplicito la responsabilità degli attori politici e istituzionali nel diffondere discorsi d'odio, in particolare nei confronti di rom e sinti, nell'Italia contemporanea.

Nell'Italia degli ultimi vent'anni circa è stato il partito politico della Lega Nord, oggi Lega per Salvini Premier, ad aver assunto in modo prioritario il ruolo di imprenditore politico del razzismo, contribuendo non poco

> "a de-tabuizzare discorsi e lessici dell'intolleranza, rendendoli socialmente pronunciabili. Siffatto processo di de-tabuizzazione ha finito per toccare quasi tutti gli schieramenti politici e per penetrare nella società. [...] L'ideologia e il fraseggio leghisti, che tendono a imporsi ben oltre l'ambito elettorale della Lega Nord, ricalcano [...] un buon numero di repertori razzistici classici: il lombrosiano, il mussoliniano, il nazista, il coloniale, l'antimeridionale, l'antizigano, il maschilista, l'omofobico, l'antisemita. Per fare un solo esempio fra i tanti, l'enunciato di un deputato leghista secondo il quale "*i topi sono più facili da debellare degli zingari perché sono più piccoli*" (Matteo Salvini) ha il suo antecedente in una delle metafore zoologiche più tipiche dell'antisemitismo nazista[12]. Né manca, nel discorso leghista e in quelli da esso influenzati, il dispositivo-cardine dell'ideologia razzista, cioè la naturalizzazione del sociale e la biologizzazione o [...] razzizzazione dei cosiddetti altri" (Rivera 2012: 3)[13].

Nell'Italia contemporanea degli ultimi vent'anni circa è emersa, in altri termini, una nuova rappresentanza politica che ha adottato una «caparbia, costante e pianificata strategia» (Maneri 2009: 71) in cui vengono sistematicamente contrapposti due ipotetici gruppi sociali (di volta in volta ricontestualizzati e ricaratterizzati a seconda della situazione e dell'intenzionalità politica del momento ma senza perdere la loro disposizione oppositiva) che vedono una parte della popolazione inclusa in un ipotetico NOI contrapposta a una parte ALTRA della popolazione, che oltre ad essere esclusa viene definita come una minaccia e un pericolo. Si tratta di una rappresentanza politica che vorrebbe riflettere

[12] Sulla persistenza e sull'uso politico e storico di questo tipo di metafore cfr. gli interessanti lavori di Musolff (2014a, 2014b).

[13] Per un confronto su processi simili di de-tabuizzazione di discorsi esplicitamente razzisti portato avanti da formazioni politiche di destra in Europa, e in particolare nei confronti dei rom in Romania e Ungheria, cfr. per esempio Breazu e Machin 2019; Vidra e Fox 2014.

> «i bisogni, gli interessi e le preoccupazioni degli inclusi (la popolazione autoctona, anche e per certi versi soprattutto dei suoi strati popolari) e che vede negli esclusi dalla cittadinanza (la nuova classe inferiore) il nemico simbolico e politico sul quale proiettare tutti i mali della società. Questa strategia è stata perseguita più esplicitamente e insistentemente dalla Lega, ma ha convinto sempre più nel corso degli anni tutto lo schieramento di centro-destra, mettendo nell'angolo gli altri partiti incapaci di elaborare un discorso alternativo e tentati [...] di accreditarsi a loro volta come affidabili paladini della sicurezza» (Maneri 2009: 71-72).

La nostra esperienza di vita e di ricerca ci porta a sottolineare, tuttavia, che se è vero che i partiti di destra, a partire dalla Lega, si distinguono per la produzione di espliciti discorsi d'odio nei confronti dei rom e dei sinti per fini di propaganda, è anche vero che l'antiziganismo istituzionale è assolutamente bipartisan. Ricordiamo che anche molti esponenti e formazioni politiche di centro-sinistra hanno avuto nell'Italia degli ultimi vent'anni un ruolo determinante nella definizione pubblica delle presenze di rom e sinti in Italia come "un problema", o come "una minaccia" o "un pericolo" da cui una presunta "popolazione italiana" (da cui questa minoranza veniva simbolicamente esclusa) doveva essere "difesa". I partiti di centro-sinistra hanno forti responsabilità per esempio nella diffusione di discorsi securitari che hanno sistematicamente criminalizzato rom e sinti (insieme ad altri esclusi sociali)[14]. Basti pensare alla risonanza che hanno avuto in termini di circolazione di significati negativi su rom e sinti le celebri "battaglie per la legalità" di Sergio Cofferati (esponente del Partito Democratico e sindaco di Bologna dal 2004 al 2009), i cosiddetti "Patti per la sicurezza" adottati in 14 città italiane tra il 2006 e il 2007 e il Decreto Legge n.181/2007 approvato da un governo di centro-sinistra presieduto da Romano Prodi (esponente del Partito Democratico e Presidente del Consiglio dei Ministri dal 2006 al 2008) e predisposto dall'allora Ministro dell'Interno Giuliano Amato (esponente del Partito Democratico e Ministro dell'Interno dal 2006 al 2008). In tutti questi casi sono state implementate politiche discriminanti nei confronti dei rom e dei sinti presenti sul nostro territorio nazionale a seguito di feroci campagne politiche e mediatiche che ne demonizzavano la presenza[15]. In tutti questi casi molti rom e sinti, soprattutto i più vulnerabili tra di loro, ovvero quelli recentemente immigrati in Italia, sono stati soggetti a sgomberi, allontanamenti ed espulsioni forzati, che hanno di fatto preceduto e accompagnato le "schedature etniche" introdotte dalla cosiddetta "Emergenza Nomadi"[16] proclamata nel 2008 da un governo di centro-destra presieduto da Silvio Berlusconi (esponente del partito Forza Italia e Presidente del Consiglio dei Ministri dal 2008 al 2011) e dichiarata illegittima in via definitiva con una sentenza della Corte di Cassazione del 2013[17].

Nonostante ciò, tutte le ricerche finora condotte sulla rappresentazione di rom e sinti nella stampa italiana, compresa la nostra (cfr. in particolare Associazione 21 luglio 2013a; Amnesty International Italia 2018 e 2019; Ceschi 2019; Pontrandolfo e Rizzin 2020),

[14] Anche i lavori di Catalano (2011, 2018) confermano come l'antiziganismo sia apparso su fonti di informazione italiane indipendentemente dalle loro tendenze politiche di destra o di sinistra.

[15] Per una ricostruzione dettagliata di queste vicende cfr. Pontrandolfo e Rizzin (2020).

[16] Dichiarazione dello stato d'emergenza in relazione agli insediamenti delle comunità nomadi nelle regioni Lombardia, Campania, Lazio, e nel 2009 nelle regioni Piemonte e Veneto, cfr. Ordinanze n. 3676 per il Lazio, n. 3677 per la Lombardia e n. 3678 per la Campania, Gazzetta Ufficiale della Repubblica italiana n. 127 del 31.5.2008 (pp. 7, 9 e 11 rispettivamente) Decreto del Presidente del Consiglio dei ministri 21 maggio 2008 (13.07 KB) , OPCM 1 giugno 2009 Piemonte (9.94 KB) , OPCM 1 giugno 2009 Veneto (9.96 KB)*Gazzetta Ufficiale* della Repubblica italianan. 129 del 6 giugno 2009.

[17] Per una ricostruzione delle vicende giudiziarie che hanno portato a questa dichiarazione di illegittimità cfr. Agoni (2018).

confermano il fatto che i discorsi d'odio contro rom e sinti vengano prodotti in Italia statisticamente principalmente da politici dei partiti di destra e di centro-destra. Non disponiamo giuridicamente di una definizione univoca di discorsi d'odio (*hate speech*)[18], ma facciamo qui riferimento alla Raccomandazione n. (97) 20 del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa del 30 ottobre 1997, secondo la quale possono essere raggruppate sotto la definizione di *hate speech* tutte le forme di incitamento o giustificazione dell'odio razziale, xenofobia, antisemitismo, antislamismo, antiziganismo, discriminazione verso minoranze e immigrati sorrette da etnocentrismo o nazionalismo aggressivo[19], e alla più recente Raccomandazione Generale N. 35 (Combating Hate Speech), rilasciata dal CERD (*Committee on the Elimination of Racial Discrimination*) delle Nazioni Unite[20] in cui l'*hate speech* viene definito come "una forma di discorso diretto verso l'"altro" che rigetta i principi fondamentali dei diritti umani quali la dignità umana e l'eguaglianza e mira a degradare la condizione di gruppi e individui agli occhi della società".

Le dichiarazioni dei politici che abbiamo selezionato e che analizzeremo di seguito in questo articolo possono a nostro avviso essere definite come esempi di *hate speech* nei confronti dei rom e dei sinti. Certamente non si tratta di esempi rappresentativi o inclusivi di tutte le possibili modalità di produzione dell'odio nei confronti di queste minoranze, tuttavia ci permettono di cominciare a individuare ed evidenziare alcuni tra i più diffusi processi di costruzione di un'alterità caratterizzata da catene di connotazioni negative che si intrecciano e sovrappongono al punto da rendersi opache cognitivamente. Si tratta tuttavia di processi che sono alla base non solo dell'*hate speech*, ma anche di altre forme non solo simboliche di discriminazione più o meno esplicite e più o meno violente subite dai rom e dai sinti in Italia.

Discorsi d'odio contro rom e sinti di politici italiani

Le dichiarazioni oggetto di analisi in questo paragrafo sono state selezionate perché prodotte in anni recenti da politici di destra e centro destra, figure con ruoli di rilevanza nazionale o locale, in tutti i casi iscritti a partiti democratici e non appartenenti a gruppi extra-parlamentari di estrema destra. Abbiamo quindi selezionato discorsi che appartengono al mainstream del nostro dibattito pubblico contemporaneo. In tutti i casi le dichiarazioni selezionate hanno trovato una cassa di risonanza nei media, è infatti dai resoconti giornalistici che abbiamo recuperato le dichiarazioni che presentiamo di seguito.

Nel corpus di dati da noi costituito avevamo a disposizione centinaia di dichiarazioni simili, caratterizzate da *hate speech*, di politici italiani più o meno noti e regolarmente amplificate dai media. L'obiettivo della nostra analisi, prettamente qualitativa, non è tuttavia quello di sottolineare la rappresentatività statistica di questo tipo di dichiarazioni, quanto di evidenziarne alcune caratteristiche, esemplificative di alcune modalità ricorrenti di costruzione dei discorsi d'odio contro rom e sinti in Italia.

[18] Per una ricostruzione del dibattito e delle azioni pubbliche rispetto alle diverse forme di discorsi e crimini d'odio in Italia cfr. Pontrandolfo, Rizzin (2020).
[19] Raccomandazione n. R (97) 20 del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa del 30 ottobre 1997, https://rm.coe.int/1680505d5b (ultima consultazione: 09-01-2020).
[20] Cfr. https://www.ohchr.org/en/hrbodies/cerd/pages/cerdindex.aspx (ultima consultazione: 19-01-2020).

Dichiarazioni di Daniela Santanché (2015)

Il 10 marzo 2015, durante la trasmissione radiofonica "La Zanzara" su *Radio 24,* condotta dal giornalista Giuseppe Cruciani, viene intervistata Daniela Santanché (ex parlamentare per Alleanza Nazionale, all'epoca dell'intervista deputata per Forza Italia, in seguito senatrice per Fratelli d'Italia), che rilascia delle dichiarazioni sui rom. La notizia e le dichiarazioni vengono riportate su diversi giornali il giorno dopo, per esempio su Il Giornale.it dal giornalista Sergio Rame, che pubblica l'articolo che riportiamo di seguito[21].

Santanchè: "Mai visto lavorare i rom, hanno il furto nel sangue"

La deputata azzurra: "Zingari che rubano ce ne sono tantissimi, mentre di zingari che lavorano non ne ho visti"

"Io degli zingari ho paura". Daniela Santanchè non usa giri di parole e, ai microfoni della *Zanzara* su Radio 24, confessa che, quando le si avvicina una zingara, pensa che le "porti via il portafoglio o che mi rubi qualcosa".

"Non saranno tutti così - continua la deputata di *Forza Italia* - ma zingari che rubano ce ne

sono tantissimi, mentre di *zingari* che lavorano non ne ho visti". E ancora: "Nei campi rom

ho visto di tutto, tutto quello che rubano agli italiani: i bambini piccoli li mettono sulle strade a rubare. Il furto ce l'hanno dentro, nell'animo. Poi - osserva ancora - ci saranno anche quelli perbene, ma io non li conosco".

In questo testo troviamo innanzitutto una costruzione di un noi in contrapposizione ad altri, laddove il "noi" viene nazionalizzato ("gli italiani")[22] e il "loro" viene, per contrasto, de-nazionalizzato; etnicizzato ("zingari"); ma anche razzializzato sia biologicamente ("hanno il furto nel sangue") che psicologicamente ("il furto ce l'hanno dentro, nell'animo"); viene poi ripetutamente criminalizzato; ma soprattutto viene deumanizzato. La forma di deumanizzazione qui utilizzata è una forma di deumanizzazione sottile (o infra-umanizzazione), un processo di categorizzazione per cui l'assenza di capacità considerate tipicamente e solamente umane produce rappresentazioni dell'altro come "meno umano" rispetto al proprio gruppo di appartenenza (Volpato 2012, 2017). In questo caso le espressioni più alte delle potenzialità umane considerate mancanti presso gli "zingari" sono le capacità creative legate alla riproduzione sociale e all'educazione e alla produzione economica e al lavoro; in altri termini, si tratta di uomini non completamente umani perché considerati incapaci di lavorare ("zingari che rubano ce ne sono tantissimi, mentre di zingari che lavorano non ne ho visti") e di educare i propri figli ("i bambini piccoli li mettono sulle strade a rubare").

Dichiarazioni di Joe Formaggio (2015)

[21] http://www.ilgiornale.it/news/politica/santanch-mai-visto-lavorare-i-rom-hanno-furto-nel-sangue-1104053.html (ultima consultazione: 18-01-2020).

[22] Sull'uso del "noi" nella costruzione dei discorsi sulle identità nazionali nei media cfr. Petersoo (2007).

Alcuni rappresentanti istituzionali si dichiarano "orgogliosamente razzisti"[23]: è il caso del Sindaco di Albettone in provincia di Vicenza, Joe Formaggio (membro del partito Fratelli d'Italia), autore di numerose esternazioni razziste contro rom, sinti e altre minoranze. Tra queste, ci limitiamo qui a segnalare la dichiarazione del 28 agosto del 2015, rilasciata durante la trasmissione “In Onda" (su La 7) [24]:

> “[…] i nomadi delinquono […] E quindi per cercare di integrarli meglio gli diamo una casa. Vaffanculo, io non ci sto su questa cosa qua. Loro ce l’hanno nel DNA”.

In questa breve dichiarazione troviamo ancora la costruzione di un "noi" in opposizione a un "loro", che viene culturalizzato ("nomadi"), criminalizzato ("i nomadi delinquono"), razzializzato biologicamente ("ce l'hanno nel DNA") e definito come non meritevole di "integrazione" nel noi[25].

[23]https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/10/30/migranti-il-sindaco-di-albettone-joe-formaggio-orgogliosamente-razzisti-da-noi-i-negri-rischiano-la-pelle/571485/ (ultima consultazione: 18-01-2020).
[24]https://www.youtube.com/watch?v=nrPa_wbaWKM (ultima consultazione: 18-01-2020).
[25] A seguito di queste e altre affermazioni esplicitamente razziste, il primo cittadino di Albettone è stato condannato il 6 giugno del 2018 dal Tribunale Civile di Milano per comportamento discriminatorio e incitamento all’odio razziale nei confronti di rom, migranti e richiedenti asilo. A citare in giudizio Joe Formaggio sono state le associazioni “APN - Avvocati per niente” e “Asgi - Associazione studi giuridici sull’immigrazione, cfr. https://www.asgi.it/discriminazioni/il-sindaco-di-albettone-offende-profughi-rom-e-musulmani-condannato-a-risarcire-il-danno-alle-associazioni/ (ultima consultazione: 19-01-2020).

Figura 1. Il sindaco di Albettone Joe Formaggio indossa una maglietta raffigurante un "divieto di sosta ai nomadi"[26]

Dichiarazioni di Elena Donazzan (2017)

L'8 dicembre 2017 i giornali riportano le dichiarazioni antizingare di Elena Donazzan (*Assessore all'istruzione, alla formazione, al lavoro e pari opportunità della Regione Veneto, ex consigliera regionale per Alleanza nazionale,* all'epoca delle dichiarazioni consigliera per Forza Italia*, dal 2019 passata a Fratelli d'Italia). Riportiamo di seguito l'articolo scritto da* Vera Mantengoli per il quotidiano online "La Nuova di Venezia e Mestre"[27].

Donazzan: «I bambini rom vanno tolti ai genitori»

L'assessora all'Istruzione in Consiglio regionale: «Per avere speranza di educarli». Botta e risposta con Sinigaglia. Più Irpef per finanziare il sociale, no dell'Aula al Pd

VENEZIA. «Se si vuole avere qualche speranza che vengano educati, *bisogna togliere i bambini dagli 0 ai 6 anni ai genitori rom e sinti*». In Consiglio regionale, ieri, *parole choc* dell'*assessora all'istruzione Elena Donazzan* come osservazione a un emendamento del consigliere Claudio Sinigaglia del Pd che ha proposto di sostenere l'inserimento scolastico dei bambini Rom e Sinti: «Se un italiano si comportasse così con i propri figli, un assistente sociale glieli toglierebbe subito» ha spiegato l'assessore, facendo capire che è d'accordo sul principio di educare, ma che la situazione per com'è ora non lo permette.

Sinigaglia ha replicato: «Perché non si possono aiutare questi bambini come fanno altri Comuni, magari con un mediatore culturale? Non si possono togliere i bambini ai genitori, nessun magistrato lo farebbe».

Il botta e risposta è stato solo l'ultimo di una giornata di continui punzecchiamenti. Ieri il consiglio regionale si è infatti riunito a Palazzo Ferro Fini per iniziare la votazione degli emendamenti del Defr (Documento di Economia e Finanza Regionale) 2018-2020, approvato.

L'argomento che ha tenuto banco tutto il giorno è stata la *proposta* (bocciata), fatta da *Piero Ruzzante del Gruppo Misto e dal Pd*, di *aumentare l'aliquota dell'addizionale regionale Irpef a chi ha un reddito superiore ai 75 mila euro per utilizzare il ricavo di 49 milioni all'anno per le fasce più deboli.*

Né la maggioranza, né il Movimento Cinque Stelle ha votato a favore dei consiglieri che avrebbero voluto *tassare il 2% dei veneti (63 mila) per ridurre le rette dell'asilo nido, aggiungere borse di studio universitarie, dare un contributo di riduzione per l'affitto, ridurre gli abbonamenti dei trasporti per gli studenti, aiutare l'assistenza agli anziani.*

Ruzzante e Pd hanno puntato sull'articolo 53 della Costituzione (tutti sono tenuti a concorrere alle spese pubbliche), sul fatto che in tutte le altre Regioni anche leghiste è stata fatta questa manovra, che ci sono due milioni di veneti che hanno un reddito inferiore a 28 mila euro all'anno, ma soprattutto hanno ricordato come lo scorso marzo per la Pedemontana la tassa ai veneti sarebbe stata messa senza tanti problemi dalla

[26]http://www.ansa.it/veneto/notizie/2016/10/29/sindaco-veneto-da-noi-negri-rischiano_eb51aa1b-76b1-4a48-b258-bfb19e182e1f.html (ultima consultazione: 19-01-2020).

[27]https://nuovavenezia.gelocal.it/venezia/cronaca/2017/12/08/news/donazzan-i-bambini-rom-vanno-tolti-ai-genitori-1.16213390 (ultima consultazione: 18-01-2020).

maggioranza, pur di raggiungere i 300 milioni (poi trovati dai tagli ad altri servizi): «Avreste tassato chi ha un reddito superiore ai 28 mila euro e non volete tassare chi lo ha superiore a 75 mila?» hanno chiesto più volte Ruzzante, Fracasso, Zanoni e Guarda.

«La nostra è una battaglia di civiltà» ha aggiunto Pigozzo «Se non investiamo nella famiglia non abbiamo futuro». Immediato l'attacco della maggioranza che ha replicato che non si devono tassare i veneti, che chi ha un reddito così alto paga già troppe tasse, che non è giusto mandare sempre i soldi a Roma e che se ci fosse l'autonomia i soldi rimarrebbero nella Regione: «Basta con questa storia di aumentare le tasse quando sappiamo che non tornano» ha detto Stefano Valdegamberi del Gruppo Misto. «Perché dobbiamo sempre pagare di più e prendere di meno? Perché punire chi già paga? Questa addizionale sarebbe un messaggio di arresa dopo il voto del Referendum». Dello stesso parere Antonio Guadagnini e Stefano Casali, mentre Sergio Berlato ha attaccato la sinistra per l'idea di famiglia: «Per noi è solo quella formata da uomo e donna».

La discussione è stata accesa, tanto che Sinigaglia ha chiesto la presenza del governatore e di sospendere il consiglio. È stato approvato all'unanimità invece un emendamento sul riutilizzo dei beni confiscati alla mafia.

In questo testo possiamo rilevare alcuni aspetti interessanti della produzione di discorsi d'odio contro rom e sinti. Oltre all'immancabile costruzione da parte dell'assessore di un noi "nazionalizzato" in contrasto a un "loro" de-nazionalizzato ("se un italiano si comportasse così con i propri figli, un assistente sociale glieli toglierebbe subito"), oltre al processo di deumanizzazione sottile per cui ancora una volta i rom e i sinti vengono considerati incapaci di educare i propri figli ("se si vuole avere qualche speranza che vengano educati"), oltre a un chiaro e particolarmente grave incitamento alla discriminazione istituzionale ("bisogna togliere i bambini dagli 0 ai 6 anni ai genitori rom e sinti"), è importante in questo caso rilevare il contesto dell'enunciazione. Le parole dell'assessore si inseriscono in un dibattito acceso che tiene impegnati per tutta la durata di una seduta del Consiglio Regionale del Veneto ("l'argomento che ha tenuto banco tutto il giorno") esponenti della maggioranza del governo di destra ed esponenti dell'opposizione di centro-sinistra in contrapposizione su una questione prettamente fiscale: tassare o non tassare di più i cittadini con reddito più alto per investire sul welfare sociale? Cosa c'entrano i rom e i sinti con questo dibattito sull'opportunità o meno di "aumentare l'aliquota dell'addizionale regionale Irpef" a cittadini con redditi alti? Quello che succede di fatto è che spesso nei discorsi dei politici i rom e i sinti vengono utilizzati come argomento che serve pragmaticamente a segnalare il proprio schieramento ideologico (a destra o a sinistra) utilizzando argomenti che si sono strutturati nel tempo come argomenti "tipici" di certe parti politiche. Ricordare agli oppositori di sinistra il proprio posizionamento ideologico contro le politiche del multiculturalismo (argomento classico della sinistra) attraverso un attacco esplicito a una particolare minoranza, contribuisce pragmaticamente nel dibattito a rafforzare la contrapposizione della parte politica di destra contro un altro argomento classico della sinistra (redistribuzione più equa del carico fiscale). Esempi di un simile uso pragmatico di ricontestualizzazione dei discorsi contro rom e sinti per perseguire particolari intenzionalità politiche anche temporanee sono molto frequenti, meccanismi simili sono stati rilevati da altri ricercatori sia per il contesto italiano (cfr. per esempio Naga 2013) che per altri contesti nazionali (cfr. per esempio Richardson, O'Neill 2012; Breazu, Machin 2018). La catena di connotazioni negative che

viene abitualmente associata ai rom e ai sinti viene quotidianamente rafforzata anche da questa abitudine dei politici di costruire dibattiti attraverso argomentazioni stereotipate che si sono trasformate in repertori simbolici tipici delle parti, e non attraverso discussioni sul merito delle questioni da trattare. Inoltre, dei rom e dei sinti come esseri umani si è persa qui ogni traccia, e l'aspetto più grave da segnalare è che argomentazioni stereotipate di questo tipo alla fine finiscono per pesare con una concretezza devastante sulla vita delle persone così superficialmente e ripetutamente discriminate. Gli allontanamenti di bambini rom e sinti dalle loro famiglie per adozioni sono difatti oggi una tragica realtà nel nostro paese, incitare esplicitamente a compiere questi atti di razzismo istituzionale non può che aggravare una situazione già al limite (come ormai ben documentato in Saletti Salza 2010, 2014; Associazione 21 Luglio 2013b; Piasere 2015).

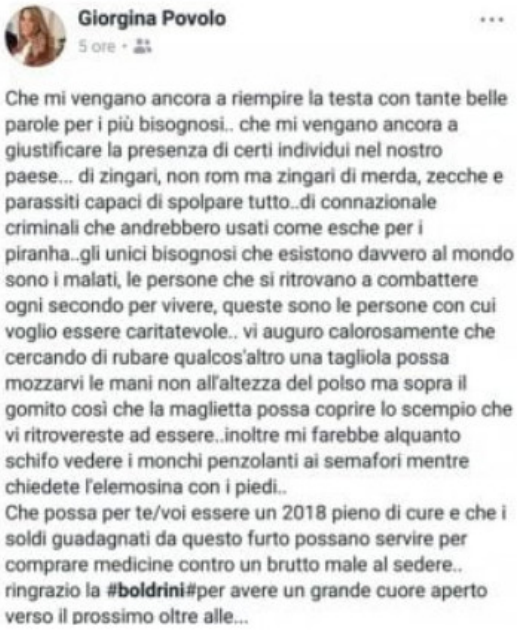
Dichiarazioni di Giorgia Povolo (2018)

Il 13 e il 14 novembre 2018 viene pubblicato su diversi giornali e siti di informazione online[28] lo *screenshot* di un *post* su *facebook* di Giorgia Povolo (Assessore alle Politiche giovanili, Pari opportunità, Politiche sociali, Sistemi educativi e diritto allo studio del Comune di Ivrea) con notizie relative allo scalpore suscitato dallo stesso *post*, che riportiamo di seguito.

"Che mi vengano ancora a riempire la testa con tante belle parole per i più bisognosi... che mi vengano ancora a giustificare la presenza di certi individui nel nostro paese… di zingari, non rom ma zingari di merda, zecche e parassiti capaci di spolpare tutto... di connazionale criminali che andrebbero usati come esche per i piranha... gli unici bisognosi che esistono davvero al mondo sono i malati, le persone che si ritrovano a combattere ogni secondo per vivere, queste sono le persone con cui voglio essere caritatevole... vi auguro calorosamente che cercando di rubare qualcos'altro una tagliola possa mozzarvi le mani non all'altezza del polso ma sopra il gomito così anche la maglietta possa coprire lo scempio che vi ritrovereste ad essere... inoltre mi farebbe alquanto schifo vedere i monchi penzolanti ai semafori mentre chiedete l'elemosina con i piedi...

Che possa per te/voi essere un 2018 pieno di cure e che i soldi guadagnati da questo furto possano servirti per comprare medicine contro un brutto male al sedere... ringrazio la #boldrini# per avere un grande verso il prossimo oltre alle..."

[28] Per esempio: https://www.lastampa.it/2018/11/12/cronaca/il-post-shock-dellassessora-alle-politiche-sociali-di-ivrea-zingari-di-merda-zecche-e-parassitin9m7r65jwkn0qZsiSThZ0H/pagina.html (ultima consultazione: 01-03-2019) https://www.tpi.it/news/giorgia-povolo-ivrea-zecche-20181113199986/ (ultima consultazione: 17-01-2020).



Giorgina Povolo
5 ore

Che mi vengano ancora a riempire la testa con tante belle parole per i più bisognosi.. che mi vengano ancora a giustificare la presenza di certi individui nel nostro paese... di zingari, non rom ma zingari di merda, zecche e parassiti capaci di spolpare tutto..di connazionale criminali che andrebbero usati come esche per i piranha..gli unici bisognosi che esistono davvero al mondo sono i malati, le persone che si ritrovano a combattere ogni secondo per vivere, queste sono le persone con cui voglio essere caritatevole.. vi auguro calorosamente che cercando di rubare qualcos'altro una tagliola possa mozzarvi le mani non all'altezza del polso ma sopra il gomito così che la maglietta possa coprire lo scempio che vi ritrovereste ad essere..inoltre mi farebbe alquanto schifo vedere i monchi penzolanti ai semafori mentre chiedete l'elemosina con i piedi..
Che possa per te/voi essere un 2018 pieno di cure e che i soldi guadagnati da questo furto possano servire per comprare medicine contro un brutto male al sedere..
ringrazio la **#boldrini**#per avere un grande cuore aperto verso il prossimo oltre alle...

Figura 2. Screenshot del *post* su facebook di Giorgia Povolo[29]

Si tratta di un *post* dai contenuti particolarmente violenti, che cercheremo di analizzare dettagliatamente di seguito.

Il *post* parte con la segnalazione che si sta parlando di persone estranee al nostro paese, quindi con un processo di denazionalizzazione ("che mi vengano ancora a giustificare la presenza di certi individui nel nostro paese…"). Si specifica immediatamente dopo che si tratta di "di zingari, non rom ma zingari", quindi di un gruppo omogeneizzato e culturalizzato tramite un labelling non politicamente corretto. Si procede con due forme di deumanizzazione, questa volta esplicita e non sottile, in cui degli esseri umani perdono le caratteristiche di umanità poiché trasformati in oggetti o in animali (Volpato 2012, 2017). Si tratta infatti di zingari "di merda", trasformati in uno degli oggetti per noi più disgustosi (le deiezioni umane), e di "zecche e parassiti" (tra gli animali per noi più fastidiosi)[30]. Si prosegue poi con la metafora zoologica sottolineando ancora una volta l'estraneità al contesto nazionale ("capaci di spolpare tutto... di connazionale"). Per passare di seguito a una chiara criminalizzazione ("criminali"), che diventa il preludio per una incitazione a usare questi esseri nuovamente animalizzati e deumanizzati "come esche per i piranha...". Si procede poi alla costruzione simbolica del tutto arbitraria di un'opposizione tra un gruppo di persone meritevoli dello status di esseri umani, quindi di empatia e di comportamenti "caritatevoli" ("gli unici bisognosi che esistono davvero al mondo sono i malati, le persone che si ritrovano a combattere ogni secondo per vivere, queste sono le persone con cui voglio essere caritatevole...") in contrapposizione a un ipotetico gruppo di esseri subumani che non meritano considerazione, ma a cui, al

[29] https://www.tpi.it/news/giorgia-povolo-ivrea-zecche-20181113199986/ (ultima consultazione: 17-01-2020).
[30] In relazione a questo tipo di metafore cfr. i lavori di Musolff (2014a; 2014b).

contrario, si augurano le peggiori sofferenze. Si augura infatti "calorosamente" a questi esseri, ancora una volta criminalizzati ("cercando di rubare qualcos'altro"), che "una tagliola" possa mozzare loro le mani. Quest'orrido augurio è a sua volta basato su un processo di deumanizzazione per animalizzazione poiché le tagliole sono trappole per animali selvatici. Ma l'orrido augurio non si ferma, specifica che la tagliola dovrebbe tagliare "non all'altezza del polso ma sopra il gomito così anche la maglietta possa coprire lo scempio che vi ritrovereste ad essere...", proponendo così ancora una volta una deumanizzazione attraverso la trasformazione in qualcosa di ripugnante. Tali esseri ripugnanti vengono di seguito ridotti a singole parti del corpo per sineddoche ("inoltre mi farebbe alquanto schifo vedere i monchi penzolanti ai semafori") e di nuovo culturalizzati e deumanizzati in modo sottile ed esplicito "mentre chiedete l'elemosina con i piedi...". L'augurio di sofferenze continua, rinforzato da un richiamo criminalizzante ("Che possa per te/voi essere un 2018 pieno di cure e che i soldi guadagnati da questo furto possano servirti per comprare medicine contro un brutto male al sedere..."). In chiusura del *post*, e per non farsi mancare nulla, un insulto sessista all'ex Presidente della Camera dei Deputati Laura Boldrini ("ringrazio la #boldrini# per avere un grande cuore aperto verso il prossimo oltre alle...").

Che i processi di deumanizzazione fossero alla base dell'antiziganismo contemporaneo è stato sottolineato già tempo fa da Nicolae (2006), ma toccare con mano il modo in cui tutte le forme possibili di deumanizzazione (esplicita e sottile) si combinano ad altri processi di categorizzazione (criminalizzazione, culturalizzazione, denazionalizzazione, ecc.) per sottrarre umanità e trasformare in pericolo pubblico i rom e sinti in dichiarazioni pubbliche di questo tipo è impressionante. Per quanto nel corso di questa ricerca siamo state esposte a numerosissimi discorsi di questo tipo, non riusciamo a smettere di indignarci e preoccuparci di fronte a tale violenza simbolica, essendo anche consapevoli del fatto che questo tipo di violenza ha costituito storicamente e continua a costituire oggi il preludio di molte altre violenze subite da rom e sinti. Come sottolineato chiaramente dagli psicologi sociali che studiano i processi di deumanizzazione, questi ultimi costituiscono "un antecedente necessario perché individui o gruppi siano marginalizzati e possano essere poste in atto, nei loro confronti, violenze estreme. [...] La deumanizzazione attenua, fino a sopprimerle, l'empatia e la compassione che proviamo quando vediamo soffrire i nostri simili; essa è quindi funzionale a propositi di annientamento e genocidio" (Volpato 2012: 102). La totale assenza di empatia come preludio ad aggressioni razziste è diventata negli ultimi mesi tragicamente visibile in episodi di aggressioni violente contro i rom come quelli di Torre Maura dell'aprile del 2019[31] e di Casal Bruciato del maggio del 2019[32] a Roma, episodi che dovrebbero davvero far riflettere sulle conseguenze della de-tabuizzazione e normalizzazione di discorsi d'odio contro rom e sinti.

Dichiarazioni di Matteo Salvini (2019)

Nel periodo in cui Matteo Salvini (Presidente della Lega per Salvini Premier, ex Lega Nord) ha ricoperto il ruolo istituzionale di Ministro dell'Interno (dal 1 giugno 2018 al 5 settembre 2019) ha prodotto molte dichiarazioni antizingare, ne riportiamo solo

[31]https://roma.repubblica.it/cronaca/2019/04/03/news/la_rivolta_contro_i_rom_di_torre_maura_e_il_pane_calpe_estato-223169557/

[32]https://www.huffingtonpost.it/entry/troia-ti-stupro-incubo-senza-fine-per-i-rom-di-casal-bruciato_it_5cd1c073e4b0e4d75739351d (ultima consultazione: 21-01-2020).

una di seguito, riportata il 23 luglio 2019 dalla giornalista Annalisa Girardi sul sito di informazione fanpage.it[33].

Inchiesta Bibbiano, Salvini: "Bambini devono tornare a casa. Tribunali vadano anche nei campi rom"

"Non avrò pace finché l'ultimo bambino in Italia sottratto alle famiglie torni a casa da mamma e papà. Non mi interessa fare ragionamenti di politica o di partito, anche perché temo che con la commissione di inchiesta, schifezze, falsità, truffe emergeranno in altre città italiane", commenta Matteo Salvini da Bibbiano. Poi il riferimento ai campi rom: "Mi chiedo perché non ci sia un tribunale di minori che vada a salvare quei bambini".

Il leader della Lega, Matteo Salvini, come ampiamente già annunciato nelle sue pagine social, si è recato al comune di Bibbiano, investito dagli scandali per la questione degli affidi illeciti. "Entro la pausa estiva verrà approvata una commissione d'inchiesta sulle case famiglie in tutta Italia. Già c'è gente che specula. Vedremo poi se alcune cooperative erano specializzate in business sia sugli immigrati che sui bambini", ha affermato parlando alla comunità del comune emiliano. "Spero che vengano beccati uno per uno quei falsi assistenti sociali che sono dei delinquenti e hanno rubato dei bambini alle famiglie", ha detto Salvini.

"Quando ho letto le ultime notizie ieri sera l'ho deciso, perché lo sentivo troppo forte: devo andare. Vi posso dare la mia parola che, rispettando il lavoro di chi sta indagando, non avrò pace finché l'ultimo bambino in Italia sottratto alle famiglie torni a casa da mamma e papà. Non mi interessa fare ragionamenti di politica o di partito, anche perché temo che con la commissione di inchiesta, schifezze, falsità, truffe emergeranno in altre città italiane", ha continuato. Il vicepresidente del leghista ha poi fatto un riferimento ai campi rom: "Ogni volta che vado in un campo rom mi chiedo perché non ci sia un tribunale di minori che vada a salvare quei bambini. Mi sono letto fascicoli di difficoltà economiche di genitori italiani che hanno perso il lavoro per problemi di qualche settimana a pagare le bollette, e lì i servizi sociali sono implacabili, mentre è normale che ci siano realtà in cui si educano i bambini di un anno al furto".

Salvini ha assicurato: "Su questi 10 mila bimbi andremo fino in fondo. Chi è stato salvato da violenza vera deve avere diritto a un futuro normale, ma chi è stato sottratto da mamma e papà con l'inganno deve tornare a casa. Punto."Poi ha concluso: "Spero che Bibbiano torni a essere un comune che uno cerca per i valori per il lavoro, per la comunità. Non meritate di essere conosciuti come la comunità degli orchi o dei ladri di bambini. Però se qualcuno ha sbagliato sulla pelle di un bambino deve pagare doppio".

Rispondendo poi alle domande della stampa, ha affermato: "Che ci sia chi fa business sulla pelle dei bambini è semplicemente una vergogna. Andremo in fondo alla cosa, non solo in Emilia Romagna ma in tutta Italia". Salvini sottolinea il pieno rispetto dei servizi sociali e le case famiglia che fanno bene il loro lavoro, ma "è evidente che qui ci fosse un business da migliaia e migliaia di euro".

[33]https://www.fanpage.it/politica/inchiesta-bibbiano-salvini-bambini-devono-tornare-a-casa-tribunali-vadano-anche-nei-campi-rom/ (ultima consultazione: 18-01-2020).

Per quanto riguarda le divisioni delle varie forze politiche sul caso, ha affermato: "Spero che la politica si unisca, che almeno su questo non ci siano divisioni". Più nello specifico, riguardo alle indagini invece ha dichiarato: "Non so se ci fosse un sistema, fra cooperative, assistenti sociali e comunali. Non lo so. Quello che so è che mi arrivano segnalazioni di abusi anche da altre città italiane, da Nord a Sud. E quindi il problema non è il colore politico. Va rivisto il diritto della famiglia, e vanno rimessi al centro i bambini". Salvini riporta quindi che più di un genitore gli ha confidato che quanto stava accedendo era cosa nota, ma nessuno aveva il coraggio di denunciare. "Ringrazio i carabinieri che hanno fatto in modo che l'Italia sapesse. Invito chi fosse a conoscenza di altri abusi a segnalarlo al ministero dell'Interno".

Riguardo al clima sui social, Salvini sottolinea che il "futuro dei bimbi debba venire prima di tutto" e che non ha interesse a "buttarla in politica", nonostante in questi giorni avesse accostato la sinistra alla vicenda in numerosi post pubblicati su Twitter o su Facebook. "Altri abusi verranno fuori anche in città guidate da altre amministrazioni, non sono qui per dire è colpa di Tizio o è colpa di Caio", ha affermato invece ora il ministro. "Tante mamme mi dicono che denunciavano, che andavano in comune, dal sindaco, dall'assessore. Poi però quando leggi che le persone che ti dovevano teoricamente aiutare erano dall'altra parte, è chiaro che la preoccupazione che ci fosse un sistema c'è. Ma ripeto, la procura sta lavorando bene e io non voglio togliere lavoro ad altri", ha continuato Salvini.

"Ho visto lucrare sugli immigrati, sugli anziani nelle case di riposo, ma qui si sta parlando di bambini di quattro, cinque o sei anni che hanno il futuro davanti. Ma io sono qui per dimostrare che lo Stato c'è". E non gli interessa il fatto che Luigi Di Maio abbia definito il Partito democratico come "il partito di Bibbiano": "Non mi interessa associare una schifezza come questa a questo o quel partito. Non mi interessa il colore politico perché qui ci sono da salvare dei bambini. Mi auguro che tutti i partiti prendano le distanze, cosa che hanno fatto, per cui non vengo qui per attaccare Renzi o Zingaretti sui bimbi di Bibbiano evidentemente".

Anche in questo caso il riferimento ai rom sembra frutto di pragmatismo politico: viene inserito in una serie di dichiarazioni rilasciate durante una visita a Bibbiano, il Comune emiliano investito da uno scandalo per presunti affidi illeciti di bambini da parte delle istituzioni locali che è diventato negli ultimi mesi uno dei simboli della campagna elettorale della Lega contro il Partito Democratico (storicamente al governo nella Regione Emilia Romagna). Sembra che il riferimento ai rom sia funzionale ancora una volta a costruire arbitrariamente due gruppi sociali in contrapposizione, rappresentati come se la tutela dei diritti degli uni impedisse la tutela dei diritti degli altri. Nelle parole di Salvini i rom, oltre a essere criminalizzati e deumanizzati ancora una volta come persone incapaci di educare o prendersi cura dei loro bambini ("realtà in cui si educano i bambini di un anno al furto"), vengono contrapposti arbitrariamente a "genitori italiani" in difficoltà contro cui i servizi sociali sarebbero "implacabili". Al di là delle intenzionalità politiche del momento, non manca anche in questo caso l'incitazione ad azioni di razzismo istituzionale particolarmente gravi ("ogni volta che vado in un campo rom mi chiedo perché non ci sia un tribunale di minori che vada a salvare quei bambini"), resi se possibile ancora più

gravi dal peso del ruolo politico di chi pronuncia l'istigazione all'odio: un Ministro della nostra Repubblica.

La produzione dell'antiziganismo nei discorsi dei politici

Le dichiarazioni appena commentate sono state presentate seguendo un ordine cronologico e non di rilevanza: si tratta in tutti i casi di dichiarazioni che hanno provocato in noi prima di tutto indignazione. Ci siamo tuttavia costantemente sforzate di andare oltre alla nostra indignazione per cercare di capire e per condividere con altri il nostro sforzo di comprensione di come sia possibile produrre questi discorsi d'odio.

Innanzitutto tutte le dichiarazioni hanno in comune il fatto di basarsi sulla classica meccanica razzista: l'esistenza di un rapporto sociale asimmetrico su cui si installa l'enfatizzazione di differenze (anche solo ipotizzate) a favore dell'accusatore in posizione di potere e a danno della vittima in posizione di subalternità, al fine di giustificare i propri privilegi o la propria aggressione[34]. La costruzione arbitraria di una contrapposizione tra un "noi" e un "loro". I componenti del "noi" e del "loro" possono essere ridefiniti di volta in volta a seconda dei contesti e delle contingenti intenzionalità politiche, tuttavia quelli che vengono sottoposti a processi di razzializzazione vengono costantemente associati a caratteristiche negative e i loro diritti vengono sistematicamente presentati come alternativi a quelli del gruppo identificato come "noi". La definizione delle caratteristiche negative del "loro", nel caso particolare in cui questo gruppo coincide con i rom e i sinti, si avvale di un repertorio di stereotipi ben sedimentati storicamente che vengono ripescati e riattivati dai politici in modo flessibile a seconda delle esigenze pragmatiche del momento. Queste ultime di solito consistono nell'attribuire le colpe di una situazione di disagio sociale al gruppo razzializzato che ne diviene il perfetto capro espiatorio.

Questi meccanismi di base appartengono all'antiziganismo come ad altri razzismi contemporanei, tuttavia nella nostra ricerca abbiamo cercato di individuare delle caratteristiche peculiari di questa forma di razzismo. Finora gli studi sul linguaggio dell'antiziganismo sono stati realizzati soprattutto tramite gli strumenti metodologici dell'analisi del discorso e dell'analisi multimodale delle narrazioni. Si tratta di studi che hanno avviato un'analisi dettagliata su più livelli della costruzione del linguaggio antizingaro: scandagliandone lessico, costruzioni grammaticali e testuali, strategie retoriche e argomentative, mettendo a confronto tutto ciò con l'apparato di immagini o di elementi non verbali che accompagnano i testi, ma anche collegando tutto ciò alle complesse realtà geo-politiche in cui vengono prodotti. Si tratta di analisi incentrate sul carattere performativo del linguaggio, che cercano di capire "cosa si fa" con le parole, non solo quello che con le parole "si dice". Disponiamo al momento di lavori molto interessanti che vanno in questa direzione, tanto per il contesto italiano che in altri contesti europei[35]. In sintesi, quello che emerge da questi lavori è la

[34] Cfr. la definizione ormai classica di razzismo di Memmi del 1972, ripresa nelle Dichiarazioni dell'Unesco e citata in diversi testi recenti di riflessione sui razzismi contemporanei, ma qui ripresa da Castellano (2017: 209): «La valorizzazione generalizzata e definitiva di differenze reali o immaginarie a favore dell'accusatore e a danno della vittima, al fine di giustificare i propri privilegi o la propria aggressione».

[35] Per il contesto italiano ci limitiamo a citare i lavori di analisi del discorso di analisi multimodale di Catalano (2011, 2012, 2014, 2018); i report di NAGA 2013 e Associazione 21 Luglio 2013a; i lavori sul lessico del razzismo democratico di Faso 2008 e Faloppa 2011. Per altri contesti europei citiamo a titolo esemplificativo i

rilevanza e la ridondanza di alcuni processi di categorizzazione dei rom e dei sinti che si riproducono continuamente attraverso particolari usi del linguaggio: si tratta fondamentalmente di processi di razzializzazione (biologici e differenzialisti), processi di essenzializzazione, di criminalizzazione e di colpevolizzazione delle vittime. Il nostro lavoro, di cui in questo articolo abbiamo presentato solo una parte, è stato quello di cercare di descrivere in modo più dettagliato le diverse forme con cui questi processi di categorizzazione si cristallizzano nel linguaggio razzista. Abbiamo cercato di mettere in luce "come vengono pensati" i rom e i sinti e come questi modi di pensare si trasformino in linguaggio, prima ancora che questo linguaggio produca performativamente degli effetti. Quello che è emerso dal nostro lavoro è la forte complessità dell'antiziganismo contemporaneo, caratterizzato sempre da una combinazione variamente articolata di molteplici processi di categorizzazione. Nell'analisi qualitativa di discorsi antizingari che abbiamo condotto finora sull'intero corpus di dati raccolti nelle nostre ricerche (Pontrandolfo, Rizzin 2020), tra i processi di razzializzazione più diffusi abbiamo individuato processi di omogeneizzazione, culturalizzazione, esotizzazione, etnicizzazione, de-nazionalizzazione, naturalizzazione delle differenze culturali e razzizzazione sulla base di differenze biologiche a cui vengono sottoposti rom e sinti; tra i processi di deumanizzazione esplicita abbiamo rilevato processi di animalizzazione, reificazione, demonizzazione; tra quelli di deumanizzazione sottile, invece, la negazione di caratteristiche considerate solamente umane, ma anche processi di patologizzazione, primitivizzazione, infantilizzazione dei rom e dei sinti. A tutto ciò si combinano regolarmente anche se in modo estremamente variabile processi di criminalizzazione e di colpevolizzazione delle vittime che contribuiscono a rendere il quadro non lineare né di immediata lettura e decodificazione. Nel presente articolo, commentando e analizzando alcuni discorsi d'odio contro rom e sinti prodotti da politici italiani abbiamo riscontrato la diffusione di alcuni di questi processi di categorizzazione. Il nostro intento non era tanto quello di fornire esempi esaustivi delle forme di categorizzazione antizingare, quanto quello di sottolinearne la complessità dovuta principalmente alla costante sovrapposizione e combinazione di diversi processi cognitivi nella produzione di discorsi antizingari. La peculiarità dell'antiziganismo contemporaneo, così come la ragione della sua opacità cognitiva, sta a nostro avviso proprio nella sua complessità, che lo rende più difficile da decodificare.

Contrastare l'antiziganismo

Il nostro sistematico sforzo di analisi e la nostra altrettanto sistematica comunicazione pubblica sull'suo del linguaggio d'odio contro rom e sinti costituisce la principale modalità, come ricercatrici e come formatrici, di contribuire alla lotta all'antiziganismo.

In maniera particolare Eva Rizzin, ma anche Stefania Pontrandolfo, Leonardo Piasere e gli altri collaboratori del CREAa, negli scorsi anni hanno presentato pubblicamente alcuni dei risultati delle ricerche in corso, tramite numerose comunicazioni orali, in diversi contesti pubblici, su tutto il territorio nazionale: presso università, scuole,

lavori di Tileagă 2005, Cretu 2014, Breazu e Machin 2018 per la Romania; di Richardson 2014, Richardson e O'Neill 2012 per il Regno Unito; di Erjavec 2001 per la Slovenia; di Vidra, Fox 2014, Messing e Bernáth 2017 per l'Ungheria; di End 2017 per la Germania; tutti gli articoli inclusi nel recente e molto interessante numero monografico della rivista *Identities* a cura di Tremlett, Messing, Kóczé 2017.

enti di formazione, ordini professionali, associazioni. Questa esperienza continuativa di relazione col territorio ci ha ulteriormente convinto come gruppo di ricerca dell'opportunità di pubblicare le nostre presentazioni, al fine di sensibilizzare il più possibile l'opinione pubblica sull'urgenza di una riflessione collettiva sugli effetti disastrosi dell'antiziganismo. Tuttavia spesso l'impressione è quella, in una certa misura sempre frustrante, di produrre gocce di consapevolezza nel mare dell'antiziganismo dilagante. Il problema, a cui abbiamo solo accennato all'inizio di questo articolo, è quello dell'asimmetrica distribuzione dell'accesso al discorso pubblico. Tramite i media siamo costantemente informati su tutto quello che dicono i politici, i rappresentanti istituzionali, i giornalisti, il clero, i rappresentanti della società civile, la cosiddetta "gente comune", ma in rarissimi casi abbiamo l'opportunità di ascoltare le voci dei rom, e quando capita è ancora una volta per discriminarli e deumanizzarli. Uno degli effetti più gravi dell'antiziganismo è innanzitutto l'esclusione dei rom e dei sinti dalla parola pubblica. Sino a quando esisterà questo squilibrio difficilmente si riuscirà a contrastare in modo efficace l'antiziganismo. Ma proprio per questo, in chiusura di questo articolo, vogliamo segnalare, senza alcuna pretesa di esaustività e solo a titolo esemplificativo, alcuni tentativi da parte dei rom e dei sinti italiani, a nostro avviso rilevanti, di reagire proprio cercando di produrre significati, contenuti e immagini capaci di invertire o mettere in discussione le rappresentazioni egemoniche. Innanzitutto vogliamo segnalare il lavoro quotidiano di comunicazione e formazione condotto da giovani intellettuali e attivisti rom, tra cui la stessa Eva Rizzin. Una nuova generazione di giovani rom e sinti sta cercando in molti modi diversi di inserirsi nel dibattito pubblico: innanzitutto formandosi politicamente (cfr. per esempio il “Seminario di formazione per sviluppare le risposte dei giovani contro l’antiziganismo e i discorsi di odio in Italia” organizzato dal Dipartimento Gioventù del Consiglio d’Europa nell’ambito del progetto Roma Youth Action Plan, in partenariato con l’Ufficio Nazionale Anti discriminazioni Razziali (UNAR) in quanto National Roma Contact Point (NRCP) per la Strategia Nazionale dei Rom, Sinti e Caminanti in Italia, e con l’associazione Romá ONLUS[36]); poi formando e informando (cfr. per esempio la partecipazione di intellettuali e attivisti rom e sinti come docenti nei corsi di formazione organizzati per l'Ordine dei giornalisti della Regione Toscana e l'Ordine dei giornalisti della Regione Veneto[37]**;** o al corso di formazione per studenti di giornalismo, operatori del settore e attivisti rom e sinti : “Ma perchè tanto Odio. Informazione, media e antiziganismo in Italia”, organizzato dall’Ufficio Nazionale Anti discriminazioni Razziali (UNAR), Formez (PA) e Ordine Nazionale dei Giornalisti[38]; o il lavoro capillare di molti attivisti rom e sinti di informazione nelle scuole di ogni ordine e grado sul genocidio dei rom durante la seconda guerra mondiale per il giorno della memoria); infine producendo e cercando di far circolare il più possibile contenuti mediatici originali (cfr. per esempio le esperienze di partecipazioni a trasmissioni televisive di mainstream a livello nazionale come *Striscia la notizia* [39] del *Movimento*

[36] Roma, 26-30 novembre 2019, https://rm.coe.int/call-for-participants-it-training-workshop-on-developing-responces-to-/16808e99ca (ultima consultazione: 21-01-2020).

[37] Le formazioni dal titolo "Luoghi comuni e discriminazione. “La questione rom”. La carta di Roma e la deontologia" sono state organizzate da Domenico Guarino (giornalista e consigliere dell'Ordine dei Giornalisti della Toscana), Luca Bravi (Università degli Studi di Firenze) ed Eva Rizzin nel 2019.

[38] Roma 27-29 novembre 2019, cfr. l'interessante video di sintesi al link: https://www.youtube.com/watch?v=1XQ-qJ4fqjY (ultima consultazione: 21-01-2020).

[39] https://www.striscialanotizia.mediaset.it/video/zingari-in-incognito_63463.shtml

Kethane [40]; o esperienze locali di produzione di trasmissioni radiofoniche come "Parlarsi per crescere" in onda su Radio Ciroma 105.7 Cosenza[41]).

Ascoltare le voci di questi giovani attivisti rom, guardali quando parlano in pubblico è stata ed è per noi l'esperienza più interessante di questi ultimi anni: hanno molte cose da dirci e la loro testimonianza e il loro lavoro quotidiano potrebbe portare col tempo importanti effetti trasformativi.

Bibliografia

Agoni, M. 2018. «Politiche locali per rom e sinti a Milano», in *Politiche locali per rom e sinti in Italia*. Pontrandolfo, S. (a cura di). Roma. CISU: 55-118.

Amnesty International Italia 2018. *Conta fino a 10. Barometro dell'odio in campagna elettorale*. https://www.amnesty.it/barometro-odio/ (ultima consultazione: 18-01-2020).

Amnesty International Italia 2019. *Il barometro dell'odio. Elezioni europee 2019* .https://www.amnesty.it/cosa-facciamo/elezioni-europee/ (ultima consultazione: 18-01-2020).

Arrigoni, P., Vitale, T. 2008. Quale legalità? Rom e gagi a confronto. *Aggiornamenti Sociali*. 59 (3): 182-194.

Asséo, H. 1994. *Les Tsiganes. Une destinée européenne*. Paris. Gallimard.

Associazione 21 luglio 2013a. Antiziganismo 2.0. *Rapporto Osservatorio 21 luglio (2012-2013)* . https://www.21luglio.org/2018/wp-content/uploads/2019/06/Antiziganismo-2-0_def_edizione-web.pdf (ultima consultazione: 18-01-2020).

Associazione 21 Luglio 2013b. *Mia madre era rom. Le adozioni dei minori rom in emergenza abitativa nella Regione Lazio (2006 - 2012)* . https://www.21luglio.org/2018/wp-content/uploads/2019/07/Rapporto-Mia-madre-era-rom_Associazione-21-luglio.pdf (ultima consultazione: 19-01-2020).

Breazu, P., Machin, D. 2018. A critical multimodal analysis of the Romanian press coverage of camp evictions and deportations of the Roma migrants from France. *Discourse & Communication*, 12 (4): 1-18.

Breazu, P., Machin, D. 2019. Racism toward the Roma through the affordances of Facebook: bonding, laughter and spite, *Discourse & Society*, 30 (4): 1-19.

Castellano, V. 2014. «Razzismi», in *Antropologia e migrazioni*. Riccio, B. (a cura di). Roma. Cisu: 209-220.

Catalano, T. 2011. *Xeno-Racism and Discursive Construction of" Us" Vs." Them": Cosa Nostra, Wall Street, and Immigrants*. PhD thesis. University of Arizona. http://arizona.openrepository.com/arizona/bitstream/10150/145423/1/azu_etd_11550_

sip1_m.pdf (ultima consultazione: 06-03-2020).

Catalano, T. 2012. The Denaturalization of Romanies in Italy: How Language and Image Work together. *The International Journal of the Image*, 2 (4): 159-171.

[40] https://www.kethane.it/
[41] https://www.facebook.com/Parlarsi-per-crescere-248384242729070

Catalano, T. 2014. The Roma and Wall Street/CEOs: linguistic construction of identity in US and Canadian crime reports. *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 38 (2): 133–156.

Catalano, T. 2018. The use of *Zingari*/*Nomadi*/*Rom* in Italian crime discourse. *Nomadic Peoples*, 22 (1): 123-142.

Ceschi, C. 2019. *Rom e sinti nei siti di informazione online durante la campagna elettorale per le elezioni del 4 marzo 2018*. Tesi di laurea. Università degli Studi di Verona.

Cousin, G., Pontrandolfo, S. 2018. «Sull'uso politico dei rom in campagna elettorale. Una ricerca sul web», in *Politiche locali per rom e sinti in Italia*. Pontrandolfo, S. (a cura di). Roma. CISU: 243-265.

Cretu, G. 2014. Roma minority in Romania and its media representation. *Sfera Politicii*, 22 (4-5): 112–120.

D'Isola, I., Canavese, E., Porro, S., Piasere, F., Sullam, M., Baldoni, G., Piasere, L. 2019. *Quando arrivarono al mare*. Roma. CISU.

End, M. 2017. Subtle images of antigypsyism. An analysis of the visual perception of "Roma", *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 24 (6): 668-683.

Erjavec, K. 2001. Media representation of the discrimination against the Roma in Eastern Europe: The case of Slovenia. *Discourse & Society*, 12 (6): 699–727.

Eurobarometer 2019. *Special Eurobarometer 493 – Wave EB91.4 – Kantar. Annex. Discrimination in the European Union Roma. Fieldwork May 2019*. European Commission, https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinionmobile/index.cfm/survey/getsurveydetail/instruments/special/surveyky/2251 (ultima consultazione: 17-01-2020).

Faloppa, F. 2011. *Razzisti a parole (per tacer dei fatti)*. Roma - Bari. Laterza.

Faso, G. 2008. *Lessico del razzismo democratico. Le parole che escludono*. Roma. DeriveApprodi.

FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) 2018. *A persisting concern: anti-Gypsyism as a barrier to Roma inclusion*. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-anti-gypsyism-barrier-roma-inclusion_en.pdf

(ultima consultazione: 07-01-2020)

Guadagnucci, L. 2010. *Parole sporche. Clandestini, nomadi, vu cumprà: il razzismo nei media e dentro di noi*. Milano. Altra Economia.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., Roberts, B. 1978. *Policing the Crisis*: *Mugging*, *the State and Law and Order*. London. Macmillan.

Hannerz, U. 1998. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*. Bologna. Il Mulino.

Maneri, M. 2009. «I media e la guerra alle migrazioni»,in *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Palidda, S. (a cura di), Milano, Agenzia X: 66-87.

Meneghini, A.M., Fattori, F. 2016. «Distinzioni e sovrapposizioni tra romeni, rom e rom romeni: un'indagine psicosociale», in *Italia Romaní. Le migrazioni dei rom romeni in Italia. Vol. VI*, Pontrandolfo, S., Piasere L. (a cura di). Roma, CISU: 81-108.

Messing, V., Bernáth, G. 2017. Disempowered by the media: causes and consequences of the lack of media voice of Roma communities, *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 24 (6): 650-667.

Miscioscia, S. 2017. *Chiuse fuori. Storie di devianza e discriminazioni delle donne rom in Italia, fuori e dentro il carcere*. Tesi di Dottorato. Università La Sapienza di Roma.

Musolff, A. 2014a. From Social to Biological Parasites and Back. The Conceptual Career of a Metaphor. *Contributions to the History of Concepts*, 9 (2): 18-32.

Musolff, A. 2014b. Metaphorical *parasites* and "parasitic" metaphors. Semantic exchanges between political and scientific vocabularies. *Journal of Language and Politics*, 13 (2): 218-233.

NAGA (Associazione Volontaria di Assistenza Socio-Sanitaria e per i Diritti di Cittadini Stranieri, Rom e Sinti) 2013. *Se dico rom… Indagine sulla rappresentazione dei cittadini rom e sinti nella stampa italiana*.

https://naga.it/wp-content/uploads/2018/09/2013_SeDicoRom_HI_.pdf

(ultima consultazione: 05-01-2020)

Nicolae, V. 2006. *Towards a definition of Anti-Gypsyism*. http://ergonetwork.org/wp-content/uploads/2019/01/Valeriu-Nicholae_towards-a-definition-of-antigypsyism.pdf

(ultima consultazione: 09-01-2020)

Peano, G. 2013. *Bambini Rom Alunni Rom. Un'etnografia della scuola*. Roma. CISU.

Petersoo, P. 2007. What does "we" mean? National deixis in the media. *Journal of Language and Politics*, 6 (3): 419-436.

Pew Research Centre 2014. *A Fragile Rebound for EU Image on Eve of European Parliament Eletions*. https://www.pewresearch.org/global/2014/05/12/a-fragile-rebound-for-eu-image-on-eve-of-european-parliament-elections/ (ultima consultazione: 09-01-2020)

Piasere, L. 2004. *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari-Roma. Laterza.

Piasere, L. 2012. *Scenari dell'Antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Firenze. Seid.

Piasere, L. 2015. *L'antiziganismo*. Macerata. Quodlibet.

Pontrandolfo, S. (a cura di) 2018. *Politiche locali per rom e sinti in Italia*. Roma. CISU.

Pontrandolfo, S., Rizzin, E. 2020 (in stampa). *Antiziganismo in Italia (1990 – 2019). La produzione dell'odio verso rom e sinti nei discorsi politici e nelle rappresentazioni mediatiche dell'Italia contemporanea*. Roma. CISU.

Pontrandolfo, S., Solimene, M. (eds.) 2018a. Gypsies, Nomads, Roma. Categorisation processes of Roma and Sinti in Italy. *Nomadic Peoples*, 22 (1): 10-176.

Pontrandolfo, S., Solimene, M. 2018b. Gypsies, Nomads, Roma. Categorisation processes of Roma and Sinti in Italy. Introduction. *Nomadic Peoples*, 22 (1): 10-26.

Richardson, J. 2014. Roma in the news: An examination of media and political discourse and what needs to change. *People, Place & Policy*, 8 (1): 51-64.

Richardson, J., O'Neill, R. 2012. «'Stamp on the camps': the social construction of Gypsies and Travellers in media and political debate», in *Gypsies and Travellers: Empowerment and Inclusion in British Society*, Richardson, J., O'Neill, R. (eds.). Bristol. Policy Press: 169-186.

Rivera, A. 2009. *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*. Bari. Dedalo.

Rivera, A. 2012. Il razzismo: continuità e metamorfosi, *ANUAC*, 1 (1): 1-6.

Rizzin, E. 2018. «Gli amministratori locali italiani e i rom romeni: rappresentazioni e stereotipi», in *Politiche locali per rom e sinti in Italia*, Pontrandolfo, S. (a cura di). Roma. CISU: 211-242.

Saletti Salza, C. 2010. *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985-2005)*. Roma. CISU.

Saletti Salza, C. 2014. *Famiglie amputate. Le adozioni dei minori del punto di vista dei rom*. Roma. CISU.

Solla, G., Piasere, L. (a cura di) 2018. *I filosofi e gli zingari*. Canterano (RM). Aracne.

Stewart M., Williams, P. (dir.) 2011. *Des Tsiganes en Europe*. Paris. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Tileagă, C. 2005. Accounting for extreme prejudice and legitimating blame in talk about the Romanies. *Discourse & Society*,16 (5): 603-624.

Tosi Cambini, S. 2012. Antiziganismo: strumenti interpretativi e fenomenologia contemporanea, *ANUAC*, 1 (1): 17-23.

Tosi Cambini, S. 2015. *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*. Roma. CISU.

Tremlett, A., Messing, V., Kóczé, A. (eds.) 2017. Romaphobia and the media: mechanisms of power and the politics of representations. *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 24 (6): 641-768.

van Baar, H. 2014. «The Emergence of a Reasonable Anti-Gypsyism in Europe», in *When Stereotype Meets Prejudice: Antiziganism in European Societies*, Agarin, T. (ed.).Stuttgart. Ibidem: 27-44.

Vidra, Z., Fox, J. 2014. Mainstreaming of Racist Anti-Roma Discourses in the Media in Hungary. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 12 (4): 437-455.

Volpato, C. 2012. La negazione dell'umanità: i percorsi della deumanizzazione.*Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 3 (1): 96-109.

Volpato, C. 2017. *Deumanizzazione: come si legittima la violenza*. Bari-Roma. Laterza.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Words in progress contro l'odio

Pratiche artistiche ed espressivo-corporee dentro e fuori la scuola

Laura Pomari,
Caracol APS, Associazione tra artisti Ciridì
Vaninka Riccardi,
Caracol APS, Associazione tra artisti Ciridì
Roberta Villa,
Caracol APS, Associazione tra artisti Ciridì

Abstract. We present a project of intervention in a conflictual situation at a kindergarten, due to a different educational model of the teachers and the migrant families. The methodology arises from the mix between theatre and anthropology practice: the team are composed of two theatrical operators, a cultural anthropologist and a psychomotricist; the professional experience involve artistic and expressive-body practices as social change agents. The project is structured through different action within and for the school and then open up to the territory; particularly *I Racconti in Lingua Madre* for the families and the training *Sentire e Comprendere* for teachers. The action against hate promotes change and development as a part of the educating community through the purpose to build a self-learning school. The result of the project is a bridge of relationships between school and families, working on the sense of belonging to a common social fabric.

Keywords. Teatro sociale e di comunità; pedagogia psicomotoria; scuola; lingua madre; formazione insegnanti.

Premessa

Nel 2014 il Comune di Magenta emette un avviso pubblico per realizzare un intervento che possa affrontare una situazione complessa di conflitto, creatasi in una delle scuole dell'infanzia della città. L'utenza della scuola negli ultimi anni è variata molto: la presenza di famiglie con trascorso migratorio è cresciuta notevolmente e le situazioni di incomprensione tra il corpo docente e i fruitori della struttura educativa hanno cominciato a manifestarsi frequentemente. L'associazione tra artisti Ciridì, un'organizzazione che da 18 anni lavora sul territorio in ambito socio-culturale utilizzando gli strumenti del

Teatro Sociale e di Comunità, vince il bando e viene incaricata dal Comune di Magenta di realizzare il progetto "Seconda generazione. Identità in evoluzione". Il progetto viene strutturato attraverso diverse azioni dentro e per la scuola, per poi aprirsi al territorio magentino. La programmazione territoriale trova una continuità negli anni seguenti, fino al 2019, grazie al finanziamento della Fondazione Ticino Olona Onlus.

Il progetto sistemico è stato pensato attraverso alcune azioni rivolte a diversi target di beneficiari. Le azioni hanno trovato il loro punto di intersezione nell'obiettivo comune di facilitare l'incontro tra docenti e famiglie, lavorando da una parte con le famiglie, dall'altra con gli insegnanti e gli operatori dell'educazione, creando eventi inclusivi e partecipati aperti a tutta la cittadinanza.

Il pensiero che sostiene gli interventi nasce dall'incontro tra prassi teatrale e prassi antropologica. Siamo un'équipe composta da due operatrici teatrali, un'antropologa culturale e psicomotricista; la nostra esperienza professionale si è strutturata nelle pratiche artistiche ed espressivo-corporee come agenti di cambiamento sociale.

Lavorando in contesti sociali multiculturali, all'interno di progetti finalizzati alla riduzione delle povertà educative[1] o alla valorizzazione delle risorse sommerse di individui e comunità nelle periferie milanesi, ci rendiamo conto quanto sia sempre più indispensabile un costante dialogo tra gli strumenti operativi delle nostre metodologie, la nostra "cassetta degli attrezzi", e i riferimenti teorici che inquadrano, sostengono, avvalorano quegli stessi strumenti.

Per la progettazione e la conduzione degli interventi in campo educativo e formativo ci misuriamo costantemente con l'uso delle parole, con il corpo delle stesse, con la qualità del loro suono, con la prosodia, il tono, con la loro percezione e l'esperienza emotiva innescata. Le parole da una parte strutturano il pensiero alla base del nostro approccio e dall'altra sono contemporaneamente veicolo e sostanza per la co-costruzione di significati condivisi all'interno dei gruppi di lavoro, siano essi gruppi di équipe, di formazione, di laboratorio.

L'antropologia ha prestato molta attenzione al tema dell'esperienza: se per l'antropologo ha senso cogliere e comprendere l'altro, attraverso l'osservazione partecipante, stando dentro il contesto interessato, ma avendo allo stesso tempo uno sguardo anche esterno, allora può essere interessante un approfondimento sul senso e sulla consapevolezza del proprio essere presenza e corpo tra gli altri, dell'essere individuo agente, seppure nell'immobilità o nel silenzio. Inoltre, se si immagina di potersi avvicinare alla comprensione dell'altro nelle diverse sfaccettature, ancor di più avrebbe senso per l'antropologo misurarsi con la propria consapevolezza espressivo-corporea, considerando non solo la sfera razionale, ma anche i sentimenti, i desideri per lo più veicolati da linguaggi non verbali, o dalla qualità, dal colore delle parole, oltre che al loro significato.

Victor Turner (1993) fu promotore di un'antropologia che potesse attivare una sperimentazione in prima persona di modalità altre e diverse di esperire il mondo; è in questa dimensione che la nostra riflessione quotidiana si muove. Ci relazioniamo con

[1] La povertà educativa è una povertà che nessuno vede, nessuno denuncia, ma che agisce sulla capacità di ciascun ragazzo di scoprirsi e coltivare le proprie inclinazioni e il proprio talento. Le conseguenze sono nell'apprendimento dei ragazzi e nel rischio quindi di entrare nel circolo vizioso della povertà (www.savethechildren.it; consultato il 15/5/2020).

culture diverse: famiglie con trascorso migratorio provenienti da altrove, culture bambine (Simonicca 2011:17), differenti culture dell'educazione dei collegi docenti; come équipe diamo grande valore agli elementi non verbali, in prima battuta per comprendere l'alterità con cui ci stiamo misurando, in un secondo momento per costruire un intervento trasformativo che metta in campo linguaggi, se non immediatamente accessibili a tutti, sicuramente molto intuitivi e che attivino dimensioni di piacere e coinvolgimento: in questo senso parliamo di interventi che abbiano la finalità di includere sé e gli altri nelle diverse dimensioni della società attuale.

Tra le varie azioni condotte tra il 2015 e il 2019 che l'associazione tra artisti Ciridì ha strutturato nel Comune di Magenta per promuovere l'incontro e la condivisione interculturale, intendiamo approfondire due interventi che riteniamo di particolare interesse in quanto esemplificativi rispetto alla modalità di intervento: il laboratorio *I Racconti in Lingua Madre* e il percorso di formazione per insegnanti *Sentire e Comprendere*.

Figura 1. Sguardi condivisi verso un obiettivo: insegnanti e mamme della scuola durante un'azione festiva (foto di Micaela Radi).

Contesto

Il contesto di riferimento è quello della città di Magenta, provincia Sud Ovest di Milano. In particolare il progetto di partenza è "Seconda generazione. Identità in evoluzione" che nel 2014 ha vinto il bando biennale emanato dal Comune. I soggetti coinvolti insieme all'amministrazione comunale sono: una scuola dell'infanzia cittadina, frequentata da un numero elevato di bambini immigrati e l'associazione tra artisti Ciridì, in qualità di ente che mette a disposizione gli esperti che intervengono sul campo, utilizzando strumenti e sguardi antropologici e teatrali.

La città di Magenta presenta un contesto sociale multiculturale con famiglie migranti inserite da diversi anni nel tessuto cittadino e altri nuclei arrivati da poco. Le famiglie e i bambini a cui facciamo riferimento provengono da entrambe le situazioni. Le nazionalità di provenienza sono: Europa orientale, Africa settentrionale e subsahariana. La scuola

coinvolta vede un'elevata presenza di bambini immigrati perché si trova in un'area della città con numerose case affittate da famiglie straniere, funzionali per gli spostamenti.

La condizione di partenza, esplicitata dall'amministrazione nel bando, è quella di affrontare il conflitto culturale, emerso e cristallizzatosi nel tempo, tra insegnanti della scuola dell'infanzia e le famiglie. In particolare le insegnanti hanno a che fare con le madri, che non lavorano e non guidano e portano a piedi i figli a scuola.

Il progetto parte nel 2014 con azioni mirate a raccogliere gli effettivi bisogni per dare poi il via ad interventi finalizzati; viene quindi programmato un primo incontro con tutte le insegnanti della scuola ed il dirigente scolastico, e un altro incontro con i genitori interessati.

La situazione che si presenta indica un'incomunicabilità tra le parti, dovuta a pregiudizi e alla scarsa conoscenza delle reciproche realtà e dei modelli culturali: le insegnanti fanno presente una scarsa offerta formativa in grado di fornire strumenti pratici per affrontare un quadro relazionale che chiama in causa modelli educativi non occidentali. Dall'altra parte le famiglie, le madri, lamentano una solitudine concreta rispetto alla conoscenza di altre mamme, per condividere momenti di racconto quotidiano della gestione familiare e dell'accudimento dei figli. Il dato interessante è che questi bisogni sono condivisi sia dalle madri italiane che da quelle immigrate.

Nel 2015 partono le azioni del progetto che si svolgono all'interno della scuola e negli spazi pubblici messi a disposizione dal Comune:

- Laboratori interculturali, rivolti a tutti i bambini della scuola dell'infanzia;
- Laboratori su *I Giochi del Mondo*, rivolti a genitori e bambini della scuola dell'infanzia;
- Feste ed eventi con creazione di eventi condivisi con la cittadinanza, co-progettati con insegnanti e famiglie;
- *Diverso da me? Riconoscersi nella differenza con l'altro*, percorsi di pedagogia interculturale con incontri di formazione rivolti a genitori, insegnanti e cittadini interessati;
- *Sentire e Comprendere*, incontri di formazione rivolti agli insegnanti;
- Laboratorio Racconti in Lingua Madre per i genitori dei bambini della scuola d'infanzia.

Nel 2016 finisce il finanziamento pubblico stanziato e non viene emesso un nuovo bando.

Dal 2017 ad oggi il progetto prosegue solo con l'azione del laboratorio *I Racconti in Lingua Madre* attraverso il finanziamento di bandi territoriali (emessi da Fondazione Ticino Olona Onlus) su progetti interculturali. Il focus originario è incentrato sulla scuola. Secondo la nostra visione, la scuola è lo spazio pubblico per eccellenza, dove vediamo manifestarsi la complessità culturale in atto oggi. La scuola è un luogo versatile, integrato nella città, in cui bambine e bambini, ragazze e ragazzi provano a vivere insieme, ma si mescolano anche con gli adulti: insegnanti, educatori, famiglie. È un luogo che può

incorporare occasioni e semi del conflitto, ma dovrebbe essere soprattutto luogo di cittadinanza viva, di cittadinanza praticata. Nella scuola si sperimentano, in un ambito che dovrebbe essere protetto, quelle che sono le differenze e i conflitti socio-culturali attivi "all'esterno", sul territorio.

La scuola può essere dunque un luogo prezioso, per i bambini, i ragazzi e per le loro famiglie. Il progetto individua come uno dei target le seconde generazioni e a noi piace definire seconde generazioni, però, anche i figli di genitori italiani che si trovano a vivere in un contesto multiculturale.

Delle varie azioni progettuali riportiamo qui il percorso di formazione per insegnanti *Sentire e Comprendere* e il laboratorio per le famiglie *Racconti in Lingua Madre*, scelte in quanto risultano essere il nodo problematico emerso dall'analisi dei bisogni: è infatti nelle relazioni tra famiglie e insegnanti che si manifestano un atteggiamento e un linguaggio con reiterati elementi di conflitto.

Aspetti teorici sulla metodologia di intervento

Illustriamo di seguito i presupposti metodologici di intervento nelle due azioni che raccontiamo. Per lavorare sul tema del conflitto e dell'odio, utilizziamo i nostri specifici strumenti espressivo-corporei. Com'è possibile costruire interventi trasformativi?

Victor Turner sostiene che non tutte le esperienze siano trasformative; l'esperienza della quotidianità è estremamente fugace perché sia sempre possibile comunicare i derivati consci di ogni esperienza (Turner 1993: 78). Un'esperienza è trasformativa nel momento in cui è associata alla *performance:* è possibile cioè risperimentare codici passati attraverso la loro messa in scena (un rituale, una festa, il teatro). L'aspetto performativo e simbolico è dunque al centro dell'esperienza trasformativa per il gruppo.

Partendo da questo presupposto, i nostri interventi si costruiscono attraverso un processo: in una prima fase cerchiamo di comprendere il gruppo con cui lavoriamo, attiviamo un'osservazione partecipante all'interno della proposta già strutturata da noi operatori: può essere un *setting* psicomotorio adeguato alle fasi evolutive di gruppi di bambini, adolescenti, adulti oppure uno stimolo per scegliere un tema su cui lavorare con gli strumenti del Teatro Sociale e di Comunità, o un *brainstorming* del collegio docenti per pensare le specificità dei temi per la formazione.

Seppure si tratti di proposte già strutturate all'interno dei rituali programmati (apertura/chiusura; circolarità della condivisione; strutturazione di spazi e tempi), lasciano un elevato margine di spontaneità nell'espressione di sé e del gruppo all'interno dei limiti del *setting* predisposto dall'operatore: in questo modo è possibile per noi operatori osservare e cominciare a comprendere le dinamiche del gruppo e le singole peculiarità in un contesto de-limitato e protetto.

Una volta osservato il gruppo sia all'interno (siamo pur sempre operatori che lavorano con il gruppo e che con il gruppo hanno un contratto ben preciso), sia con uno sguardo esterno, cercando di cogliere le risorse sommerse, le fragilità e le dinamiche costruttive/distruttive, progettiamo l'intervento con gli strumenti propri delle nostre professionalità. Se lo sguardo antropologico ci sostiene nel comprendere l'alterità e così facendo struttura e legittima teoricamente gli interventi operativi, gli strumenti ed i

linguaggi del Teatro Sociale e di Comunità e della pedagogia psicomotoria ci supportano per arrivare a quel momento performativo e trasformativo di cui parla Turner. Questa visione transdisciplinare determina la peculiarità di un approccio olistico al contesto in cui andiamo ad operare. In particolare, seguendo un approccio antropologico, il Teatro Sociale acquisisce una prospettiva che riconosce la dignità culturale e la piena umanità della persona, quale che sia la sua identità o condizione sociale, offrendo un metodo concreto affinchè la stessa possa «riacquisire ed esercitare una responsabilità culturale entro processi che consolidino i legami sociali e promuovano un'esperienza comunitaria aperta e inclusiva» (Innocenti Malini 2011: 84). In linea con parte della ricerca teatrale del XX° secolo, in particolare con la visione grotowskiana[2], questo metodo persegue la ricerca di un teatro necessario per l'essere umano per trovare la sua essenza originaria, al di là di ogni sovrastruttura. Il teatro è innanzitutto incontro: tra un io ed il suo corpo, un io ed un tu, un io ed un gruppo, un noi ed un voi, un io reale ed un personaggio, un noi ed un testo, un io ed uno spazio, un io e diverse identità (Innocenti Malini 2011: 83-89).

L'esperienza teatrale ha anche un valore didattico e pedagogico. Il teatro diventa strumento per la scoperta di sé stessi e del mondo, come mezzo di comunicazione con gli altri.

L'azione teatrale diventa qualcosa di estremamente serio, un "fare sul serio" contrapposto al "far finta", e lo spettacolo rappresenta il vero momento di apertura e comunicazione con la comunità e il territorio: non solo per divertire, o per sbalordire, o semplicemente per intrattenere, ma per coinvolgere tutti nell'azione, nella responsabilità comune e dare vita a uno scambio culturale in cui gli attori (che siano bambini, ragazzi, adulti) non entrino come pretesto, ma come protagonisti[3].

Il modello a cui facciamo riferimento è quello del laboratorio di Teatro Sociale, un'esperienza a sostegno del benessere, un'occasione di socializzazione, di divertimento e sviluppo della creatività (Riccardi 2011: 16-36). Il teatro diventa un'esperienza a più dimensioni: nella scuola ad esempio gli operatori lavorano a stretto contatto con gli insegnanti e si mettono al servizio dei bambini, per consegnare loro le tecniche che conoscono, per animare un nuovo tipo di azione teatrale che non sia solo proposta di spettacolo, ma trasformazione della vita quotidiana della scuola stessa.

Un teatro inteso come forma di libera espressione e di comunicazione, dove la rappresentazione diventa un fatto sociale: entrare nel sociale per incidere nella società in cui stiamo vivendo (Baronti 2006: 231-243). Il Teatro Sociale è teatro della partecipazione: i diretti protagonisti sono anche attori, che acquisiscono funzioni attorali, autorali, registiche e che aiutano a sviluppare *life skills* da reinvestire nelle relazioni cittadine, al di fuori del contesto scolastico.

Il gruppo viene reso autore della propria storia, del proprio racconto, dal processo stesso messo in atto dal Teatro Sociale, che autorizza i partecipanti e li rende autorevoli a raccontare in maniera consapevole quella storia a qualcun altro. La scena non è solo su un palco, ma anche negli spazi non propriamente teatrali, in piazza, nella città, nelle esperienze sempre nuove della quotidianità (Villa 2011: 71-77).

---

[2] A tal riguardo si veda Grotowski, J. 1968. *Towards a Poor Theatre.* Holstebro. Odin Teatrets Forlag. Trad. it. *Per un teatro povero.* 1970. Roma. Bulzoni.

[3] Per una descrizione approfondita si veda Rodari, G. 2006. *Scuola, teatro, società,* in Rodari, G. 2006. *Il mio teatro.* Corazzano (Pisa). Titivillus Edizioni.

Se il Teatro Sociale e di Comunità si configura come un processo che può portare ad esperienze performative e trasformative nei termini di cui parla Turner, la pedagogia psicomotoria e il suo sguardo peculiare sulla complessità dell'individuo considerato nell'organicità mente-corpo-ambiente è un altro approccio che valorizza l'essere in presenza consapevole dell'operatore, del ricercatore e di ogni individuo che costituisce il gruppo con cui si lavora. Come ha sottolineato Thomas Csordas «il corpo non è solo un oggetto di studio, ma anche il soggetto per eccellenza della conoscenza e quindi della produzione culturale» (cit. in Fabietti 2011: 197); l'antropologo insiste sul concetto di *incorporazione* e sulla possibilità per il soggetto di essere corpo nel mondo che produce conoscenza, superando i dualismi mente/corpo, soggetto/ambiente che fondano la tradizione del pensiero occidentale. Andrea Canevaro, pedagogista di fama internazionale (cit. in Formenti 2012: 19-26), a proposito della psicomotricità ha dichiarato:

> Vorrei poter immaginare l'accompagnamento di un'educazione psicomotoria che cresce e che aiuti anche a sviluppare dei comportamenti sociali e professionali; che permetta alle persone non solo di avere un'autoreferenzialità, che nell'età infantile può anche andare bene, ma di sapere andare oltre, sostenendo lo sviluppo dell'identità sociale dei ragazzi.

L'intervento psicomotorio ha un approccio particolare, in cui il gioco e il corpo in azione assumono importanza rilevante. Le emozioni e i vissuti attualizzati durante il gioco spontaneo vengono poi rielaborati attraverso il decentramento e la simbolizzazione dell'esperienza[4]. Lo psicomotricista in ambito educativo e preventivo è il professionista che manipola un *setting* specifico, costituito di materiali destrutturati quali moduli di gommapiuma, teli, corde, palle, affinché il bambino e il gruppo vivano l'emozione nel gioco spontaneo e simbolizzino il vissuto tramite diversi livelli di rappresentazione. In un incontro di psicomotricità viene privilegiato il diritto al proprio ritmo e al tempo del vuoto, viene valorizzata l'invenzione improbabile e l'esperienza fuori dagli schemi, grande importanza assume la condivisione, ma anche l'esperienza in solitaria e controcorrente, al centro ci sono desiderio e piacere del corpo in movimento.

Lo psicomotricista sviluppa un'osservazione attenta al linguaggio non verbale e all'azione e ha, inoltre, una specifica formazione personale intorno al suo vissuto per poter mettere il proprio corpo a disposizione nella prospettiva dell'evoluzione del gioco degli individui e dei gruppi. La figura dello psicomotricista nel contesto scolastico viene richiesta per il suo sguardo puntuale sull'evoluzione delle persone attraverso l'espressione e il linguaggio non verbale, e assume un ruolo sempre più rilevante intorno alla formazione dei docenti.

Azioni

Inserendoci nel quadro generale sopra descritto, riteniamo interessante proporre due tra i nostri interventi: il percorso di formazione *Sentire e Comprendere*, rivolto agli insegnanti e il laboratorio *Racconti in Lingua Madre*, indirizzato alle famiglie.

[4] Nel paragrafo 4.1. Percorso di formazione per docenti Sentire e Comprendere, verrà trattato il processo che porta dall'esperienza corporea alla sua rappresentazione attraverso il decentramento, approfondendo una pratica di formazione psicomotoria con un gruppo di docenti.

Figura 2. Insegnanti durante un vissuto psicomotorio (foto di Micaela Radi).

Percorso di formazione per docenti *Sentire e Comprendere*

Il percorso di formazione *Sentire e Comprendere* è rivolto al collegio docenti della scuola dell'infanzia di Magenta direttamente coinvolta nel progetto e si è interamente tenuto in un'aula vuota della struttura, riprogettata, in seguito alla formazione, come spazio psicomotorio dedicato ai bambini (Pomari 2019: 337-350).

Sono previsti 5 incontri da 3 ore ciascuno; in ogni incontro viene proposta una diversa attività laboratoriale a mediazione corporea che abbia al centro uno dei seguenti temi: il gioco per l'evoluzione del singolo e del gruppo, l'osservazione del singolo e del gruppo, il corpo di bambini e docenti nella cornice spazio-temporale della scuola.

Durante i primi incontri conoscitivi emerge subito una situazione molto conflittuale all'interno del gruppo docenti, affiancata ad un generalizzato senso di malessere generato dalla mancanza di strumenti e di supporto per fronteggiare situazioni sempre più complesse dell'utenza scolastica, con una tendenza a riversare le colpe dell'inadeguatezza sulle famiglie, in gran parte immigrate. La difficile relazione tra corpo docente e utenza è dovuta principalmente alla presenza di molte lingue differenti, di metodi di cura culturalmente distanti e di situazioni di povertà economica e socio-culturale.

Inoltre, il progetto viene inizialmente accolto tiepidamente dal collegio docenti ed una certa diffidenza viene mostrata verso gli esperti incaricati di condurre il percorso formativo.

Riportiamo le parole di una delle insegnanti durante uno dei primi incontri:

> Credo che voi esperti siate stati chiamati qui per prendere le parti di tutte quelle famiglie che non si interessano alla scuola. Cosa ci dovete far capire? Che hanno le loro buone ragioni per non interessarsi? Faccio questo lavoro da molti anni, ho sempre lavorato così, ho la mia esperienza ed è sempre bastata, ma se una famiglia non ne vuole sapere è una partita persa.

Inutile investire (Intervento di un'insegnante di scuola dell'infanzia raccolta dalle autrici a Magenta (MI) nel novembre 2015)[5].

Il gruppo di lavoro si presenta in parte diffidente ed in parte trincerato dietro la certezza professionale pluriennale. Pensiamo che prima di iniziare a ragionare con i docenti sul confronto intorno a metodi educativi altri, prendendo in carico le difficoltà tra scuola e utenza, sia necessario lavorare sull'alleanza tra gruppo e formatore e sulle relazioni all'interno del collegio docenti. Decidiamo dunque di proporre da subito esperienze a mediazione corporea, per promuovere una dimensione di benessere per il singolo e per il gruppo.

Nello specifico, la struttura di ogni proposta di vissuto corporeo prevede quattro fasi:

1. Un rituale di inizio dedicato alla presentazione verbale dell'esperienza corporea del giorno al gruppo; qui viene sempre sottolineata la possibilità per ciascuno di parteciparvi assecondando i propri bisogni, limiti e potenzialità psicomotorie.

2. L'esperienza corporea con fase iniziale e sviluppo.

3. Il decentramento per passare dall'azione alla rappresentazione: una fase dedicata alla rappresentazione individuale dell'esperienza corporea attraverso l'uso di differenti linguaggi non verbali (disegno, pittura, manipolazione, scrittura…).

4. Dal corpo alla parola: attraverso la verbalizzazione finale in gruppo, i partecipanti sono invitati a condividere la loro esperienza di vissuto corporeo (cosa sento, cosa penso). Durante questa fase il conduttore valuta di volta in volta quali feedback rimandare al gruppo in relazione alle possibili ricadute su un piano professionale.

Fondamentale in questi contesti è la disponibilità del formatore a rischiare, a mettersi in gioco insieme al gruppo. Il conduttore del percorso, per essere preso in considerazione, deve da una parte essere base sicura per l'esperienza corporea del gruppo, cioè deve guidare e osservare attraverso un occhio esterno, dall'altra deve essere parte di quanto accade, deve essere nello spazio-tempo investito emotivamente da tutti e ciascuno, deve partecipare attivamente a quanto emerge, che siano manifestazioni di divertimento, di aggressività, di gioia, di rabbia. All'interno della cornice del gioco corporeo tutto questo è concesso, contenuto e legittimato dal formatore, che non ha solo la facoltà di parlare ma anche di agire, mettendo se stesso a disposizione del gruppo.

Emblematico è un incontro in cui viene proposta un'esperienza corporea, partendo dal ricordo, materiale o immateriale, del proprio gioco d'infanzia. La conduzione vocale del formatore, affiancata dalla manipolazione personale dell'oggetto, porta ogni insegnante all'esperienza del proprio ricordo. Sempre attraverso la conduzione, il ricordo si trasforma in azione condivisa che si manifesta spontaneamente in giochi con i teli, giochi con la voce, giochi centrati sull'aggressività come interazione sociale esistente, riconosciuta e, finalmente, in quel momento del "far finta", legittimata e contenuta all'interno del gruppo. Dopo le prime resistenze, inevitabilmente il gruppo si lascia coinvolgere dal riso condiviso. È emblematico il momento in cui la PO[6], che quotidianamente ha il ruolo di

[5] Gli interventi degli insegnanti riportati sono stati trascritti durante gli incontri di formazione da una operatrice sempre presente durante il percorso con funzione di osservazione del lavoro e documentazione. La documentazione degli incontri è avvenuta tramite raccolta di immagini e video e trascrizione degli interventi. La presenza dell'operatrice e la sua funzione sono state condivise con i docenti all'inizio del percorso.

[6] Posizione Organizzativa: ha il ruolo di coordinare il collegio docenti nella scuola dell'infanzia.

garante organizzativo dell'istituto ed è spesso bersaglio delle proiezioni di malessere da parte degli operatori dell'educazione, si trovi, per gioco, a farsi cullare in un telo come un bambino piccolo da alcune insegnanti. Attraverso l'esperienza condivisa basata sul gioco è possibile vivere il ribaltamento dei ruoli e condividere un'emozione di piacere attraverso il corpo. Durante l'incontro è riconoscibile il percorso che dal proprio ricordo porta all'azione e all'emozione condivisa, per poi arrivare alla simbolizzazione attraverso la rappresentazione e la parola. Il valore di questo approccio emerge pienamente nella condivisione finale di parole piene, corpose, cariche di vissuto proprio e condiviso, grazie ad un percorso attraversato da diversi livelli di rappresentazione (ricordo, azione, emozione, simbolo, parola).

Nelle parole di una delle docenti presenti:

> Devo dire che oggi sono stata bene. Non ho mai fatto esperienze di questo tipo, né in formazione a scuola, ma neanche fuori. Non mi aspettavo che avremmo fatto cose di questo tipo, invece mi sono rilassata ascoltando la voce che mi accompagnava e mi spiegava cosa fare. Ho riso con le altre ed è la prima volta che ho pensato a me dentro la scuola. Io credo che noi insegnanti dovremmo sentirci bene a scuola, dovremmo pensare al nostro benessere, per fare star bene gli altri (Intervento di un'insegnante di scuola dell'infanzia raccolta dalle autrici a Magenta (MI) nel novembre 2015).

I vissuti corporei proposti durante i primi incontri permettono di ripristinare risorse assopite, di riattivare uno sguardo stra-ordinario sulle colleghe che mira a rimettere in attività una relazione sul piano emotivo/sensoriale, piuttosto che a reiterare l'uso di un linguaggio verbale ormai ripetitivo, cristallizzato e inadatto a veicolare un cambiamento. Il laboratorio corporeo diventa un campo neutro in cui le difese di ciascuno si abbassano: è possibile in un secondo momento cominciare a ragionare sul linguaggio, a capire come le parole possano costruire una relazione con i bambini e con le famiglie, come possano essere accoglienti o respingenti, essere contenitori vuoti, o avere un corpo vibrante che tocchi le corde emotive dell'altro, non solo per il loro significato, ma per come vengono pronunciate.

Il passaggio attraverso il proprio vissuto psicomotorio e la sua condivisione a livello verbale, permette al gruppo di aprirsi con maggiore disponibilità alla sensibilizzazione intorno al tema, ad esempio, del contatto corporeo in approcci educativi altri.

Per affrontare il tema, la formatrice propone un vissuto corporeo sul tono muscolare e il contatto corpo a corpo. Il tono è il primo canale di comunicazione tra il bambino e la mamma, la prima modalità di risposta all'ambiente. Sul fondo tonico del bambino nasce e si sviluppa il dialogo tonico con la mamma: la prima modalità di comunicazione su cui si costruiscono e si stratificano i successivi canali comunicativi; per questo è importante acquisire consapevolezza sulla propria comunicazione tonica come strumento nella relazione educativa.

Durante la proposta corporea, viene posta prima attenzione al proprio tono, poi alla relazione tra il proprio tono e gli oggetti (un oggetto interessante per questo tipo di esperienze è il telo in lycra), poi alla relazione tra il proprio tono e quello dell'altro, per tornare poi su di sé e per sentire se vi sono trasformazioni. Il tono regola anche la voce. Durante questo vissuto corporeo viene comunque sperimentata maggiormente la sfera non-verbale, usando la voce come "gesto sonoro", attraverso il respiro, il volume, ma non usando la parola. La successiva verbalizzazione intorno all'esperienza parte da una

riflessione sul proprio sentire il contatto corporeo con l'altro, accogliendo manifestazioni di piacere o di disagio, per poi arrivare ad una sensibilizzazione sull'importanza del tatto e del contatto con i bambini. Nelle parole di un'insegnante:

> A me ha dato molto fastidio essere toccata, manipolata in questo gioco. Ho sentito un tocco troppo morbido per me, mentre io mi muovo velocemente e sono molto più tesa. Non mi sentivo contenuta dai movimenti della mia compagna, dal suo ritmo, ero quasi innervosita. Ho sentito questo e ho pensato che se fossi stato un bambino e avessi avuto questa sensazione, non avrei avuto le parole per dirlo (Intervento di un'insegnante di scuola dell'infanzia raccolta dalle autrici a Magenta (MI) nel novembre 2015).

Questa esperienza permette alle insegnanti di mettersi in ascolto dell'altro utilizzando un piano comunicativo alternativo, un registro che non sono abituate a considerare e che rimette in discussione la rappresentazione di sé e dell'altro. Arrivati a questo punto in cui il livello di fiducia e di ascolto tra gruppo e conduttore è stabile e si è un po' aperta la disponibilità all'ascolto di diverse modalità di sentire e intendere il contatto corporeo, riteniamo opportuno introdurre alcuni argomenti promossi, tra gli altri, dalla pedagogista Graziella Favaro (2009).

Aver esperito un proprio rapportarsi con il contatto corporeo stimola il ragionamento su altre pratiche culturali che prevedono una relazione tra madre e bambino ad alto contatto corporeo. Il modello occidentale che tende a privilegiare il livello vocale e ludico anche nelle interazioni precoci e la comunicazione attraverso lo sguardo, non sempre si sposa con modalità di interazione che privilegiano il corpo a corpo, che si manifesta, ad esempio, nell'uso della fascia per molte ore al giorno per le mamme subsahariane o nell'allattamento dei bambini anche fino ai due anni per le mamme cingalesi o marocchine.

Favaro esplicita come per le donne immigrate casalinghe o lavoratrici, dover pensare ed elaborare un progetto di cura per il figlio sia una conseguenza della migrazione, che implica introdurre elementi di frattura rispetto alle modalità educative già conosciute e sperimentate nel paese d'origine. Il problema da comprendere qui non è tanto quale sia il modello educativo più funzionale, quanto piuttosto comprendere che l'abbandono improvviso delle cure materne legate alla propria provenienza culturale e spesso criticate dai servizi e dagli operatori educativo-sanitari in Italia, può provocare nelle madri immigrate un impoverimento del *maternage* perché le nuove pratiche del paese di arrivo non sono state apprese e soprattutto interiorizzate.

La questione è dibattuta a lungo durante la condivisione in cerchio. Alcune docenti, partendo dal proprio sentire rispetto alla questione del contatto corporeo, cercano poi di portare il discorso verso altri modi di sentire il contatto, arrivando a concludere che, evidentemente, la percezione del contatto corporeo di ogni bambino dipende anche dal *maternage* e dalla qualità del contatto offerto dalla madre. Questioni che non possono esimersi da una riflessione su pratiche culturali e approcci educativi differenti.

Non si può dire che venti ore di formazione possano portare a modifiche radicali nell'approccio del corpo docente verso l'utenza della scuola, si può dire però che, lavorando sul proprio sentire, è possibile per alcune di esse cominciare ad avvicinarsi al sentire dell'altro e a considerare che possano esistere moltissimi modi di intendere le questioni educative e di cura, tra cui il *maternage.*

È nel *maternage* e nel dialogo tonico tra *caregiver*-bambino che si struttura la prima capacità di comunicare ed è a partire da questa relazione che la lingua madre assume

grande importanza. Luigi Anolli (Anolli, Legrenzi 2001) sottolinea come il neonato preferisca le ninne nanne cantate nella lingua madre rispetto ad altre cantate in lingue diverse: questo fenomeno viene chiamato continuità trans-natale e avvalorerebbe i risultati di molte ricerche che dimostrano come il feto, a partire dalla ventesima settimana sia in grado di sentire i rumori esterni.

Alla lingua madre abbiamo pensato di dedicare una delle azioni del progetto "Seconda generazione. Identità in evoluzione": nel paragrafo successivo verranno esposte le pratiche che ci siamo immaginate per valorizzarne l'importanza nei contesti educativi di cui ci occupiamo.

Laboratorio I Racconti in Lingua Madre

Figura 3. In scena. Il gruppo del laboratorio dei Racconti in Lingua Madre presentato dall'operatrice teatrale durante una festa aperta alla città (foto di Micaela Radi)

Tra gli interventi rivolti agli adulti coinvolti nel percorso educativo, per i genitori e, in particolare, per le mamme, viene progettato uno specifico laboratorio di condivisione e narrazione di storie.

Le mamme vengono intercettate tramite una *call* nella bacheca della scuola tradotta nelle diverse lingue presenti nell'istituto, in cui si chiede la disponibilità dei genitori a partecipare a un laboratorio di narrazione per raccogliere storie, filastrocche e canti nella lingua d'origine da riportare e raccontare ai bambini della scuola. Si auspica così di creare uno spazio in cui possa avvenire l'incontro tra genitori di diversa provenienza, che si aprirà negli anni successivi anche a nonni, educatori, cittadini interessati, che siano disponibili a condividere esperienze narrative appartenenti alla loro terra d'origine e che diventino a loro volta veicolo di diffusione di una buona pratica.

Alla *call* rispondono alcune madri e si crea un gruppo che si incontra la mattina, una volta ogni 15 giorni, in uno spazio messo a disposizione dal Comune. Le mamme sono una decina e la loro origine è disparata: Italia, Senegal, Somalia, Marocco, Algeria, Albania.

Nel concreto dell'azione entra in campo il modello narrativo: alla narrazione è riconosciuto un aspetto affettivo (aiuta l'identificazione e il racconto di sé), cognitivo

(sviluppa la capacità di cogliere le relazioni), sociale (crea condivisione di esperienze e riferimenti).

La narrazione è valorizzata nella lingua madre di appartenenza, esplicitando l'importanza sociale dei suoni e della cultura d'origine e incoraggiando le mamme a utilizzarla con i loro figli nel contesto quotidiano, affidando alla scuola l'insegnamento della lingua italiana L2, e aiutando a comprendere la grande importanza del bilinguismo per i bambini.

Come afferma Antonella Sorace (2011: 1, 6):

> La ricerca recente sul cervello bilingue ha contribuito non solo a sfatare i pregiudizi negativi sul bilinguismo, ma anche a dimostrare che lo sviluppo bilingue nei bambini comporta molto di più della conoscenza di due lingue: in aggiunta a benefici ben noti, come l'accesso a due culture, la maggiore tolleranza verso le altre culture, e gli indubbi futuri vantaggi sul mercato del lavoro, il bilinguismo conferisce benefici molto meno conosciuti, ma forse anche più importanti, sul modo di pensare e agire in diverse situazioni. (…)
>
> L'esperienza di gestire due lingue fin dall'infanzia si riflette in una serie di effetti positivi in ambiti sia linguistici che non linguistici. Uno di questi effetti è una maggiore conoscenza spontanea della struttura del linguaggio. I bambini bilingui 'notano' intuitivamente la struttura e il funzionamento delle lingue.

Alcune mamme raccontano spesso di figli che si rifiutano ad esempio di parlare in arabo, affermando il loro "essere italiani", e di quanto questo sia fonte di preoccupazione rispetto alle aspettative di una perfetta integrazione sociale e linguistica dei bambini, ma anche di dolore e timore di perdita di una radice culturale e linguistica.

Le madri immigrate si trovano nella situazione complessa di dover interiorizzare comportamenti e pratiche della società di accoglienza, ma nello stesso tempo di voler trasmettere appartenenze, legami e memorie famigliari ai nuovi nati. Quando l'operatore educativo si approccia a bambini e famiglie non italiane nel contesto scolastico, deve considerare questi elementi tanto quanto fornire strumenti linguistici appropriati[7].

Crediamo di riconoscere in questa azione un'occasione preziosa per aiutare a sradicare pregiudizi e false credenze, soprattutto perché il *setting* di lavoro è un contesto inclusivo, in cui ogni partecipante si trova a rapportarsi alla pari, mettendo in campo risorse e competenze personali. Il gruppo, guidato dall'operatrice teatrale, che si pone come facilitatore sia per le dinamiche che per le tecniche, si conosce e riconosce a partire dal ruolo comune di madre e per l'appartenenza alla medesima comunità scolastica; le mamme vengono inizialmente sollecitate da input della conduzione, che chiede ad esempio di ricordare e portare fiabe tradizionali, oppure filastrocche che insegnano le parti del corpo, oppure favole di animali.

L'operatrice teatrale si pone come mediatore, mettendo in evidenza i tratti comuni delle storie, la similitudine delle filastrocche, sollecitando a trovare fiabe con la stessa radice narrativa nelle varie culture, ma anche spingendo a dare valore alla diversità e alla peculiarità di ogni tradizione.Si crea inizialmente una situazione curiosa, quasi un rovesciamento delle competenze, in cui le mamme italiane non sentono e non comprendono il loro valore aggiunto all'esperienza.

[7] Per approfondire si veda Moro, M.R. 1998. *Psychothèrapie transculturelle des enfants de migrants.* Paris. Dunod.

> Loro hanno tantissime storie e canti e filastrocche. Io non conosco nulla. Non ho niente da portare di particolare, niente di interessante (Testimonianza di una mamma italiana raccolta dalle autrici a Magenta (MI) nel febbraio 2015).

Lo sforzo della conduzione è quello di far comprendere il valore della storia di ogni individuo, fino ad autorizzare ogni partecipante a portare anche ciò che viene ritenuto scontato e banale.

Nel proporre un'azione di questo tipo sentiamo infatti anche il rischio del generarsi di un "pregiudizio al contrario" (come avvenuto ad esempio in fase iniziale con le insegnanti), in cui le persone coinvolte possono travisare l'intenzione della conduzione e interpretare la proposta come un progetto che privilegi le esperienze migratorie a discapito di altre, arrivando, a lungo andare, ad avvalorare paure ancestrali di perdita dell'identità e delle radici, cavalcate da certe subculture che alimentano l'odio.

Siamo convinte che l'educazione interculturale sia una prospettiva, un atteggiamento, un approccio che valorizza la relazione, il dialogo e l'inclusione. Possiamo addirittura affermare che per fare intercultura non sia necessaria la presenza di famiglie con esperienza migratoria e, anche quando ci sono, occorre fare attenzione nel considerare i cosiddetti "stranieri" unicamente come immigrati, altrimenti il rischio è di renderli solamente ostaggio delle loro origini. L'educazione interculturale è per tutti e va coltivata in ogni momento.

La conduzione cerca quindi di puntare l'attenzione sui ricordi, anche coinvolgendosi in prima persona, sull'esperienza di ognuna legata all'infanzia, sulle filastrocche imparate dalle nonne e dalle mamme, o durante la scuola, fino a scoprire che alcune mamme addirittura inventano fiabe e rituali originali per aiutare i figli ad attraversare nodi fondamentali della crescita, come il bagnetto, la cena, il momento della nanna.Una volta passato il concetto che ognuna di loro è legittimata ad esprimere la propria storia, che sia di migrazione o più radicata in un contesto, e la propria individualità, tutte le mamme cominciano a partecipare in maniera attiva per condividere materiali. Questa spinta apre ad un gioco che diventa sempre più coinvolgente, in cui le partecipanti fanno quasi a gara a chi trova i particolari più divertenti, le canzoni più suggestive, i girotondi con i gesti più buffi. Ognuna si sente coinvolta, utilizzando la lingua madre e anche rispolverando i dialetti di origine (ad esempio del Nord e del Sud Italia).

Si crea piano piano un contesto realmente condiviso, a partire dalle pratiche sonore, musicali e gestuali proprie delle tecniche di narrazione, che porta ad un aumento della fiducia interpersonale e della confidenza: le donne si raccontano storie personali, condividono le difficoltà della maternità, si sostengono su questioni legate alla scuola dei figli, alcune cominciano a darsi una mano concreta rispetto ad esempio al ritiro dei figli a scuola e creano occasioni di incontro anche al di fuori del laboratorio.

Quando il gruppo comprende che ogni storia individuale interviene per costruire la storia comune, è pronto per rielaborare i materiali, attraverso gli strumenti della narrazione e del teatro, in una messa in scena di racconti drammatizzati e filastrocche in lingua, che vengono poi tradotte in italiano, così da poter essere presentate a tutti i bambini della scuola. Vengono organizzati dei momenti speciali per le diverse sezioni della scuola dell'infanzia in biblioteca (nel 2015) e direttamente a scuola (nel 2016).

La lingua madre e la mamma che racconta vengono legittimate in questa fase dalla stessa istituzione scuola a trasmettere conoscenza e così la madre (assieme alla sua lingua di

origine) diventa una persona speciale, portatrice di un valore che la assurge al ruolo di conduttrice della lezione, facilitata dall'operatrice teatrale, pur mantenendo sempre un margine di protagonismo e autonomia.

In quel contesto la madre non è più solo la mamma del bambino tal dei tali e la lingua madre non è solo quella che viene trasmessa in casa, ma diventa una lingua legittimata ad essere trasmessa all'interno della scuola, al pari di altre lingue, che vengono studiate fin dalla prima infanzia, come ad esempio l'inglese. La lingua madre, qualunque sia la sua appartenenza, diventa oggetto di interesse nel contesto scolastico per gli adulti e per i bambini, non solo per i figli della madri coinvolte, ma per tutti i bambini frequentanti la scuola.La mamma diventa, in questo contesto educativo, quella che detiene il sapere della lingua madre e quindi della parola; che può raccontare e può tradurre e quindi far capire. Ai propri figli e ad altri bambini.

I racconti vengono inoltre presentati in momenti aperti ai genitori (festa della scuola) e alla cittadinanza (festa della donna), rendendo ancor più significativo, a livello di riconoscimento sociale cittadino, il sapere portato dalle mamme.

Tra il 2017 e il 2019 il progetto prosegue fuori dalla scuola attraverso il finanziamento di bandi territoriali (Fondazione Ticino Olona Onlus) su progetti interculturali.

A partire dal 2017 lo spazio di incontro diventa un luogo di proprietà del Comune di Magenta (una villa antica ristrutturata), ma in gestione ad alcune associazioni, che collaborano ad un progetto dal titolo "La Casa delle Culture", di cui l'associazione tra artisti Ciridì è capofila.

In quell'anno nello spazio condiviso dalle associazioni viene realizzato un evento festivo aperto alla città organizzato da Ciridì, in cui sono presenti anche i *Racconti in Lingua Madre*. L'evento riscuote successo, tanto che si replica nell'anno successivo (2018), e in quell'occasione le mamme coinvolte, oltre a raccontare, cantare e performare, cucinano anche piatti delle loro tradizione. Durante questo evento è presente anche un rappresentante dell'amministrazione comunale, che si dimostra colpito dal lavoro svolto dal laboratorio in questi anni.

Nel 2018 viene coinvolta un'altra scuola dell'infanzia di Magenta, le cui insegnanti, attraverso un contatto con le operatrici teatrali, si dimostrano interessate a ospitare le raccontatrici in lingua madre in un momento di spettacolo dedicato ai bambini. Il gruppo del laboratorio viene considerato per la prima volta come una vera e propria "compagnia teatrale", che può essere chiamata per un'azione culturale e di intrattenimento rivolta agli alunni di una scuola, al pari di altre offerte che durante l'anno vengono valutate dalle insegnanti stesse. Questa azione legittima ancora di più il riconoscimento delle lingue diverse e la valorizzazione della differenza culturale come fondamento di un processo educativo, sociale e di crescita dei bambini.

La collaborazione prosegue anche nel 2019, con uno spettacolo di narrazione offerto ai bambini alla fine dell'anno scolastico. Nell'anno 2018-19 il progetto viene scelto per la promozione delle azioni Fondazione Ticino Olona Onlus tramite video[8]. Il gruppo sostiene tre momenti di apertura al pubblico: oltre a quello di giugno nella

[8] Cento secondi di comunità, a cura di The Doc Village Festival: https://www.youtube.com/watch?v=wMcKpkGhCn0&fbclid=IwAR0etqknuge9PPHCzCG-12vkktO2opGLx-fQiq4AcJYxpfOIiM3WiKYupFA (consultato il 15/5/2020).

scuola dell'infanzia, è tra i protagonisti del Festival del Solstizio, grande manifestazione promossa da diverse associazioni (tra cui Ciridì) insieme al Comune di Magenta, con uno spazio dedicato ai racconti; e poi a settembre si ritaglia uno spazio all'interno della Festa della Famiglia organizzata dal Comune di Magenta: la presenza del gruppo dei *Racconti in Lingua Madre* apre lo sguardo anche alla realtà delle famiglie con trascorso migratorio esistenti sul territorio magentino, e lo fa per la prima volta in un evento istituzionale organizzato direttamente dal Comune (che nel frattempo ha cambiato colore politico, rispetto al periodo iniziale del bando interculturale). Volente o nolente questa ultima situazione legittima la lingua madre come azione culturale di valore per il territorio.

Negli anni le mamme partecipanti sono naturalmente cambiate: il gruppo focus, che proviene dall'esperienza dei primi due anni, ha contattato a sua volta diverse donne di origine egiziana e marocchina, oltre che somala, italiana, spagnola, albanese. Nel corso del tempo si è definito il rituale dell'incontro: ci si vede intorno alle 9 del mattino e si fa colazione (Festa di Ramadan permettendo). Solitamente è chi organizza che offre caffè, tè e dolci, ma è capitato che le partecipanti portassero cibi cucinati da loro da condividere e in quel caso il racconto parte dal nome del piatto, dagli ingredienti utilizzati per la ricetta, dall'occasione per cui di solito viene cucinato; questo spesso apre aneddoti che, a loro volta, ne fanno scaturire altri, di diverse partecipanti al gruppo.

Ci sono spesso anche i bambini più piccoli, per cui si allestisce uno spazio apposito con fogli e colori. I bambini vengono accuditi a turno dalle diverse donne presenti e non solo dalla madre biologica.

La condivisione passa attraverso il rituale del caffè o del tè e diventa condivisione del vissuto tra donne e madri: spesso le problematiche sono le stesse (la scuola, i figli, i mariti), ma può comportare ad esempio l'aiuto a leggere un appuntamento dal ginecologo, una ricetta medica che non si è certi di aver compreso bene. Da lì si passa a parlare di argomenti più sociali, che hanno a che fare con l'accoglienza del diverso, le differenze tra le religioni, le opinioni su eventi di cronaca. A seconda della confidenza si riesce ad andare a fondo o meno su alcuni nodi delicati.

Essendoci molte donne di cultura araba, spesso nascono domande sull'utilizzo del velo o su pregiudizi che permeano la cultura occidentale nei confronti della religione islamica. È capitato che alcune mamme raccontassero la loro scelta di portare o meno il velo, il rapporto con il marito, fino alla condivisioni di momenti di grande intimità, come una danza che una donna ci ha mostrato, togliendosi il velo, che ha lasciato l'intero gruppo a bocca aperta, o un canto per la festa della mamma che ha fatto commuovere una delle partecipanti che aveva appena perso la madre in Egitto e che ha subito creato empatia e condivisione di racconti legati a lutti familiari.

Quindi si arriva al nucleo del laboratorio: la condivisione di storie e filastrocche nella lingua madre.

Di solito l'operatrice teatrale dà un tema: storie di animali, storie che raccontano della scuola, miti di creazione, ecc. Chi condivide con il gruppo lo fa nella sua lingua madre, quindi, ad esempio, nel caso di una mamma egiziana, la storia viene letta e raccontata in arabo e poi viene tradotta in italiano dalla stessa mamma che l'ha proposta o da un'altra partecipante che comprende bene sia arabo che italiano. Oppure se è la mamma di Madrid a proporre una canzone a ballo, sarà subito mostrata e cantata in spagnolo, coinvolgendo le partecipanti nell'azione e poi tradotta da lei. Finora non è stato necessario prevedere

la presenza di un mediatore linguistico. C'è una mediazione condivisa nel gruppo anche per le traduzioni. Alle 10.30 circa il gruppo si saluta e ogni partecipante torna alle sue occupazioni quotidiane (chi va a fare la spesa, chi torna a casa, chi entra in ufficio).

Nel corso degli anni siamo sempre arrivati al momento produttivo, in cui si è pensato di portar fuori i materiali condivisi, in modo che potessero essere messi a disposizione di un pubblico, in particolare il pubblico speciale dei bambini a scuola (e non più solo i propri figli, come i primi anni).

È stato interessante osservare come questo obiettivo abbia dato tenuta alle donne più motivate, che si sono trovate a veicolare le proprie storie in lingua madre attraverso il corpo, la voce, usata anche in modo espressivo e teatrale (es. voci degli animali, canto, suoni e rumori). Prepararsi e poi entrare in un contesto didattico, nell'ambiente dell'insegnamento per eccellenza, trovarsi dall'altra parte della cattedra, a insegnare a bambini e maestre, ha portato a un senso di soddisfazione molto forte. Sempre più, inoltre, le mamme coinvolte esplicitano la necessità di questo laboratorio come spazio per se stesse, per riconoscersi un tempo speciale come donne, per condividere, per ritrovarsi in un ambiente accogliente e inclusivo in cui ci si incontri e ci si comprenda. La presenza non è sempre numerosa, ma chi c'è si attiva continuamente per creare partecipazione, forte di un senso di appartenenza a un progetto che può contribuire a disinnescare pregiudizi e a dare risposte pacifiche a una società che spesso sembra fare dell'odio il suo cavallo di battaglia.

Figura 4. La canzone della mamma. Gruppo di donne cantano e raccontano una storia egiziana, coadiuvate anche dai figli, durante una festa aperta alla città. (foto di Micaela Radi).

Figura 5. Comunità. Girotondo proposto dalle mamme che coinvolge tutti i presenti durante una festa aperta alla città (foto di Micaela Radi).

Conclusioni

Quello che ha costruito il progetto è stato un ponte di relazioni tra scuola e famiglie.

Il lavoro di contrasto all'odio passa attraverso la macro finalità di costruire una scuola che impara da se stessa, promuove il cambiamento e lo sviluppo e si sente parte della comunità educante. Dalla scuola siamo usciti sul territorio cittadino per sperimentare *setting* diversi dall'ambiente scolastico e per aprire gli interventi ad altri partecipanti (siano essi genitori o insegnanti) anche di altre realtà scolastiche. Questa apertura ha dato respiro alle problematiche, ponendo lo sguardo su orizzonti più ampi: il nostro conflitto non è solo nostro, ma si verifica anche in altre situazioni vicine a noi. Confrontarsi e formarsi in ambito più allargato ha permesso di ritornare a ciò che è stato il punto di partenza, la scuola, con un atteggiamento più propositivo.

Il gruppo del laboratorio dei *Racconti in Lingua Madre*, stimolato dalla conduzione, si attiva, per rappresentare il piccolo spettacolo in un'altra scuola dell'infanzia di Magenta, presentandosi e legittimandosi come attrici che agiscono un sapere interculturale.

> Etimologicamente l'attore (actor) è colui che agisce. La funzione attorale implica la capacità di dare spazio alla possibilità di essere autore di un gesto. Essa è l'abilità alla messa in gioco del singolo e della relazione con gli altri, l'allenamento a un gesto che diventa azione comunicativa (Riccardi, 2011: 20).

A loro volta le insegnanti della scuola richiedono ogni anno la presenza del gruppo di mamme.È stato inoltre possibile organizzare eventi e feste co-progettati da insegnanti e famiglie, dove queste ultime si sono mostrate parte attiva nella realizzazione. Il vissuto rituale del laboratorio, il proprio vissuto personale, è diventato azione attraverso il teatro e il racconto e ha prodotto un pensiero da condividere, attraverso parole di incontro e di condivisione, e ha disinnescato pregiudizi che avrebbero portato a manifestazioni di odio.

Questo ci fa capire che l'approccio transdisciplinare, messo a punto per innescare dinamiche di cambiamento partendo dalla scuola e aprendosi al territorio, sta rispondendo ai suoi intenti.

Uno dei ruoli della performance è di creare rotture all'interno di dinamiche routinarie cristallizzate.

> Nessuna società è priva di qualche forma di meta-commento, espressione illuminante di Geertz per indicare «una storia che un gruppo racconta a se stesso su stesso» o, nel caso del teatro, un dramma che una società rappresenta su se stessa: non solo una lettura della propria esperienza, ma una nuova rappresentazione interpretativa della medesima (Turner, 1982: 136)

Nel nostro intervento quotidiano non trattiamo *performance* che mettano in scena una società che legge e reinterpreta se stessa, ma attraverso la proposta laboratoriale trattiamo particolari gruppi con particolari rappresentazioni di sé, che necessitano dell'opportunità di spazi e tempi dove "mettersi in scena", e contemporaneamente riguardarsi dall'esterno, facendo da attori e spettatori di se stessi, e ripensarsi. «Forse non dovremmo limitarci a leggere e commentare i materiali etnografici, ma rappresentarli (ivi: 163)», sulla scia di questo pensiero riteniamo che non basti confrontarsi dialogando sulle mancanze pedagogiche e i conflitti interni alla scuola, ma sia necessario "performare" quelle stesse mancanze attraverso il gioco, il teatro; per costruire insieme, attraverso un incontro tra corpi, un meta-linguaggio che evidenzi fragilità e risorse reali del gruppo, e le trasformi.

La risposta che proponiamo è l'incontro a questo livello. Senza retorica, se l'incontro è l'appuntamento tra due persone, nel tentativo di instaurare una relazione, la sfida è quella di andare oltre, ovvero far incontrare (come già citato nel paragrafo 3.) un io ed il suo corpo, un io ed un tu, un io ed un gruppo, un noi ed un voi, un io reale ed un personaggio, un noi e un testo, un io e uno spazio, un io e diverse identità. Quello che viene rappresentato identifica non solo chi racconta o porta l'esperienza, ma anche chi guarda: trovare quel gesto, quella parola, che racconta qualcosa di sé, ma in una forma che permetterà a chiunque altro di ritrovarsi all'interno di quel gesto e di quella parola.

Non solo, il movimento di resistenza all'individualismo permette di porre in comunicazione e far dialogare le varie parti del contesto di riferimento, anche quelle parti fragili spesso ai margini, forzatamente invisibili, e oggetto di comportamenti di odio, curando le azioni di incontro e di riconoscimento da parte della comunità.

Questo è un bisogno che oggi sentiamo fortissimo: poter attivare progetti aperti a un territorio e alle suemolteplici realtà, viste come risorse e ricchezza; poter realizzare azioni di comunità in cui i soggetti di un territorio possano incontrarsi, parlarsi, e persino andare in scena insieme; essere la dimostrazione visibile dell'appartenenza ad un unico tessuto sociale. La sfida continua è quella di lavorare senza sosta sulla ricerca di nuovi linguaggi che consentano di continuare a porre al centro del lavoro la persona e il suo contesto sociale, in un'unione da intendersi ormai imprescindibile e che possa diventare esperienza di cambiamento.

Figura 6. Incontro di sguardi e parole. Due mamme colte durante il racconto di una storia in lingua somala con traduzione in italiano, durante una festa aperta alla città(foto di Micaela Radi).

Bibliografia

Anolli, L., Legrenzi, P. 2001. *Psicologia Generale.* Bologna. Il Mulino.

Balsamo, E., Favaro, G., Giacalone, F., Pavesi, A., Samaniego, M. 2002. *Mille modi di crescere. Bambini immigrati e modi di cura.* Milano. Franco Angeli.

Baronti, M. 2006. *La storia di tutte le storie* in *Il mio teatro.* Mancini, A., Piatti, M. (a cura di) Corazzano (Pisa). Titivillus Edizioni.

Csordas, T. 1994. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self.*Cambridge. Cambridge University Press.

Fabietti, U. 2011. *Storia dell'antropologia.* Milano. Zanichelli.

Favaro, G. (a cura di). 2009. *Un passo dopo l'altro. Osservare i cammini di integrazione dei bambini e dei ragazzi stranieri.* Firenze. Polistampa.

Formenti, L. (a cura di). 2006. *Psicomotricità educazione e prevenzione.* Trento. Erickson.

Grotowski, J. [1968] *Towards a Poor Theatre.* Holstebro. Odin Teatrets Forlag. Trad. it. *Per un teatro povero.* 1970. Roma. Bulzoni.

Innocenti Malini, G. 2011. Dell'irriducibile dolore. Criteri di metodo del teatro sociale. *Errepiesse. Rivista su una via italiana alla riabilitazione psicosociale*, 3: 83-89.

Moro, M.R. 1998. *Psychothèrapie transculturelle des enfants de migrants.* Paris. Dunod.

Pomari, L. 2019. «L'approccio psicomotorio e il linguaggio non verbale per il dialogo interculturale» in *Diritto all'istruzione e inclusione sociale. La scuola «aperta a tutti» alla prova della crisi economica.* Matucci G. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 337-350.

Riccardi, V. 2011.Il laboratorio di teatro sociale in psichiatria: uno schema di riferimento. *Errepiesse. Rivista su una via italiana alla riabilitazione psicosociale,* 3: 16-36.

Rodari, G. 2006. *Il mio teatro.* Corazzano (Pisa). Titivillus Edizioni.

Simonicca, A. (a cura di). 2011. A*ntropologia dei mondi della scuola. Questioni di metodo ed esperienze etnografiche.* Roma. CISU.

Sorace, A. 2011. *Un cervello, due lingue: vantaggi linguistici e cognitivi del bilinguismo infantile*.Edinburgo. Edinburgh University Press.

Turner, V. 1982. *Dal rito al teatro.* Bologna. Il Mulino.

Turner, V. 1993 [1986]. *Antropologia della performance.* Bologna. Il Mulino.

Villa, R.2011. La messa in scena e la psichiatria nel territorio. *Errepiesse. Rivista su una via italiana alla riabilitazione psicosociale,* 3: 71-77.

Parte III. Articoli

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Female circumcision
Universal prohibition or uncritical acceptance: somewhere in between?

Giorgia Decarli,
Università degli Studi di Verona
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3417-9830

Abstract. The essay provides insights to further emphasize the importance of an alternative conceptualization of female circumcision that could overcome the still unsolved conundrum of a legislative ban that potentially perpetuates gender inequality. While law condemns the practice as a form of violence against women, the number of circumcisions does not drastically decline. In addition, we witness several women and girls wanting to undergo female circumcision: a phenomenon that some activists (and some scholars) attempt to portray in the wider frame of the right to self-determination and cultural identity. Hence, questions arise as to what alternatives can be recommended other than universal prohibition or uncritical acceptance.

Keywords. Female circumcision; women's rights; gender dimension and culture; critical anthropology of human rights; interdisciplinarity.

Moving beyond the current situation

International conventions and European law aim at eradicating female circumcision (henceforward FC)[1]. In fulfilling such obligations, international, European and national laws, as well as NGOs, condemn the practice as a form of violence against women. However, the ban is not fully implemented in Europe and cuttings are often performed clandestinely (Johnsdotter, Mestre 2017; Leye, Sabbe 2009). In addition, anthropological scholarship (Leonard 2000; Ahmadu 2000; 2007), judicial proceedings[2] and especially

[1] My choice of using the option "female circumcision" results from ordinary conversations I have had with African circumcised women since 2005 (when I carried out my first fieldwork in Kenya) to date (in Italy). Although aware of the widespread use of "mutilation", nearly all of them – either victims or consenting parties – have always translated the name of the practice from their native language into English with "circumcision". I deem it appropriate to comply with this inclination that, simultaneously, mitigates the value judgment implied in the term "mutilation" which reflects discourses on the practice mainly produced by the approach of neoliberal feminism of the global North.
[2] Kenya, Constitutional Petition 8 of 2017.

some African feminist actions reveal that there are women and girls who claim the right to undergo FC on the basis of their emic representations of culture or religion. Militant feminists (Fumbai Ahmadou, Naasu Fofanah, the Somali Ayan Omar, Maseray Sesay among the most visible) translate such claims, in human rights terms, as a right to self-determination and cultural identity to be enjoyed on equal footing with circumcision for men and genital cosmetic surgery for western(ized) women, i.e. legally performed "designer vaginas" and reductions of labial and clitoral tissue for aesthetic purposes.

The divergence between (i) institutional perspectives against what is referred to as "female genital mutilations" and (ii) non-mainstream voices in favour of FC with their political claims for subjectivity, reveals a potential uneven protection of fundamental same rank rights and the lack of a substantial implementation of intra and inter gender equality. Questions therefore arise as to whether bans or even simple discouragement are the only desirable and most effective solutions to the practice.

Studies on FC has unfolded through major phases. From the 1940s to the 1980s, the human rights perspective was developed primarily by legal scholars, political scientists and western activists (Messer 1993) whose contributions were crucial in generating censure of the practice where it is performed on girls or unwilling women. However, the voice of those women who wanted to be circumcised was undermined. In 1978 the American radical feminist activist Hosken (1978) definitively rejected the term FC and coined the expression "female genital mutilations" (FGM), which is today used by the World Health Organization. Reports by Hosken and WHO (2006) marked international condemnation of the practice as a sexist and harmful tradition.Initially, strategies for eliminating FC involved community-based education programs on health hazards but these received criticism for not incontrovertibly demonstrating the physical damages related to the practice (Obiora 1997; Shell-Duncan, Hernlund 2000). Concomitantly, anthropologists (after a theoretical human rights vacuum following Herskovits's Statement in 1947) reopened earlier debates on cultural relativism (Engle 2001). They emphasized the importance of seeing culture as a fluid concept which disclosed the plurality of cultural meanings attached locally to FC (Kennedy 1970; Boddy 1982; Kratz 1994; Talle 1993).Whilst human rights advocates positioned the practice within the fight against patriarchy and damaging body modifications, social scientists warned of the potential infringement of cultural rights.

In the 1990s, experts in medicine and medical anthropology (Obermeyer 1999; Edgerton 1989) concluded that scientific evidence of physical damage deriving from FC is not sufficiently proven by existing studies (see next paragraphs). Meanwhile, some raised the issue of pubescence since a large number of circumcised youngsters are underage. Scholars' debates included disparate positions on parental educational rights (Slack 1988); the asymmetric reputation of circumcision for male compared to female children (Darby, Svoboda 2007); female and male children's equal right to protection against circumcision (Fox, Thomson 2005); children's rights to the enjoyment of their culture and to the highest standard of health, which are regarded as equivalent but conflicting (Renteln 2002).The international anti-FGM campaign actually widened the human rights agenda, formulating FC as an impairment of specific rights: mainly child-rights and freedom from torture. Since then, the human rights-based approach and the implementation of anti-FGM campaigns and legislations have been the subject of intense dispute between those who regard human rights as a dialogic movement that non-western countries are also joining

(Leary 1990; Glendon 2001) and those who regard human rights campaigns as a Western hegemonic mission (Mutua 2002; Kennedy 2004).

At the beginning of 2000, mainstream feminist discourse reformulated FC as a form of violence against women (VAW) sanctioned by customary and religious laws. After signing the 2011 Istanbul Convention on preventing VAW, a growing number of European States (i.a. Italy, UK, Spain, Sweden) banned the practice through *ad hoc* criminal provisions, while others (i.a. France, Germany, the Netherlands) placed FC under penal code provisions that penalize bodily injuries. However, South Asian, African, Arabic and other local feminists argued that the international VAW movement reinforces the image of powerless non-western women (Kapur 2002; Mohanty 2003; Ahmadu 2007), which makes it difficult to distinguish between real victims of forced circumcision and consenting circumcised girls/women. Over the last few years and to date, international law has included declarations and recommendations with an ever-greater focus on culture[3]. Cultural diversity has been recognized as essential for ensuring harmonious interaction among people and groups as well as, and more importantly, the right to self-determination and respect for identity. Accordingly, a growing number of African feminists and professionals claim the right of women to undergo FC on a cultural basis as well as on equal footing with circumcision for men and genital cosmetic surgery for western(ized) women[4]. Interestingly, all the above stances utilize the human rights discourse and somehow forget that rights require to be contextualized and negotiated, «also so-called universal [rights], are not natural and eternal but always emergent and historically specific» (Cowan *et al.* 2001: 27).

On an international level, all these historical events have led to the current antithetic and extreme positions regarding the practice. Some unquestionably object to FC (Van der Kwaak 1992) while others put it above the limit of relativist acceptance (Gordon 1991; Salmon 1997). Some insist on the problem of obtaining a valid consent (Oboler 2001), others attack the "western civilizational project" that underlies opposition to non-therapeutic bodily modifications (Morsy 1991) and invoke extreme cultural relativism. In these polarized discourses, autochthonous feminist actions carried out by non-western(ized) women, who locally claim the right to be the ultimate decision-makers on their own physical sphere, in other words, whether they refuse or accept certain bodily practices, have been marginalized. Yet, Facebook and Twitter pages, such as @fuambaisiaahmadu, @maminapawa and @CuttingVoices, receive hundreds of 'likes' within the African community; the organization "All Women are Free to Choose" now has tens of thousands registered women members[5]; and Dr. Tatu Kamau's challenging of anti-FGM Kenyan law is fuelling discussions in Kenya[6]. Only the anthropologist and activist Fuambai Ahmadu is enjoying major international visibility on the grounds that she is conducting her (quite radical) campaign in the heart of the Western world, i.e. in the USA[7].

[3] 2001 Universal Declaration on Cultural Diversity; 2007 Fribourg Declaration

[4] This is also confirmed by a number of studies: Shweder 2002; Darby, Svoboda 2007; Shell-Duncan 2008; Johnsdotter, Essén 2010, to name a few.

[5] And the vast majority of these women have no access to social media in Sierra Leone just like in Gambia, Kenya and other countries.

[6] See Dr.'s Tatu Kamau's interview on Ktn News, January 17, 2018.

[7] I should also mention Ayan Omar Salah, in London. She has been trying to raise awareness of the impact of racial profiling and targeting of the Somali community. See her recent interview on https://www.shiftingsands.org.uk/being-called-mutilated-is-like-being-called-a-nigger-or-a-kaffir/.

Although controversial for many, her figure nevertheless deserves specific consideration in that she emphasises the importance of «necessarysubjectivity, making us reconsider the different realities that are subsumed into the abbreviation FGM/C, which she considers overly focused on infibulation, and thus on its most extreme form» (Falcão, Carvalho 2017: 132). Ahmadou, in fact, stresses that different types of FC are performed for several different reasons and in various sociocultural contexts: therefore, just as there are women who do not support these practices, others view them as empowering (Ahmadou, Shweder 2009).

One might argue that these women's claims are a form of resistance to colonial cultural interference in their approach to sex and genitalia rather than a real willingness to support the practice itself. It seems to me, however, that these women's stances are more advanced than that: in fact, on the one side, they firmly declare the right of a woman to decide what she can do to her body once she has reached the age of consent — even when this means being circumcised according to her emic representation of cultural identity, while on the other, they are against being forced to undergo the practice and demand protection for their victim sisters. However, an ample part of the mainstream Western (and also part of the African) feminist movement — not without inner critics (Wade 2012) — seems to be deaf to this articulated approach and confuse their "FC claims" with "abetting mutilation".

Could these women's militant intentionality dialogue with anthropological efforts to improve cultural rights without falling into culturalization and relativism excesses?

My argumentation challenges the widespread and inflexible idea of definitively combating FC either through law, recommendations or long-term persuasion. At the same time, though, it is neither a proposal for alternative rituals, nor a *live-and-let-live* mantra, nor a total deregulation stance since I cannot ignore cases where girls or women are forced to undergo FC and I firmly believe that victims are to be protected. I am among those who favour an alternative conceptualization of FC that is potentially suitable for both protecting infants and unwilling women and for allowing consenting adults – and I dare to add youths – to legally undergo the practice. For this purpose, I regard greater dialogue between disciplines, a revised perspective of the gender dimension and a critical anthropological approach to human rights (Goodale 2006) as key elements for finding a suitable solution to women's many — conventional and cultural – rights in relation to FC.

In the same way as anthropology has offered debates that have nurtured a general refusal of FC in the mainstream political discourse and in liberal academy, it has also highlighted the multiple (sexual and non-sexual) meanings behind the practice and offered analyses that challenge an acritical reading of FC as discriminating, harmful and cruel (i.e. the one that supports both legislative bans and anti-FGM campaigns). I rely on data resulting from field research[8] and especially from others' ethnographic studies that (better that

[8] In 2005, in Kenya, I investigated the issue of FC among communities of three different ethnic groups (Masai in Narok and Kajado; Somali in Wajir and Mandera; Abagusii in Kisii, Gucha and Nyamira). The findings resulting from that research formed part of a short article (Decarli 2007) as well as my graduation thesis, which, although much-appreciated by the Commission, I now regard as excessively limited. As a graduate student in law, my initial study was highly influenced by a conventional legal perspective and methodology and, at the time, I was unwilling to overdo things. The limits of that approach became apparent as my anthropological studies advanced, which is why now I advocate for and interdisciplinary approach. The many encounters with circumcised women I have had in the last decade along with the relativist perspective offered by anthropology,

mine) offer research-based efforts to detect local emic representations of FC and reveal the "polythetic" nature of the practice (Lyons 2007). Ahmadou's study (2000) has been included because she is an anthropologist and has herself undergone circumcision. In short, she unites ethnography and testimony along with militance (which is, nonetheless, a part of the general discourse on FC that cannot be neglected). I am aware that these works might have their counter-narratives. Therefore, Aisha Fofana Ibrahim (2019), for example, offers a critical description of the same Bondo society that Ahmadou (2000) greatly supports, and it seems to me no coincidence that she is an anti-FGM supporter. As anthropologists, we know that the narrator's background and motives influence her/his way of understanding things.

The accounts – of which there are many more than those I have selected to support my perspective – highlight several difficulties in reconciling the prevailing global discourses on FC with the personal experiences of a number of girls and women. Although they deviate from the generic account, quite interestingly they are not confined to a sterile censure of the standard mainstream meta-narrative[9] but rather prove that it is not always right. I argue that a re-formulation of the «standard tale» (Leonard 2000: 225) – the latter being based on a commonly accepted monothetic construction of the practice – may help increase institutional awareness, not in view of a gradual elimination of FC (regarded as a more successful long-term solution than bans or criminalization) but rather of a possible "institutional"acceptance and support. By this I do not mean a blinded endorsement or a total deregulation.

To offer a good example of the how these anthropological contributions can help pave the third way towards an FC solution, I have used them for challenging the Italian case and in particular Law 7/2006 "Regulations concerning the prevention and prohibition of female genital modifications". Italy is emblematic of the European approach to FC. Not only do existing actions and campaigns strongly fight for eradicating the practice[10], one of the harshest "zero tolerance"criminal legislations has also been adopted, which bans the practice at any age, regardless of consent, and carries a prison sentence of up to 30 years.

I agree with Fusaschi (2007: 99) that Law 7/2006 was the result of «a fast, superficial and cursory» communication that followed (and rejected) a 2004 proposal by Doctors Abdulcadir and Catania of clitoris pricking as a means for replacing infibulation among Somali women in Italy. I also agree with her when she says that the governing authorities underestimated the importance of understanding a complex phenomenon such as FC and that it turned a deaf ear to the "other's" point of view. However, whereas by «rejection of intercultural dialogue» Fusaschi (2007: 98) means the non-involvement of anti-FGM associations (she makes no mention of FC-friendly women), I mean the non-involvement of women with multiple perspectives on FC since it is not certain at all that these cultural practices are universally unacceptable. I argue that a broadened and multi-approach that voiced every possible perspective regarding FC, might have led the governing authorities onto different paths. The Law (and, prior to that, anti-FGM campaigns) seems to disregard

have made me reconsider my own stance towards the practice. I now see the Kenyan fieldnotes that still I have through different eyes.

[9] According to it, about 200 million women worldwide have "suffered FGM" and been subject to psycho-physical hazards. The practice is rooted in misogynistic societies where men demand chaste brides and indoctrinated matriarchs indulge male domination. This is why FC must be universally recognized as a VAW.

[10] International "StopFgm" campaign launched by Emma Bonino and AIDOS.

some major aspects that still have relevance for many of those who undergo FC, both in the native and host country. It perilously treats all circumcised girls/women as victims, incapable of making decisions regarding their own bodies. This essentialist approach not only risks indulging a (post)colonial attitude towards non-western(ized) women, it also has considerable consequences in terms of women rights where – although well-intentioned – the law draws an invisible line between (alleged) liberated women of the first world and (alleged) uneducated and unsophisticated women coming from the dark continent.

In the Italian context, a discussion already exists about FC and about Law 7/2006 (Brunelli 2007; Fusaschi 2007; 2011; 2015). However, labelling the remarks made by Italian experts as "debate", sounds inappropriate to me in that – although they criticize the hyper-simplistic approach to the practice or the resorting to criminalization, as do I – those who have spoken-out argue, nonetheless, that FC (at least in the form of clitoridectomy and infibulation) is negative, prejudicial, «usually always part of larger programmes of socially hierarchized control over women's sexualities and self-determination» (Fusaschi 2017: 57)[11] and, therefore, comply with the well-known meta-narrative that aims to prevent and (soon or late) eradicate the practice. Although at times they use a softer approach, their discussions involve "how" to annihilate FC rather than "if" it should be annihilated. Therefore, I regard them as partaking in the general denial process of the capacity for agency and legitimate consciousness of many young girls and women. This explains why their works, although interesting and at times very detailed (Fusaschi especially), are little mentioned in this speculation which does not exclude the possibility that FC continues to exist.

On the other hand, I am sympathetic with the scientific approach and proposal of Maria Caterina La Barbera (2009), who published an interesting book a decade ago, that I recommend reading, at least in terms of her advice on listening to different voices of feminism (which she refers to as "multi-centered feminism"):

> an approach [that] allows recognizing women not as victims of social structures, but as dynamically interacting agents. By paying attention to the different location of women within the complexity of social structure in terms of class, race, and ethnicity, it is possible to acknowledge that women are, at the same time, both oppressed and oppressors of other women and men (La Barbera 2009: 17).

This approach is what ultimately led her to suggest a twofold way out, one that permitted symbolic circumcision on female minors and allowed adult women to choose whether or not to undergo the intervention (La Barbera 2009). I would like to go one step further. On the one hand, I would dare to consider the possibility that competent youth might be permitted to legally undergo FC as far as they are already empowered to do other things that potentially influence their identity and present and future lives. On the other hand, I would dare to suggest beginning a quite radical reflection on the possibility that – if the value of subjectivity is regarded as worthy of full recognition – consenting women might be able to freely decide what kind of circumcision to undergo, regardless of its invasiveness.

[11] Fusaschi (2017) includes in "clitoridectomy" also genital aesthetic/surgical procedures.

Is FC about gender?

Law 7/2006 never uses the expression "gender discrimination". Nonetheless, the fact that FC is perceived as discriminatory indirectly emerges from the reference to the principle of equality (article 3 of the Constitution) and to the Beijing Declaration.

However, a gender interpretation of the practice may be conceptually inappropriate. Not because it ignores that «allhuman societies have a gender structure which normally contemplates the hierarchical subordination of women» (Brunelli 2008: 204), but rather because FC may not "unquestionably" fall within a gender relation. Governing authorities has blindly entertained (and transposed into law) the standard tale that universally (although precipitously) depicts the practice as part of an oppressive system based on the compensation that the groom's family gives to the bride's family (erroneously described as "bride-price") in return for a chaste woman, in other words, a woman who has undergone circumcision. It is true that, in some societies, women are regarded as seductive and erotic creatures able to tempt men other than their husbands, with major repercussions on the community's social stability (Kennedy 1970; Gordon 1991). Here, at times, FC is regarded as a measure that inhibits a woman's (alleged) intrinsic and dangerous power to seduce.

Many studies on gender inequalities, however, involve societies where circumcision is practiced on both sexes, which reasonably suggests that it may not be the linchpin of sexual discrimination. On the contrary, FC often appears in societies that treat girls and boys equally before the local law. For example, for the Sudanese in the tea plantations of West Java in Indonesia, circumcision positions the child in the Muslim community «by physically tracing Islamic identity onto the body. It is also an expression of the idea that both men and women are considered equal before Allah» (Newland 2006: 399). Interesting studies on FC and male circumcision (MC) that involve the cultural and symbolic importance of gender complementarity and interdependence have been carried out (Kratz 1990; 1994; Ahmadu 2000; 2007) but the standard tale (and, by extension, the Italian governing authorities) have disregarded them (along with cases where girls are wilfully excluded from circumcision it being regarded as a valued practice for boys only, as, for example, in the Jewish community). Corinne Kratz quite clearly proved how, in initiation ceremonies among the Okiek of Kaplelach and Kipchornwonek in Kenya, false assumptions regarding daily gender relations emerged. When she conducted her ethnography, the Okiek women were relatively more self-sufficient in economic terms than in the past, yet they were not allowed to act independently from their husbands or fathers-in-law, who controlled family resources, and the view of men as decision-makers and organizers and of women as «children to be organized» (Kratz 1990: 457) was stressed in public songs and initiation ceremonies. Seclusion teachings in female initiations, however, contradicted public narratives.

> Contrary to the image of women as incapable of making decisions, of cooperation, or of collective accomplishment, the ceremonies of seclusion actually demonstrate their ability for independent organization and action. That women's behaviour in other situations actually conforms unfailingly to norms of expected conduct is belied by the vehemence of some seclusion lectures to female initiate especially regarding sexual fidelity and unquestioning obedience to their husbands (Kratz 1990: 457).

Ethnographies also include cases where FC is perceived as a way of empowering women rather than subjugating them. In Sierra Leone, a vast majority of women seem to empathize with the practice, something that anti-FGM activists also publicly recognize. In 2018, I myself had contacts and conversations with Sierra Leone's Ministry of Social Welfare, Gender and Children's Affairs, whose efforts were aimed at resisting the UN's imposition of an FC ban and at promoting a policy that preserved women's decision-making power regarding their bodies. According to large groups of Kono women in Sierra Leone, removing the peripheral clitoris while young girls are being brought up, defines the quintessence of matriarchal power (Ahmadu 2000). According to Mande mythology, matriarchy came prior to patriarchy and actually generated it. FC – in the form of excision – is believed to symbolize the separation of mother and son, that is, of matriarchy and patriarchy.

> Female elders say that initiation and the act of excision is a potent emotional and psychological reminder to men that it is women who give birth to them and mothers who, after God, are the natural origins or raw elements from which all human creation, culture and society are derived. This concept of a primordial, supreme and all-powerful Mother is at the core of Mande creation mythology and ritual practices that are prevalent even today (Ahmadu, Shweder 2009: 14).

In these circumstances, women's authority would be enhanced – not lowered – by circumcision which, according to Fuambai Ahmadu, «is synonymous with women's power, their political, economic, reproductive and ritual spheres of influence» (Ahmadu, Shweder 2009: 14).

A widespread misogynist interpretation may also be challenged by premenstrual sexual debut and female extra-marital sex that recur in several Nilotic pastoralist societies (Talle 2007; Blystad 2000; Evans-Pritchard *et al.* 1951). In consistence with Talle's account, it also emerged from my fieldnotes that, in some Maasai communities, a virgin bride can be looked upon as embarrassing. For this reason, warriors (*morans*) and girls may be encouraged to have sex and «these meetings are an important social institution, preparing young people for married life and future procreation» (Talle 2007: 358; Decarli 2007). Maasai FC (*emurata*) seems to imply a model of femininity, according to which a barren woman is asocial and physically and morally immature. By paring away the outer flesh, the genitals would be given an "open-look" that is both the «body inscription of adult femaleness» and «a 'transformational experience' with possible effects on consciousness and character structure» (Talle 2007: 362; Decarli 2007). After marriage, prohibitions on sexual behaviour, as well as discretions can be equally imposed on the bride and groom: while the husband is normally allowed to have sex with his other wives, it can happen that the bride is courted by, and has sexual relations with, the groom's peers (Talle 2007). Along with Talle (2007), I also observed that, in these communities, when chastity is called into question, it is not because of misogyny but rather due to (widespread Christian ideals of) monogamy, love-based sexuality and bride virginity that some girls may desire.

Aesthetic reasons also seem to play an important role in that FC is believed to make the feminine genitalia more appealing. In rural and urban Egyptian communities, where Lane and Rubinstain conducted their researches, uncircumcised genitalia were regarded as «disgusting» (1996: 35). Similarly, Corinne Kratz (1994: 356) spoke about circumcision among female and male Okiek in Kenya in terms of «cleanliness, beauty and adulthood».

The importance of making the sexual area smooth seems not only to reflect emic representations of femininity, honour and human completeness but also an aesthetic culture that embraces beauty and glamour together with repulsion for unmodified genitals (Shweder 2002).

Notions of the body's beauty and ugliness develop within local contexts (and often dissolve into broader meanings that extend to include the body's social acceptability) thus, one culture may find another culture's ideal body repulsive (Shweder 2002).

> Many women in places such as Mali, Somalia, Egypt, Kenya or Chad are, in fact, repulsed by the idea of unmodified female genitals, which they see as ugly, unrefined, undignified, uncivilized (Shweder 2002: 224-5).

This happens even without men showing any interest in female genital aesthetics. Men often have little to do with the practice, it being an intimate domain of women, whose secrets are closely guarded and bravely defended[12]. In many societies, FC appears to be an all-female matter resulting from a feminine model that women elaborated or contributed to developing. It is taught, wanted, even imposed and performed by women on women as a compulsory transition to the image of femininity that their particular society has given itself. And such a positive explicative strength may be what justifies its spread and persistence (Remotti 2013).

In short, FC could be as synonymous with male domination as gender-equality, female power, transformation and beauty all rolled into one. Hence the assertion (repeatedly also cited in the standard tale) that, without male preference for women who have undergone the operation, the practice would die out, risks becoming fragile (Hosken 1982).

A second look at the dimension(s) of health, physical integrity and medical issues.

Another controversial aspect of Law 7/2006 seems to me formulating FC as a violation of women rights in relation to individual integrity and health. The Italian legal system embraces a broad interpretation of health that goes beyond what is strictly a matter of medicine (Durante 2011). It formally adopts WHO's definition according to which «health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity»[13]. Hence, the good working order of physical organs, serene family and social relationships, opportunities for expressing spirituality and religiosity all equally contribute to individual global health (Durante 2011)[14]. The effective health of the individual depends on medical expertise as well as on social policies to such an extent that the concept of health is developing into a sort of ideal:

[12] See the *Ngaitana* ("I will circumcise myself") protest movement described by Thomas (1996)

[13] WHO Preamble Constitution 1948.

[14] This applies to MC. According to Judgment 2046/2007 at the Padua Court, MC aims at gaining a «higher standard of health […] also with a view to conform to an ethnic or cultural identity». Well-being is at the core of a practice that is legitimized both as therapeutic surgery and as a rite (Italian National Bioethics Committee 1998). MC is not condemned. Might it be because, once again, the governmental authorities were influenced by an interpretation that is deep-seated in the western population's imaginary (Calcagno 2008).

a purpose that individuals seek to achieve through their personal and collective actions (Durante 2011)[15].

Some ethnographies (Kratz 1994; Leonard 2000; Ahmadou 2000) show that the aforementioned "state" appears to be one of the conditions that some girls and their social surroundings aim to reach through FC. These studies indicate that there are young circumcised girls who feel they have been physically, spiritually and socially improved by the practice and its symbolic *milieu*, with no negative consequences on their psychophysical integrity. Like it or not, FC still seems to be important for some girls' identity in that it modifies their social position – as in the case of Mandinga of Bissau and Bafata-Oio, where the practice is part of an initiation ritual that fosters «the knowledge and behaviours that adult Mandinga are thought ideally to possess» (Johnson 2007: 207) – and it can also play an important role in gender, sex and kinship construction processes. For example, Kono girls who decide to be initiated into the Bundu secret society, are taught that FC creates new females with successful reproductive powers, a point that involves «the centrality of individual women and female ideology in controlling and manipulating the most critical resources in society: women's fertility and sexuality» (Ahmadou 2000: 289). It is the responsibility of the *Soko* (mother of the community) to ensure that the new women created through circumcision are both community-oriented and accommodating with husbands as well as defiant individuals that are able to defend their own goals and priorities (Ahmadou 2000). Through an identity investiture, FC remodels social behaviour (Remotti 2013) and this can be transversally true for both non-educated and educated women. Even though this transformation can sometimes restrict women's room for manoeuvre, at the same time it enables circumcised girls/women to live as fully-fledged and entitled human beings and enter officially into the social life and power relations of their communities. The above shows that the practice, with all that it involves, may also be perceived in terms of improvement or not universally in terms of mutilation.

In general, FC is said to cause severe medical complications and to maim the normal functioning of the girl's sexuality. In no way do I mean to disclaim or belittle cases (some of which have attracted clamorous attention among the media) where circumcised girls/women have died or been tragically damaged. However, I deem it appropriate to bring the debate onto a level that more thoroughly regards information that is usually neglected. In so doing, I cannot ignore Obermeyer's in-depth study according to which, health hazards ascribed to FC by widespread official reports have not always been assessed on the basis of clear data and quality criteria. Her analytical work puts the significance of the risks into another perspective by finding «no incontrovertible evidence on mortality» and by noting that medical complications are «the exception rather than the rule» (Obermeyer 1999: 92). According to a more recent large-scale comparative study, differences in morbidities found on circumcised and non-circumcised Mandinka, Wolof and Fula women in Gambia (infertilities, painful sex, menstrual pain etc.) were slight (Morison *et al*. 2001). Furthermore, a large part of the hazards appears to be associated with unsafe procedures rather than with FC itself (Obermeyer 1999). Therefore, one might wonder why the practice is not just made safe rather than banning it. After all, this already applies to MC for which (to the opposite extreme) Italian law totally ignores the potential

[15] This Italian paradigm of health is validated in Law 194/1978 and Constitutional Court Judgment 27/1975, relating to voluntary pregnancy interruption and also in Law 164/1982 and Constitutional Court Judgment 161/1985, relating to gender reassignment.

hazards[16] or its possible discriminatory nature[17] and, instead, relies on the discretion of the doctor (who can claim conscientious objection and refrain from surgery) or the judge (in relation to the ritual practitioner's negligence or incompetence).

Indeed, it seems to me that the prevailing literature overshadows traumas of a different nature: the ones that may result from compulsive institutional behaviours which could potentially be more harmful than FC itself - at least when the latter is performed as a slight clitoris incision, which is the majority of cases. According to Sara Johnsdotter (2019), in Sweden, on the simple assumption of a suspicion, police can open investigations and legally grab African girls in (pre)schools and submit them to forensic genital examination without notifying the parents. To some extent, such an exercise of power reminds me of an Italian case where a little girl's genitalia were invasively and repeatedly examined in search of wounds that were no longer visible[18].

Focusing specifically on the maiming of sexual organs that FC allegedly causes, the debate contours fade from medicine and law into political militancy and back. The global meta-narrative that regards FC as a "mutilation" suggests the idea of irreversible dysfunctions that would indiscriminately result in a loss of libido. This, according to Italian law, would violate the right to physical integrity which can only be granted by derogations[19], if there is no permanent reduction of integrity itself[20]. On the one hand, however, part of current medical-anthropological research (supported by significant evidence) is critical of such alleged sexual impairment (Shell-Duncan, Hernlund 2000; Catania *et al* 2007). On the other, many uncircumcised women also report that they have never reached orgasm in their lifetime. This leads to a basic issue: is the clitoris essential to female sexuality (Shweder 2002)?

Interesting studies are available to the Italian governing authorities on its own soil: according to Doctor Catania, healthy infibulated women, who have no other complications and are engaged in a good relationship, enjoy sex and have experienced no negative impact on their psycho-sexual life in terms of desire and the ability to experience orgasm (Catania *et al.* 2007). Similarly, many women who have undergone other forms of FC are able to reach orgasm: they report that they do experience different types of sexual pleasure, as do uncircumcised women, with or without a partner, depending on individual psychosocial conditions (Lightfoot-Klein 1989; Ahmadu 2000; Gruenbaum 2001: 139-43;). This neither means that all circumcised girls/women mathematically experience orgasm nor that they do not experience it at all. It does imply, however, that the potential biological capacity for experiencing orgasm is definitely not reduced by circumcision (Shell-Duncan, Hernlund 2000), which explains current, in-depth medical studies on the anatomical internal size of the clitoris, which remains intact after any kind of FC surgery (Abdulcadir *et al.* 2016).

Shweder (2002) assumes that the idea of no *clitoris = no libido* (more than a science issue) is the result of the popular western ethno-anatomical belief according to which the female penis is the essence of female (auto)sexuality and emancipation. Shweder himself

[16] The practice is, in fact, commonly regarded as non-invasive. However, according to "non-standard tales" MC can entail some physical risks (Anand *et al.* 1987).
[17] Earp 2013; 2016.
[18] Judgment 979/2010.
[19] Donation of organs.
[20] Article 5 of the Italian civil code.

knows that such an androcentric idea would be contradicted by the large number of "sexually liberated Western women" who, in recent years, have undergone severe clitoris reduction in western clinics for aesthetic reasons. In a thought-provoking contribution, Fusaschi (2011) warns of the possibility that these alleged liberated bodies are ultimately nothing but bodies that are free to choose new, subconscious and incorporated forms of domination and can therefore annihilate decades of struggle for liberation[21]. At this stage, however, Fuambai Ahmadou's (2007) argument that the credibility of these "liberated" women – when asserting increased psycho-physical sexual satisfaction after such invasive and irreversible genital modifications/mutilations – is never questioned, can hardly be challenged.

In light of the afore-mentioned definition of health, even the concept of "therapy" may acquire a broader meaning, challenging the definition of FC as non-therapeutic. In fact, what emerges from ethnographies would suggest that, at least in those societies where the new-born child is regarded as naturally androgynous or as having an ambiguous sex, FC plays a sort of therapeutic role. In these circumstances, «the Creator did not set things right and fair […] Ablation of clitoris and of foreskin complete the work and free both sexes from residual impurity in order to make them correspond with respective natures» (Lévi-Strauss 2015: 34). Even though this might sound contradictory, in some societies, the body's proper functioning and perfectness (its integrity?) is attained through physical incompleteness (i.e. by removing certain parts). This is true for the Dogon in Mali (Parrinder 1996), for the Kono in Sierra Leone (Ahmadou 2000) and also for other non-African societies, such as the Hagen in Papua New Guinea (Strathern 1988). Portions of people in these groups regard circumcision as the means to clearly define an individual's sexual identity, which may create a parallel (although quite radical) with gender reassignment. According to the italian Constitutional Court, for the purposes of a new sexual identification, attention shall be given both to external genitals and to psychological and social elements in order to adhere to a conception of sex as a complex fact of personality, driven by a combination of factors whose balance is to be sought by giving priority to the dominants. Such surgery is therefore allowed to meet the transgender's needs to match the physical aspect with the psyche. So why not FC too when interpreted as the removal of a distinctive male attribute, i.e. when it consists of a process of sexual identification? A transgender (who claims that her identity is not reflected in her genitals) is lawfully in charge of her own body and can undergo an irreversible genital modification that comes within her right to psycho-physical health and represents the achievement of a state of global wellbeing[22]. However, an African sexually "not identified" woman, who claims that such a condition affects her wellbeing because of personal and social non-acceptance, may not benefit from the same right. So, one might wonder on what criteria do the doctor and (primarily) the governing authorities, measure the degree of reliability, psycho-physical stress and social pressure that exist in the two circumstances in order to establish that, whether in hospital or not, only one is worthy of support?

[21]See also Hellsten 2004.
[22] Judgment 161/1985.

Criminalization of the practice.

The introduction of article 583-*bis* in the penal code, condemns whoever, with no therapeutic aims, engages in surgery on a female's genitals. The issue has been directly dealt with to varying degrees by Italian scholars who have finely discussed the unfolding of legal cases (Basile 2013) and the limitations of resorting to the legislative tool (Fusaschi 2007; Brunelli 2007). From their speculations, a problem already emerged regarding the inherent criminal intent of relatives. So, for example, among the Sudanese in Java the active participation of parents in the FC *milieu* is often perceived as mandatory: parents fulfil «their obligations by circumcising boys and girls to conform to a moral order […] and to position them appropriately in the Muslim community» (Newland 2006: 403)[23]. More generally, at any moment in the girl's life, her relatives may coax her into undergoing circumcision, which – in the eye of the law – turns them into cruel demons to such a point that the burden of sanctions increase when the fact is committed on a direct descendant, even if what makes these relatives endure the practice is often the belief of acting in her best interest and for her future benefit within her society, with no wilful misconduct.

I argue that these speculations – which I support – fail to address another crucial aspect of the issue that involves subjectivity, occasionally also intended as parental disobedience. In Africa as elsewhere, girls at times refuse to listen to their parents. Some girls escape circumcision while other girls undergo it against their parents' will. Among the Sara Kaba (Chad), if parents deny permission for FC, some girls organize it themselves and the family has no choice than to accept it when it is done (Leonard 2000). Sometimes they are self-motivated and other times they imitate friends. They do it willingly because, far from being the «last legacy of a tribal tradition» (Italian draft-law 414/2001), FC is regarded as fashionable (Leonard 2000)[24]. More generally, some girls and women demand to be circumcised with no form of constraint and reiterate their right to self-determination, i.e. an individual right of the same order as the right to life and integrity. A punitive measure towards FC may potentially impact the girl/woman herself by exposing her to public discrimination. While condemning non-western societies because of their alleged misogynist attitude to women, the governing authorities themselves have ended up treating all circumcised girls/women indistinctly as children with no capacity for self-decision[25]. In fact, they have decided, on behalf of the woman concerned, that FC is a crime, regardless of what she believes, experiences and wants, whatever her age. Interestingly, such an attitude is quite the opposite when it comes to MC which not only does not constitute a crime, it often comes second to the boy's consent, parental discretion, religious and cultural education.

One might argue that the governing authorities could, at least, recognize the value of the majority and give women a degree of self-governance. However, even though it might be an interesting suggestion, it would not necessarily be the most desirable solution since

[23] This, however, may raise objections against the repeated claim of the parliamentary Commissions that FC is not traceable to religious beliefs. Therefore, a potential issue of religious discrimination may also emerge.
[24] Similarly, only 15 years ago, the girls of the (non-infibulating) Zabarma group in Sudan begun to ask to be circumcised (Gruenbaum 2005).
[25] According to article 583-*bis*,the majority of girls/women's consents to circumcision is only relevant if FC cannot be classified as clitoridectomy, excision or infibulation.

FC often has no definite age. Among the Sudanese in Java, where FC occurs shortly after birth, the practice is part of a series of birth-rituals that include a number of linked stages (Newland 2006). In societies where the practice is a generational rite of passage, having a legal age-limit would likely undermine the significance of the rite itself. In fact, FC is normally integrated within wider anti-social events that can protract for a long period during which girls must withdraw from society, accompanied by elderly women who teach them rules, myths and mediation. For these societies, there is no point in performing FC on women who are "already grown" since adulthood is reached neither in conjunction with the legal coming-of-age nor in a single and specific point of the individual's life. In my opinion, this ought to elicit further discussion on youth competence and when those who consciously ask to modify their genitalia for cultural-identity purposes should be legally allowed to make these important decisions regarding their own lives.

Conclusion.

The need to overcome the dichotomy of "universal eradication or uncritical acceptance" regarding FC is a long-standing problem, but middle ways to deal with the practice have not been properly considered up to now. One could consist of a measure that, on the one hand, protects infants and unwilling women while, on the other, allows consenting circumcised girls and adult women to legally undergo the practice on the basis of subjectivity, self-determination, the emic perspectives of their own cultures and on equal footing with genital cosmetic surgery for western(ized) women. Such a new conceptualization could have the potential to significantly affect the global discourse on the issue as well as to influence the facilitation and reconfiguration processes of meaningful interactions between legislative powers and women in relation to their multiple rights. The amount of work to be done is daunting but a tentative and valid start may lie in three crucial aspects that have so far been ignored or that have not been used in conjuncture when dealing with FC.

The first aspect is greater interdisciplinary action. Ethnography, which can be an extraordinary socio-legal instrument, is available to the governing authorities. Far from raising the idea that the latter are acting as anthropologists, I consider it appropriate that the two figures systematically cooperate in law-making right from drawing up the first draft. An inclusive legal order is not just one where anthropologists assist legal actors after State law has already been established (and is therefore inflexible). Indeed, a pluralist system ought to be polyvocal from its earliest stages in order to accommodate multiple world views. In Europe, the engagement of anthropologists in legal issues has not been adopted by many countries where the relation between anthropological and legal sciences is sterile. However, an enlightened use of ethnography has the potential to enrich FC discourse (where Western feminist perspective and sovereign powers have always dominated) and to give governments the chance to refine their knowledge of the practice as well as to address its complexity by understanding people better in the context of their lives, thus changing the focus of policy responses.

The second aspect deals with a revised approach to gender dimension which should be combined with a dynamic and pondered approach to culture. In line with the 2012 recommendations of the "Rapporteur in the field of cultural rights" (HRC A/67/287), culture should not be seen as an uncritical obstacle to women's rights but more

of a potential support for the achievement of female equality. By investigating FC through their voices, ethnography is able to put the focus back onto women so that they can actively engage in deciding which cultural values or practices are to be protected, reoriented or fought against. By expanding the circle of women involved to include victims as well as women whose perspectives on FC do not include a sense of damage, women would be able to represent their own views of the practice according to multiple cultural models and personal experiences. In this way, their perspectives shift from the margins of cultural life to the centre of the processes that create, interpret and shape culture and play a leading role in developing transformative initiatives, new epistemologies and best practices that are fundamental in reinforcing both their conventional and cultural rights. In this sense, ethnography may be able to unveil underlying «normative humanism» dynamics (Goodale 2006: 492). According to Goodale (2006), in the absence of constraints, people establish meaningful interactions in ways that incorporate a basic set of human-centred values, i.e. ways that balance local cultural and social possibilities with common cognitive, physical and emotional imperatives.Accordingly, a bottom-up approach, which would assign a major role to ordinary girls and women regarded as capable of constructing patterned "humanistic" orders for themselves, may be crucial in producing knowledge on FC, as well as in responding to the emergence of dispossessing women of their democratic participation in decision-making.

The last aspect deals with the possibility of resorting to a critical anthropological approach to human rights. Goodale describes a critical anthropology of human rights as

> one that seeks to uncover the latent progressive potential underlying their core principles, which have become repressed as human rights discourse has become reified so that all that remains is an impenetrable granite surface that blocks from view all of the "mediated conceptual moments" that actually constitute human rights (2006: 491).

I believe that, once potentially emancipatory principles in relation to FC (often co-opted by power structures) are detected, a new conceptualization of the practice may be validated in accordance with the (too little invoked) *Statement on Human Rights* (1999) produced by the Human Rights Committee of the American Anthropological Association (AAA). The statement recommends regarding human rights as a fluid and dynamic concept, consistent with international principles but not limited by them. In other words, expand their definition to include (among other things) collective as well as individual, cultural, social and economic development rights.

I argue that gender and culture can be assumed as cross-cutting variables that broaden the scopes of existing treaties (i.a. UDHR; the International Covenants on Civil and Political Rights and on Social, Economic and Cultural Rights; the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women). A third way to tackle FC, therefore, could appear to lie in women rights intended as an evolving culture that might now be able to include conventional as well as cultural rights.

For this purpose, I would like to encourage anthropologists not to forget the guidelines of the AAA Human Rights Committee. As a part of their profession, anthropologists are called upon to seek to apply their knowledge to the solution of human problems. This also implies using ethnography, anthropological critique and other methodologies as precious tools for human rights theory and practice, something that, to date, in Europe, have been

implemented too hesitantly. In so doing, it may be possible to radically expand and deepen anthropology's contribution on the subject of FC in a way that oversteps extreme positions and value the manifold metaphysics of FC in relation to multiple women's same rank rights.

References

Abdulcadir, J., Botsikas, D., Bolmont, M., Bilancioni, A., Djema, D., Bianchi-Demicheli, F., Yaron, M., Petignat, P. 2016. Sexual Anatomy and Function in Women With and Without Genital Mutilation: A Cross-Sectional Study. *The Journal of Sexual Medicine*, 13(2): 226 – 237.

Ahmadu, F. 2000. «Rites and Wrongs: An Insider/Outsider Reflects on Power and Excision», in *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*. Shell-Duncan, B., Hernlund, Y (ed.). Boulder, Colorado. Lynne Rienner: 283 – 312.

Ahmadu, F. 2007. «I'Ain't I a Woman Too?' Challenging Myths of Sexual Dysfunction in Circumcised Women», in *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context*. Shell-Duncan, B., Hernlund, Y. (ed.). New York. Rutgers University Press: 278 – 310.

Ahmadu, F., Shweder, R. 2009. Disputing the Myth of the Sexual Dysfunction of Circumcised Women: An Interview with Fuambai S. Ahmadu by Richard A. Shweder. *Anthropology Today*, 25 (6): 14 – 17.

Anand, K.S., Phil, M.B.B.S., Hichey, P.R. 1987. Pain and its effects in the human neonate and fetus. *The New England Journal of Medicine*, 317(21): 1321-1329.

Basile, F. 2013. Il reato di "pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili" alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell'art. 583 bis c.p. *Diritto penale contemporaneo*, 4: 311 – 324.

Blystad, A. 2000. *Precarious Procreation: Datoga pastoralists at the late 20th century.* Ph.D. dissertation. University of Bergen. Norway.

Boddy, J. 1982. Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan. *American Ethnologist,* 9 (4): 682 – 698.

Brunelli, G. 2007. Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti) di una legge. *Quaderni costituzionali*, 27 (3): 567 – 588.

Brunelli, G. 2008. «Genealogia e limiti di una legge», in *Legalit à Penale E Crisi Del Diritto, Oggi: Un Percorso Interdisciplinare.* Bernardi, A., Baldassarre, P., Pugiotto, A. (a cura di). Milano. Giuffrè Editore: 203 – 230.

Calcagno, C. 2008. «Circoncisione rituale nella società occidentale: una sfida multiculturale», in *I Problemi della Società Multietnica*. Marsonet, M. (a cura di). Quaderni della Fondazione Professor Paolo Michele Erede. 1. Genova. ECIG: 103 – 117.

Catania, L., Abdulcadir, O., Puppo, V., Baldaro-Verde, J., Abdulcadir, J., Abdulcadir, D. 2007. Pleasure and Orgasm in Women with Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C). *The Journal of sexual medicine*,4(6): 1666 – 78.

Cowan, J.K., Dembour, M.B., Wilson, R.A. 2001. *Culture and rights. Anthropological perspectives.* Cambridge. Cambridge University Press.

Darby, R., Svoboda, S. 2007. A Rose by Any Other Name? Rethinking Similarities and Differences between Male and Female Genital Cutting. *Medical Anthropology Quarterly*, 21(3): 324 – 342.

Decarli, G. 2007. Tra Diritto e Tradizione. Riflessioni sulle mutilazioni genitali femminili in Kenya. *The Cardozo Electronic Law Bulletin*, 13: 1 – 59.

Durante, V. 2011. «La salute come diritto della persona», in *Il Governo del Corpo, Trattato di Biodiritto, Part III, Corpo e Integrit à della Persona*. Canestrari, S., Ferrando, G., Mazzoni, C.M., Rodotà, S., Zatti, P. (a cura di). Milano. Giuffrè Editore: 579 – 599.

Earp, B.D. 2013. The ethics of infant male circumcision. *Journal of Medical Ethics,* 39:418 - 420

Earp, B.D. 2016. «Boys and girls alike: The ethics of male and female circumcision», in *Women, Health, & Healthcare: Readings on Social, Structural, & Systemic Issues*. Gathman, E.C.H. (ed.). Dubuque, IA. Kendall Hunt Publishing Company: 113 – 116.

Edgerton, R. 1989. *Mau Mau: An African crucible*. New York. The Free Press

Hellsten, S. 2004. Rationalizing Circumcision: From Tradition To Fashion, From Public Health To Individual Freedom - Critical Notes On Cultural Persistence Of The Practice Of Genital Mutilation. *Journal of Medical Ethics,* 30(3): 248 – 253.

Engle, K. 2001. From skepticism to embrace: Human rights and the American Anthropological Association from 1947 – 1999. *Human Rights Quarterly,* 23: 536 – 559.

Evans-Pritchard, E. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford. Clarendon Press.

Falcão, R., Carvalho, C. 2017. «Ethnography: Fgm/C And Cultural Differences», in *Multisectoral Academic Training Guide on Female Genital Mutilation/Cutting.* Gómez, L.N. (ed). Madrid. Dykinson: 130 - 138

Fofana Ibrahim, A. 2019. «The Bondo Society as a Political Tool: Examining Cultural Expertise in Sierra Leone from 1961 to 2018», in *Cultural Expertise An Emergent Concept and Evolving Practices*. Holden, L. (ed.). *Laws* special issue. Basel. MDPI: 73 – 84.

Fox, M., Thomson, M. 2005. A Covenant with the Status Quo: Male Circumcision and the New BMA Guidance to Doctors. *Journal of Medical Ethics,* 31: 463 – 469.

Fusaschi, M. 2007. «Verso un multiculturalismo all'italiana. La "legge speciale" e il dibattito sull'infibulazione», in *La società di tutti: multiculturalismo e politiche dell'identità.* Pompeo, F. (a cura di). Roma. Meltemi Editore: 95 – 116.

Fusaschi, M. 2011. “Designer vagina”: immaginari dell’indecenza o ritorno all’età dell’innocenza?. *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche,* X (1): 63 – 84.

Fusaschi, M. 2015. Humanitarian Bodies. Gender, Moral Economy and Genitals Modifications in Italian Immigration Policy. *Cahiers d’Études Africaines*, 217: 11 – 28.

Fusaschi, M. 2017. «The Genitals and Construction of Women’s Body», in *Multisectoral Academic Training Guide on Female Genital Mutilation/Cutting.* Gómez, L.N. (ed.). Madrid. Dykinson: 54 – 57.

Glendon, M.A. 2001. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York. Random House.

Goodale, M. 2006. Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology*, 47(3): 485 – 511.

Gordon, D. 1991. Female circumcision and genital operations in Egypt and the Sudan: a dilemma for medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 5 (1): 3 – 14.

Gruenbaum, E. 2001. *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective.* Philadelphia. University of Philadelphia Press.

Gruenbaum, E. 2005. Socio-Cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions. *Culture, Health & Sexuality*, 7 (5): 429 – 441.

Hosken, F. 1982. *The Hosken Report: Genital and Social Mutilation of Females.* Lexington. Women's International News Network.

Italian National Bioethics Committee. 1998. *La circoncisione: profili bioetici, 25 settembre 1998,*http://bioetica.governo.it/media/1890/p36_1998_circoncisione_it.pdf

Johnsdotter, S., Essén, B. 2010. Genitals and ethnicity: the politics of genital modifications. *Reproductive Health Matters*, 18(35): 29 – 37.

Johnsdotter, S., Mestre, R. 2017. ‘Female genital mutilation’ in Europe: Public discourse versus empirical evidence. *International Journal of Law, Crime and Justice*, 51: 14 – 23.

Johnsdotter, S. 2019. Meaning well while doing harm: compulsory genital examinations in Swedish African girls. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 27(2): 1 – 13.

Johnson, M.C. 2007. «Making mandinga or making muslims? Debating female circumcision, ethnicity, and islam in guinea-bissau and Portugal», in *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context.* Hernlund Y., Shell-Dunkan, B. (ed.). New York. Rutgers University Press: 202 – 223.

Kapur, R. 2002. The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the “Native” Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics. *Harvard Human Rights Journal*, 15: 1 – 37.

Kennedy, J. 1970. Circumcision and Excision in Egyptian Nubia. *Man,* 5(2): 175 – 191.

Kennedy, D. 2004. *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton. Princeton University Press.

Kratz, C. 1990. Sexual Solidarity and the Secrets of Sight and Sound: Shifting Gender Relations and Their Ceremonial Constitution. *American Ethnologist*, 17(3): 449 – 469.

Kratz, C. 1994. *Affecting Performance: Meaning, Movement and Experience in Okiek Women' s Initiation*. Washington DC. Smithsonian Institution Press.

La Barbera, M.C. 2009. *Multicentered Feminism. Revisiting The "Female Genital Mutilation" Discourse*. Palermo. Campostampa di M. Svasta.

Lane, S.D., Rubinstein, R.A. 1996. Judging the Other: Responding to Traditional Female Genital Surgeries. *Hastings Center Report*, 26: 31 – 40.

Leary, V. 1990. «The Effect of Western Perspectives on International Human Rights», in *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives.* An-Na'im A.A., Deng, F. (ed). Washington DC. Brookings Institution: 15 – 30.

Leonard, L. 2000. 'We Did It for Pleasure Only': Hearing Alternative Tales of Female Circumcision. *Qualitative Inquiry*, 6(2): 212 – 228.

Lévi-Strauss, C. 2013. *Nous sommes tous des cannibales*. Paris. Le Seuil. Trad. It. *Siamo tutti cannibali*. 2015. Bologna. Il Mulino.

Leye, E., Sabbe, A. 2009. *Responding to Female genital mutilation in Europe. Striking the right balance between prosecution and prevention*. Gent. International Centre for Reproductive Health.

Lightfoot-Klein, H. 1989. The Sexual Experience and Marital Adjustment of Genitally Circumcised and Infibulated Females in the Sudan. *The Journal of Sex Research*, 26 (3): 375 – 392.

Lyons, H. 2007. Genital Cutting: The Past and Present of a Polythetic Category. *Africa Today*, 53(4): 3 – 17.

Messer, E. 1993. Anthropology and human rights. *Annual Review of Anthropology,* 22: 221 – 249.

Mohanty, C.T. 2003. *Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham - London. Duke University Press.

Morison, L., Scherf, C., Ekpo, G., Pain, K., West, B., Coleman, R., Walraven, G. 2001. The Long-Term Reproductive Health Consequences of Female Genital Cutting in Rural Gambia: A Comminty-Based Survery. *Tropical Medicine and International Health*, 6: 643 – 53.

Morsy, S. 1991. Safeguarding women's bodies: the white man's burden medicalized. *Medical Anthropology Quarterly,* 5: 19 – 23.

Mutua, M. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique.* Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

Newland, L. 2006. Female circumcision: Muslim identities and zero tolerance policies in rural West Java. *Women's Studies International Forum,* 29(4): 394 – 404.

Obermeyer, C. 1999. Female Genital Surgeries: the Known, the Unknown and the Unknowable. *Medical Anthropology Quarterly*, 13(1): 79 – 106.

Obiora, A. 1997. Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision. *Case Western Reserve Law Review,* 47(2): 275 – 378.

Oboler, R. 2001. Law and persuasion in the elimination of female genital mutilation. *Hum an Organization*, 60: 311-318.

Parrinder, G. 1996. *African Mythology*. London. Chancellor Press.

Remotti, F. 2013. *Fare umanit à . I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari. Laterza.

Renteln, A. 2002. «In Defense of Culture in the Courtroom», in *Engaging cultural differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. Shweder, R., Minow, M., Marcus, H.R. (ed.). New York. Russell Sage Foundation Press: 194 – 215.

Salmon, M. 1997, Ethical considerations in anthropology and archaeology, or relativism and justice for all. *Journal of Anthropological Research*, 53: 47 – 63.

Shell-Duncan, B. 2008. From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention. *American Anthropologist*, New Series 110 (2): 225 – 236.

Shell-Duncan, B., Hernlund, Y. 2000. *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*. Boulder. Lynne Rienner.

Shweder, R. 2002. «What about female genital mutilation? And Why Understanding Culture Matters in the First Place», in *Engaging cultural differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. Shweder, R., Minow, M., Marcus, H.R. (ed.). New York. Russell Sage Foundation Press: 216 – 251.

Slack, A. 1988. Female Circumcision: A Critical Appraisal. *Human Rights Quarterly,* 437(4): 440 – 442.

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

Talle, A. 1993. «Transforming Women into 'Pure' Agnates: Aspects of Female Infibulation in Somalia», in *Carved Flesh/Cast Selves: Gender Symbols and Social Practices*. Broch-Due, V., Rudie, I., Bleie, T. (ed.). Oxford. Berg Publishers: 83 – 106.

Talle, A. 2007. 'Serious games': Licences and Prohibitions in Maasai Sexual Life. *Africa: Journal of the International African Institute*, 77(3): 351 – 370.

Thomas, L. 1996. 'Ngaitana (I will circumcise myself)': The Gender and Generational Politics of the 1956 Ban on Clitoridectomy in Meru, Kenya. *Gender and History,* 8(3): 338 – 363.

Van der Kwaak, A. 1992. Female circumcision and gender identity: a questionable alliance? *Social Science and Medicine*, 35(6): 777 – 787.

Wade, L. 2012. Learning From ‘Female Genital Mutilation’: Lessons From 30 Years of Academic Discourse. *Ethnicities*, 12(1): 26 – 49.

Parte IV. Rapporto di ricerca

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Netnografia del dono
La socialità ai tempi di Facebook

Rossella Cirrone,
Università degli Studi di Siena

Abstract. According to anthropological studies "all the paths of the gift lead back to Mauss" (Aria 2016), echoing back the key role of gift in traditional societies studies. In this vein, this research employs an original approach to update the definitions of good, consumption and gift, analysing this triad on a field yet unexplored: the digital space. By building on the study of Kula's gifts exchange as a formal practice of social recognition (Mauss 1950), I have sought to apply this theoretical framework onto the case of Facebook. Within this specific cyber space, I have argued, the exchange of *likes* functions as a circulation of cyber-gifts which is aimed, on the one hand, at forming up social alliances between users and, on the other hand, at increasing the digital social capital of each user (Bourdieu 1979; Magaudda 2015). The methodological framework I have applied is the so-called netnography, which combines classic methods of ethnographic research with the purposes of social network research (Kozinets 2010). Lastly, I have proposed an anthropology of social practices in the cyber-space, revealing a capitalism of storytelling which meets the contemporary need for community (Bauman 2001).

Keywords. Facebook; netnography; dono; consumo; antropologia digitale.

Introduzione

Come emerge dalle evidenze statistiche ed empiriche[1], l'utilizzo di strumenti digitali o ICT (*Information and Communications Technology)* è sempre più consistente e pervasivo, tanto da travalicare i confini dello schermo e configurarsi come luogo abitabile da parte dell'utente, alla stregua di un qualunque altro ambiente che contribuisce a corredare il suo contesto culturale.

Allo stato attuale, il social network più utilizzato al mondo è Facebook. Secondo l'ultimo *Global Digital Report*, i cosiddetti *active users* ammontano a 2.271 milioni, ventuno percento in più rispetto al 2014. Se nel 2011 la durata media del tempo speso giornalmente su Facebook si aggirava intorno a un'ora per utente (Miller 2011), nel 2019 è arrivato a

[1] Global Digital Report 2019 https://wearesocial.com/global-digital-report-2019 (sito internet consultato in data 29/03/19)

sei ore e mezzo circa. La condivisione e la produzione di contenuti virtuali è divenuta progressivamente più bulimica e accedere al social è divenuto sempre più semplice: l'accesso dal proprio smartphone, equivale ormai a vidimare un biglietto universale per accedere da ogni parte del mondo ad uno spazio di circolazione e ad un luogo abitato da soggettività confezionate, ognuna secondo il proprio gusto.

A rendere lo spazio digitale un luogo culturale osservabile dall'etnografo contribuisce il fatto che gli attori sociali che lo frequentano vi creino relazioni e producano testi, tenendo conto di regole e modelli che fanno parte unicamente di quel sistema. Una tale concezione del web come spazio del reale e non più come realtà virtuale fornisce l'occasione e la possibilità di indagare Facebook come un campo definito e accessibile alla metodologia etnografica che, nel caso di questa ricerca, si è declinata nella forma della *netnografia* (Kozinets 2010): una modalità di osservazione partecipante, adattataalle caratteristiche del campo cibernetico e mediata dal computer che non si esaurisce nella mera osservazione delle pratiche virtuali, ma alterna fasi di indagine online a fasi di osservazione offline. Una tale postura metodologica, che pone l'uso specifico dei new media all'interno del più ampio ventaglio delle attività sociali offline, mostra una delle peculiarità che gli studi antropologici sui social media possono rivendicare nel vasto campo degli studi sulla comunicazione digitale: la dimestichezza con un approccio teorico-metodologico che mette in luce la complessità e la multidimensionalità dell'utilizzo dei new media, a svantaggio di una prospettiva "mediacentrica" tipica degli studi sulla comunicazione tradizionali (Biscaldi, Matera 2019).

In linea con le suddette proposte metodologiche, la conduzione di questa ricerca ha contemplato dapprima l'analisi dell'attività online di un gruppo di utenti (dai 25 ai 40 anni) particolarmente attivi su Facebook e avvezzi alla condivisione di contenuti impegnati e al contempo eccentrici; successivamente, all'osservazione digitale è seguita una serie di interviste tramite questionari e la partecipazione alla vita del gruppo in occasione di momenti di svago ed eventi culturali nella città di Catania, dove questi vivono.

Il filo di Arianna che percorre le tappe di questo lavoro è costituito dal tentativo di comprendere le nuove modalità di produzione di spazi e pratiche sociali in seno ai *social networking sites* come strumenti che permettono agli utenti non tanto (e non solo) di incontrarsi, quanto di articolare e rendere visibili le loro reti sociali latenti (boyd[2], Ellison 2007), allo scopo di accrescere il proprio "capitale sociale digitale"(Bourdieu 1979; Magaudda 2015). Tali piattaforme oggi sembrano fornire spazi innovativi per la promozione di una nuova cultura comunitaria e cibernetica in cui – come è emerso – attecchiscono logiche che però non sono affatto nuove: quelle del consumo e dello scambio, da un lato, e quelle relative alla necessità di instaurare relazioni ed esperire la socialità, dall'altro. In questo panorama, un ruolo cruciale viene rivestito dalla funzione del *like button*. L'osservazione rivela, infatti, come il like – originariamente pensato come opzione per comunicare più rapidamente le proprie preferenze – abbia dato vita a una vera e propria circolazione atta alla produzione e al mantenimento dei legami

[2] Alla nascita Danah Michele Mattas. Il nome è minuscolo per scelta dell'autrice, come chiarisce sul suo blog: «In college, i changed my last name to "boyd" to honor my grandfather. When doing the legal paperwork, i switched back to a lower-cased style to reflect my mother's original balancing and to satisfy my own political irritation at the importance of capitalization» (http://www.danah.org/aboutme.html, sito internet consultato in data 04/04/2020)

online. Dalla voce degli attori osservati emerge che il grado di circolazione di like tra utenti è direttamente proporzionale alla percezione di appartenere a un dato gruppo. Appartenenza e riconoscimento vengono costantemente confermati dal continuo scambio di manifestazioni di apprezzamento/consenso. Alla lente dell'antropologa o antropologo, il like si figura così come quella particolare forma di dono definita da Aime *bene relazionale* che racchiude in sé il valore stesso dello scambio: la relazione (Aime 2010). La circolazione di questo bene genere una pratica assimilabile a quella del *kula* (Mauss 1950), rituale delle popolazioni delle isole Trobriand nell'Oceano Pacifico descritto per la prima volta da Malinowski (1922), in cui lo scambio di *soulava* e *mwali* (collane e bracciali di conchiglie) era volto a sancire alleanze tra diversi gruppi. Il dato etnografico che questa ricerca ha prodotto, mi ha condotto a utilizzare la teoria restituitaci da Marcel Mauss sul *kula* all'interno del suo celebre *Saggio sul dono* (Mauss 2002), come metafora dello scambio di feedback su Facebook. A suggerire il rimando al rituale trobriandese è stata la presenza di quel triangolo costituito dai tre pilastri su cui si fonda lo spirito del dono: donare-ricevere-ricambiare. Il sistema di manifestazione di feedback elaborato da Facebook, nel rispettare questa sequenza, finisce per esprimere la dimensione prettamente simbolica delle relazioni, confermando la teoria del dono come generatore di alleanze.

Con l'utilizzo degli strumenti teorici forniti da Aime (2010), Dei (2007) e Mugnaini (2013) sul dono in Internet e da Anderson (1996) con il concetto di "comunità immaginata" ho rilevato, dunque, come in un luogo innovativo come la rete, gli attori sociali tendano a edificare forme e modelli di comunità tradizionali, riproponendo i medesimi meccanismi della realtà offline e, tra queste, quelle del dono e dello scambio. Applicando le categorie analitiche di Veblen (2007) e di Bourdieu (2011) sul consumo ed il capitale sociale, inoltre, l'utente Facebook si configura come un consumatoredi particolari beni, impelagato nelle maglie di un capitalismo digitale dello *storytelling*, fatto di narrazioni e beni relazionali (Bruni 2019). Ciò che emerge, in altre parole, è che nell'era della scarsità delle merci e di un raggiunto senso di gratificazione e sazietà materiale, non è di beni tangibili che il consumatore/utente vuole nutrirsi, ma di storie, dando così vita a un capitalismo delle relazioni.

Il metodo netnografico

Al di fuori del campo specialistico, la figura degli antropologi è spesso ammantata da un particolare esotismo che induce a immaginare l'antropologo o l'antropologa immersi in un villaggio lontano, con le scarpe impolverate, a patire il caldo per strada in compagnia di un uomo o di una donna che raccontano la loro storia pronta a essere appuntata nell'immancabile taccuino. Una rappresentazione appartenente al senso comune che spesso considera l'antropologia ancora implicata nel colonialismo ma che tradisce, tuttavia, la naturale inclinazione della disciplina all'aspetto partecipativo del metodo.

L'antropologia oggi si occupa anche di altro: il rapido sviluppo dei media digitali ha condotto gli antropologi a coltivare un particolare interesse nei confronti delle *cyber cultures* e, conseguentemente, a stimolare la riflessione su nuovi profili metodologici pensati per lo studio dei mondi sociali *computer-mediated.* Il mio obiettivo iniziale, pertanto, è stato quello di fornire al mio lavoro una panoramica teorica per rendere pensabile l'etnografia nel cyberspazio.

L'argomento fondamentale con cui mi sono principalmente confrontata in questa fase è stato quello relativo al mutamento del concetto di fieldwork tradizionale ovvero del passaggio da un campo di ricerca fisico al cyberspazio, luogo che non contempla nè entrata nè uscita, ma è intrecciato nel vissuto quotidiano del ricercatore. Lo studio e l'analisi di questo particolare luogo ha caratterizzato la prima parte della mia ricerca da cui è successivamente dipesa la scelta degli strumenti analitici da utilizzare.

L'interesse per un campo di ricerca etereo come quello cibernetico comporta, infatti, delle implicazioni teoriche e metodologiche legate alle peculiarità del contesto in esame: la mancanza di un confine fisico, la varietà delle modalità di accesso e delle forme di partecipazione o la rapidità di scorrimento delle informazioni. Presentandosi come un campo dominato a più livelli dalla fluidità, la rete rende ampio e diversificato il ventaglio dei metodi di osservazione che il ricercatore ha la possibilità di praticare, seppur con le dovute riserve.

Espressioni quali *media etnography, webnography* e *cyberanthropology* hanno preso piede all'interno di un ampio dibattito, con riferimento ad una metodologia confacente allo spazio digitale, rivelando l'interesse di molti antropologi a delineare nuovi profili metodologici pensati appositamente per lo studio delle *cyber-cultures* (Ginsburg *et al.* 2002; Hine 2000; Miller *et al.* 2018; Pink *et al.* 2016). Nella fase di individuazione di un *setting* di strumenti che sposasse le esigenze della mia ricerca sulle dinamiche online con quelle dell'etnografia classica, mi sono così imbattuta nel lavoro di Kozinets (2010), antropologo canadese che alla linea metodologica da lui stesso teorizzata dà il nome di *netnography*: attraverso un approccio misto che prevede l'utilizzo degli strumenti di indagine più tradizionali applicati al cyberspazio e l'osservazione delle interazioni sociali tra attori sia online che offline, il metodo netnografico permette di cogliere la visione endogena dell'attore in un'ottica olistica che lo considera attore sociale da intervistare o osservare nel quotidiano, ma anche user, inteso come membro di una *community,* fabbricatore di testi e contenuti osservabili online.

L'abbinamento tra l'approccio etnografico classico e la promozione di un'osservazione digitale è il punto di forza della netnografia, che si risolve in una necessaria alternanza tra l'osservazione dei dati che fluiscono su internet e le conversazioni, le pratiche quotidiane e la vita offline degli attori osservati. In virtù di ciò mi sono ritrovata ad utilizzare una varietà di tecniche e strumenti: dai sondaggi tra gli utenti (*online survey method*)[3], all'osservazione delle dinamiche online, alle interviste, passando per i diari e gli incontri con gli attori.

Il metodo netnografico mi è sembrato adatto alla postura e all'orientamento epistemologico della ricerca che ripudia l'opposizione tra vita reale e vita virtuale – con cui solitamente in molti tendono a classificare le attività sui social media distinguendole dalle normali attività quotidiane – e accoglie, piuttosto, la dicotomia tra vita offline e vita online. Esse sono in realtà strettamente correlate, compongono il *continuum* identitario di un attore sociale e costituirebbe un limite per la ricerca concepirli in compartimenti stagni.

[3] Nello specifico, ho utilizzato per la mia ricerca il software online SurveyMonkey basato su un sistema che permette in maniera molto semplice di sviluppare e inviare dei sondaggi via e-mail, chat, web, Messenger e altre piattaforme, nonché di archiviare le risposte ottenute all'interno di un cloud facilmente consultabile dall'intervistatore (https://it.surveymonkey.com).

Svolgimento della ricerca

Individuato il modello metodologico adatto, ho fissato i confini del fieldwork all'interno della mia *community* di Facebook, con una particolare attenzione nei confronti di dieci utenti, selezionati sulla base del loro alto grado di partecipazione all'ambiente virtuale e del consistente numero di *like* scambiati nel corso della loro attività all'interno del celebre social.

In una prospettiva pratica che guarda ai protocolli, la netnografia non si è distinta in maniera particolare da una tradizionale etnografia e si è svolta in quattro fasi chiave:

1. Pianificazione della ricerca ovvero individuazione di un quadro teorico e scelta degli strumenti di osservazione e analisi. In questa fase ho assunto come modelli di riferimento i lavori di Miller e dei suoi colleghi di *Why We Post?*[4], così come di boyd ed Ellison. Tali studiosi hanno voluto soffermarsi sulle dinamiche culturali che è possibile cogliere anche nello spazio online, in cui non è escluso che si possano intravedere modelli e valori condivisi su cui si fonda un gruppo. Il paradigma alla base di questi studi è la teoria SCOT (*Social Construction of Technology*), nata intorno alla fine degli anni Ottanta, in virtù della quale i dispositivi tecnologici e gli strumenti a loro annessi (*technological artifacts*), si configurano come dei manufatti culturali che si adattano ed evolvono in base alle esigenze del contesto antropologico in cui questi vengono inseriti e degli attori che ne fanno uso.

In altre parole, contrapponendosi al pensiero tecnologico-determinista prevalente, secondo cui sarebbero i dispositivi tecnologici a forgiare e ad influenzare le pratiche sociali di un gruppo, l'approccio SCOT sostiene l'opposto: sono i modelli culturali e le strutture sociali esistenti a guidare lo sviluppo e i cambiamenti dei dispositivi tecnologici. Da ciò deriva l'idea della "costruzione sociale della tecnologia" per cui sarebbe il mondo a cambiare i social media e non il contrario (Miller *et al* . 2018).

2. Ingresso nel campo. Introdursi all'interno di una *community online* comporta degli sforzi in termini di accessibilità e potenziale di inclusione differenti rispetto a quelli di un'interazione *face-to-face* . Nel mio caso ho scelto la mia comunità Facebook di appartenenza[5]. L'esistenza di un rapporto già consolidato con alcuni di loro mi ha permesso di accedere al loro ambiente sociale online e alle loro rappresentazioni con minore difficoltà del previsto, e di raggiungere un grado di coinvolgimento nella relazione offline apprezzabile da parte degli utenti osservati. Ma l'ingresso in questo campo non ha riguardato esclusivamente il situarsi nei rapporti con gli attori, ma anche la conoscenza, la nascita, le varie fasi di sviluppo e trasformazione del social, così come l'analisi di alcune questioni focali per l'antropologia: il modo in cui si stanno evolvendo il concetto di identità e comunità attraverso i social; le modalità creative di rappresentazione del sé; la nascita di nuovi strumenti legati all'esperienza sociale. A tal fine, ho ripercorso la storia

[4]https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/ (sito internet consultato in data 04/04/2020).

[5] Tale scelta metodologica può risultare a primo acchito come un limite. In realtà, nella letteratura antropologica contemporanea, sono annoverati – e sempre più diffusi – approcci qualitativi che prevedono lo studio e l'analisi del contesto culturale di cui l'antropologo o l'antropologa fanno parte. Questo approccio, detto auto-etnografia, ha preso forma nell'alveo della ricerca etnografica già a partire dagli anni Settanta, quando ha cominciato a prodursi una crescente ibridazione con altri campi disciplinari (Hayano 1979). È bene far notare, che l'aspetto autoetnografico di questa ricerca non costituisce la totalità della cornice metodologica entro cui si pone, ma si configura piuttosto come un "ponte" che ha favorito una maggiore adesione al campo.

di Facebook, le evoluzioni delle funzioni ad esso annesse a partire dalla sua fondazione, e la sua *netiquette* .

3. Osservazione, partecipazione e *adaptation*. L'osservazione partecipante nel cyberspazio implica una forma di adattamento del metodo etnografico. Essa implica l'adozione di strumenti di raccolta dati e una prospettiva di osservazione differenti che si adattano al dispositivo tecnologico e alla piattaforma in esame. In seno a questa ricerca, l'adattamento del metodo etnografico al cyberspazio ha dato forma a un tipo di osservazione ascrivibile a quello di chi spia qualcuno dal buco della serratura. Nel caso di Facebook colei o colui che osserva deve essere "amico" del soggetto da esaminare per accedere al materiale pubblicato sul profilo. Come ho già accennato, il gruppo di utenti selezionati corrisponde a una consistente parte della mia personale lista di amici; conseguentemente, ho avuto modo di osservare gli scambi tra di loro per un lungo lasso di tempo, ancor prima che il presente lavoro prendesse forma. Una volta fissati gli estremi della ricerca, tuttavia, ho dato avvio ad un'osservazione specifica e strutturata della durata di circa sei mesi (da Maggio 2018 a Novembre dello stesso anno), durante i quali ho tentato di costruire una mappa delle relazioni intrattenute tra i membri del gruppo e di questi con altri utenti, nonché di classificare la tipologia di relazione sulla base dell'interazione e della quantità in media dei like scambiati. Non tutti sapevano di essere osservati e quasi nessuno era consapevole del fatto che io contassi il numero di like scambiati. Si è trattato, in altre parole, di una partecipazione in condizioni opzionali di anonimato, che mi ha permesso di osservare anche in assenza e all'insaputa dei soggetti coinvolti. Questo aspetto della ricerca potrebbe destare perplessità sul codice deontologico dell'antropologia. Bisogna tener conto però che nel mondo digitale la gestione del sé etnografico presenta un grado di complessità diverso rispetto al campo tradizionalmente inteso. L'interazione tra utenti e ricercatori nel corso di una netnografia, infatti, funziona diversamente: esso conduce a un'*osservazione semi-coperta*, ovvero un'osservazione non informata di profili già di per sé resi pubblici dagli utenti stessi. Ciò non implica una violazione della privacy, ma si configura piuttosto come un consenso parzialmente dichiarato all'utilizzo dei dati da parte di chi viene osservato.

All'osservazione digitale è seguita una partecipazione attiva – e della stessa durata – alla vita del gruppo nel quotidiano, perlopiù durante lo svolgimento di eventi culturali (presentazioni di libri, mostre, riunioni, cineforum) nella città di Catania, ma anche in casa e in alcuni bar e sale concerti regolarmente frequentati dal gruppo. Nella fase dell'osservazione offline ho quasi sempre fatto in modo – spesso anche con un atteggiamento provocatorio rispetto ai temi trattati – di innescare dei dibattiti relativi all'utilità di Facebook e all'influenza che l'appartenenza a questa piattaforma esercita nel vissuto sociale di ognuno.

4. Raccolta e analisi dei dati: l'*archiving*. All'osservazione è stata affiancata una raccolta dati su più canali: il primo è stato quello diretto dell'intervista; alcune di esse, ben strutturate e da me preimpostate, sono state effettuate tramite questionari a risposta aperta, somministrati attraverso l'app SurveyMonkey lanciata su Messenger, il programma di messaggistica istantanea utilizzato da Facebook. Il questionario, suddiviso in vari blocchi, era costituito da varie domande riguardanti sommariamente i seguenti punti:

- informazioni sulla data di iscrizione al social network;

- quantità di tempo dedicata alle attività del social network durante la giornata; motivazioni alla base della condivisione di una data tipologia di contenuti (link /foto/ status) e la relazione tra questa e la ricezione di like (es. "Ti capita mai di pubblicare un contenuto esclusivamente allo scopo di ricevere un sostanzioso numero di like?");

- informazioni specifiche sulla natura dello scambio di like (es. "Apponi un like pur non conoscendo il contenuto del link, al solo scopo di rendere manifesto un certo grado di empatia?);

- informazioni sulla natura del legame intrattenuto con gli utenti da cui si ricevono più like; carattere volontario e reciprocità dello scambio (es. "Hai mai apposto un like sul contenuto di un utente al solo scopo di ricambiare tutti i like apposti dal suddetto utente ai tuoi contenuti?");

- percezione di uno scarto tra identità online e identità offline;

- concezione del like come indice di ricchezza e notorietà (es. "Pensi che la ricezione di un alto numero di like da parte di un utente sia assimilabile a un segno di ricchezza?").

Il secondo canale ha, invece, avuto a che fare con l'archiviazione automatica dei dati e degli scambi a opera del social stesso che permette, tramite specifiche funzionalità, di verificare quanti like o commenti due users si sono scambiati nel corso del tempo. Facebook, ad esempio, permette di celebrare l'anniversario delle richieste di amicizia e di valutare, in altre parole, la durata e la qualità della connessione tra due persone, mostrando la data di inizio della connessione e il numero di like scambiati o di foto condivise insieme. Grazie a questa funzionalità è stato possibile estrapolare alcuni dati utili a tracciare quella mappatura delle "relazioni *online*" necessaria per cogliere l'eventuale frizione tra ciò che accadeva su Facebook e ciò che accadeva oltre lo schermo.

Case study: Facebook ed i *cyber-doni*

L'indagine ha preso avvio a seguito di un approfondimento in seno allo studio dell'antropologia del consumo, in particolare sull'analisi relativa alle pratiche ostentative e a quelle più specifiche del dono, in diversi periodi storici e parti del mondo: dal *potlach* dei nativi americani allo "sciupìo vistoso"[6] dell'analisi vebleniana (Veblen 2007), passando per il *kula* trobriandese (Mauss 2002). Tutte le pratiche hanno in comune il fatto di definire il consumo e lo scambio di beni come processo simbolico di potenziamento dell'esperienza sociale e non come processo di alienazione volto al mero e sterile scambio di merci (Meloni 2018).

L'osservazione del cyberspazio in questo studio ha suggerito l'idea che il sistema di scambio di feedback in rete potesse essere inserito nel novero delle relazioni di scambio di beni e, in particolare, come una forma originale di promozione della cultura del dono,

[6] Espressione con la quale il sociologo TH. Veblen indica, in seno alla sua teoria del consumo, quel comportamento sociale tipico della *leisure class* nordamericana di fine Ottocento, volto a ostentare e dilapidare le proprie ricchezze allo scopo di segnalare una distanza dalle classi meno agiate e rendere visibile la propria posizione sociale (Veblen 1899).

inteso alla maniera della lezione antropologica antiutilitarista, secondo cui la pratica dello scambio di doni si intersecherebbe, oltre che con la sfera dell'utile, con quella della socialità primaria (Aria 2016).

Gli studi di Aime, Dei e Mugnaini si figurano come precursori del tema e sollevano la questione del *file-sharing* nei termini di un'economia del dono che fa leva sulla reciprocità ed è volta alla produzione di relazioni (Aime 2010; Dei 2007; Mugnaini 2013). Si entra a far parte di un social network per instaurare e rafforzare legami; i legami si instaurano attraverso le relazioni di scambio; nelle relazioni di scambio su Facebook circolano informazioni su di sé, immagini e like, allo scopo di rafforzare tali relazioni. Ci si scambia, dunque, un bene volto alla creazione di una relazione online e che in virtù di ciò ho definito cyber-dono.

L'ipotesi di partenza è che il like possa configurarsi come un bene relazionale e che la sua circolazione possa essere paragonata – su più livelli – allo scambio di doni e, quindi funzionale – oltreché all'esteriorizzazione delle proprie inclinazioni, all'instaurarsi di legami sociali e alla costruzione di un'identità online che richiede un continuo riconoscimento. Tale continuità – che rimanda anch'essa al rituale *kula* – è inevitabilmente richiesta in un contesto nel quale non è il valore materiale dell'oggetto donato che conta, ma la sua circolazione, nonché l'istanza che porta con sé: tessere relazioni sociali. La posta in gioco è la fama all'interno della propria cerchia di amici, per la quale l'utente sacrifica spesso la sua identità offline, allo scopo di far emergere un ulteriore segmento identitario costruito ad hoc per riscuotere successo all'interno del social network.

Like: un bene posizionale nel "capitalismo comunitario"

Leda[7] ha 39 anni, vive insieme ai suoi tre gatti in un grazioso appartamento nel centro storico di Catania, dove passa la maggior parte del suo tempo. Durante le giornate che passo insieme a lei sono rari i momenti in cui la vedo lontana dal suo computer, principale strumento di lavoro, in remoto per una multinazionale straniera, ma anche di svago. Passa tra le dieci e le quattordici ore al giorno davanti allo schermo, alternando tra il portale dell'azienda, Facebook e piattaforme di *streaming* come Netflix. Il computer è il suo principale ponte di contatto con l'esterno e le permette di fare la spesa, di fare shopping e stare in compagnia, senza muovere un passo da casa. Pubblica dai tre ai cinque contenuti al giorno sul suo profilo e interagisce costantemente con ogni contenuto dei suoi "amici più stretti", apponendo like o commentando. Tra i membri del gruppo osservato è sicuramente uno dei più attivi e dei più avvezzi a raccontare episodi della propria giornata e della propria vita personale. Di fronte a un tè, le chiedo con chi sarebbe uscita quella sera e mi parla di un amico in comune su Facebook: "Sì, certo che conosco Emanuele! Nel senso… siamo amici su Facebook". La quantità di like e di interazioni online, sono per Leda il termometro della qualità di un rapporto e rappresentano la forza propulsiva di un'interazione offline. Durante un altro incontro mi chiede se ci sia del tenero tra due utenti di mia conoscenza, alla mia risposta negativa risponde: "Che strano. Eppure, si scambiano un sacco di like".

[7] I nomi anagrafici e i tratti biografici dei membri della community oggetto di questa ricerca sono stati sostituiti per la tutela della privacy.

Emanuele ha 34 anni, non ha un posto fisso e quando lo incontro passa molto tempo di fronte allo schermo del suo smartphone alla ricerca di un lavoro stagionale. Ciò che salta all'occhio, in realtà, quando sono con lui è la sua spasmodica attenzione per la quantità di like ricevuti. È lui a parlarmi di una sorta di codice di comportamento da tenere online e della sua tendenza a "contraccambiare" i like ricevuti.

Anche Emilio, ingegnere benestante sulla quarantina, musicista dilettante e amico di entrambi[8], condivide dei tratti comuni con i due utenti e con la *community* osservata, che vanno oltre l'ampio quantitativo di tempo speso sul social: si tratta di utenti tra i quali circola un altissimo numero di like (circa dieci al giorno per ogni utente), tutti altamente alfabetizzati e con un discreto capitale culturale, messo in mostra nei più svariati modi allo scopo di posizionarsi su un "alto rango digitale". Nel gruppo di attori osservati, il numero di like ricevuti – in media – sulla condivisione di un contenuto "di successo" va dai venticinque ai quaranta per gli status scritti; dai dieci ai venti circa nel caso di notizie o video musicali, fino a raggiungere i duecento nelle *pic profile*. Si è registrato un caso in cui un utente ha deciso di eliminare dei contenuti condivisi perché poco attraenti. Quando un post, come si dice nel gergo, "non acchiappa like", gli utenti amici lo notano e questo può incidere negativamente sul "capitale reputazionale" di chi l'ha condiviso. Il rischio di diventare un utente *unpopular* è alto; allora l'utente si trova, talvolta, a condividere dei contenuti "acchiappa like" al solo scopo di non perdere consensi tra gli *amici*, privandosi della libertà di condividere un pensiero o un gusto autentico, nello stesso modo in cui la borghesia di fine Ottocento analizzata da Veblen, si privava della comodità di un capo d'abbigliamento preferendo un abito stretto pur di mostrare il proprio benessere materiale e la distanza da chi non deteneva lo stesso capitale economico (Veblen 2007). In questo caso ci si vuole distinguere da chi non possiede lo stesso "capitale sociale digitale" (Bourdieu 2011; Magaudda 2015).

Il caso di Emilio è molto interessante: l'acquisizione di uno status symbol nel suo caso viene esperita attraverso la pubblicazione di contenuti elaborati in chiave provocatoria e sarcastica. Sono molti, ad esempio, i casi di *meme* da lui pubblicati contenenti immagini che fanno leva sul black humor. Emblematico il caso di un *meme* relativo all'aggressione ai danni di Daniele Piervincenzi, giornalista Rai, da parte di un membro del clan Spada a Ostia[9]: l'immagine ritrae l'istante in cui il malavitoso colpisce il giornalista, e riporta due particolari etichette, il tag "significante" sul volto di Roberto Spada e il tag "significato" sul volto del giornalista, chiaro riferimento alla teoria semiotica. Si potrebbe dire che l'intento della pubblicazionesia semplicemente goliardico, se non fosse che sul relativo post è poi nato un acceso dibattito sull'accaduto tramite commenti tra utenti, con riferimenti alle teorie linguistiche e alle vicende politiche contemporanee. Un pot-pourri di materiale culturale che ha fornito all'utente stesso e alla sua cerchia di amici, una delle

[8] Per motivi di spazio, non sarà possibile in questa sede fornire la mappatura delle relazioni tra tutti gli utenti osservati. Per queste pagine, ho scelto un campione ristretto di utenti che rappresentano due situazioni-tipo: amici online che decidono di incontrarsi nella vita offline (Leda ed Emanuele) e amici conosciutisi offline che potenziano la loro socialità su piattaforme online (Leda, Emanuele ed Emilio).

[9] Nel Novembre 2017, la troupe televisiva del programma Nemo (Rai 2) durante le riprese di un servizio televisivo sulle elezioni ad Ostia, venne aggredita da Roberto Spada, titolare di una palestra e fratello di Carmine, boss condannato a dieci anni per estorsione con metodo mafioso. Il giornalista Daniele Piervincenziaveva incalzato Spada sul suo *endorsement* per Luca Marsella, candidato di CasaPound con il quale era anche ritratto in una foto amichevole. Indispettito, Roberto Spada colpì al volto il giornalista procurandogli la frattura del setto nasale.

tante occasioni di vendere un'immagine di sé ben definita e mettere in mostra il proprio capitale culturale.

La peculiarità principale del gruppo osservato è l'utilizzo di un codice comunicativo molto pungente, una sorta di linguaggio comune al gruppo (l'utilizzo del *caps lock* per delle frasi volutamente sgrammaticate, ad esempio) che mette in evidenza il senso di comunità del gruppo, con una sua identità e un suo "linguaggio sacro" (Anderson 1996). Ciò che li distingue è, inoltre, la ricerca e la creazione di uno stato sensazionale che provochi una reazione nel marasma di parole e link ordinari della piattaforma: la reazione – stupore, meraviglia o approvazione – da parte degli amici viene resa manifesta attraverso i like che contribuiscono in tal modo a scalfire quell'identità riconosciuta nell'ambiente digitale. Maggiore è il numero di like ricevuti, maggiore sarà la notorietà di quell'utente. La necessità sociale di questo bene mette così in moto la sua circolazione, basata sulla dicotomia del ricevere/ricambiare. L'apposizione di un like, in quest'ottica, diviene un linguaggio che ha i caratteri del dono di «beni simbolici, apparentemente non necessari […] che mettono in moto un circuito di alleanze e di favori» (Meloni 2018: 11).

Il like viene dunque consumato – e del suo consumo si fa ostentazione – e, al contempo, utilizzato come bene relazionale, dando vita a una particolare forma di capitalismo simile a quella che Bruni definisce, all'interno dell'economia del dono, "capitalismo comunitario" (Bruni 2019).

Conclusioni

Il dato etnografico prodotto da questo lavoro – oltre a quello statistico relativo al numero dei like giornalmente scambiati tra utenti[10] – è molto difficile da restituire. Come ho spiegato, l'etnografia dei social media presenta delle peculiarità specifiche tanto nella raccolta dei dati, quanto nella restituzione degli stessi. Con le parole di Biscaldi e Matera, «occorre superare anche in modo "creativo" la rigidità dell'etnografia tradizionale»: ciò che il ricercare è chiamato a fare e da cui dipende l'esito della netnografia, è «ricostruire il senso complessivo di una situazione articolata che può essere solo parzialmente osservata» (Biscaldi, Matera 2019: 86). La strategia che ho deciso di adottare in questa sede è stata quella di raccontare l'utilizzo che alcuni utenti fanno del social e la rappresentazione che essi hanno sviluppato relativamente all'incontro tra la loro vita online e quella offline. È dall'analisi di tali rappresentazioni che ho potuto instaurare un parallelismo tra lo scambio di like su Facebook e le pratiche del dono descritte nelle monografie etnografiche oceanistiche di Mauss. Le narrazioni degli attori intervistati hanno infatti dimostrato che, al di là della sua funzione apparente, il *like button* assolve una funzione prettamente simbolica che fa propria la grammatica dello scambio. Come nel *Kula* maussiano, anche nello scambio di like viene in essere quel triangolo su cui si fonda lo spirito del dono: donare-ricevere-ricambiare. Indipendentemente dal contenuto condiviso, alcuni like vengono apposti al solo scopo di ricambiare uno o più like ricevuti[11], dando vita a una sorta di *contro-dono* dall'apparente gratuità e sostanziale

[10] Dato molto variabile e determinato anche dal numero di contenuti condivisi al giorno dagli utenti e di cui si è già detto sopra.

[11] Alla domanda "Hai mai messo un 'mi piace' al link di un utente solo perché questo aveva cliccato 'mi piace' molte volte ai tuoi contenuti? In altre parole, hai mai *ricambiato like*?", molti hanno risposto di sì,

reciprocità «in cui si annida gran parte della forza del dono» (Aime 2010: 73). Oltre alla simbolica reciprocità – che culmina nell'emblematico *#LikeForLike*, con il quale gli abitanti del web intendono incentivare altri utenti ad apporre like per riceverne altrettanti in cambio – anche sul celebre social, come sulle coste delle Isole Trobriand, il circolo viene inaugurato attraverso un *opening gift*, ovvero un primo dono che dà avvio a questo sistema di scambio-obbligazione e alla conseguente instaurazione di un legame sociale. Alcuni utenti nelle interviste parlano, infatti, di una vera e propria circolazione di like che molto spesso viene introdotta da uno iniziale, apposto allo scopo di *attirare l'attenzione*. Sarà questo il preludio di un costante scambio che si arricchirà, in un momento successivo, anche di commenti, inviti a eventi e messaggi personali, a confermare l'appartenenza dell'utente al gruppo e la sua popolarità all'interno dello stesso[12].

Emerge, dunque, la pratica del riconoscimento sociale tramite scambio e si profila l'ipotesi che il like – nella sua funzione di riconoscimento della "storia" di qualcuno – si stia elevando in seno a questa nuova fisionomia capitalistica[13] a "bene posizionale" in grado di assegnare un dato *status symbol*, funzione che in altre epoche veniva assolta da beni di altro tipo, come i capi d'abbigliamento firmati, le abitazioni lussuose, i sigari o lo champagne. Come sostiene Mauss, infatti, la pratica del dono costituisce il segno tangibile della relazione e della parità di rango tra ricevente e donatore; in virtù di ciò lo scambio e le relazioni online vengono resi visibili e volutamente ostentati – come i beni di lusso nella vita offline – nella prospettiva di un riconoscimento sociale all'interno della propria *community* di appartenenza. In seno ad un consumo che si nutre di relazioni e socialità, la pratica dello *storytelling* online acquisisce così un valore primario. La narrazione, il racconto di sé e delle proprie esperienze si conferma come pilastro portante nell'edificio della *community*. Senza allontanarci dai riferimenti terminologici interni al capitale si arriva dunque a teorizzare un "capitalismo narrativo" modellato sulla costruzione di racconti sul sé che incantano e incatenano – reciprocamente – i membri a una comunità.

Bibliografia

Aime, M. 2010. *Il dono al tempo di Internet* . Torino. Einaudi.

Anderson, B. 1996 [1983]. *Comunità Immaginate: Origini e diffusione dei nazionalismi.* Roma. Manifesto Libri.

Appadurai, A. 2012 [1996]. *Modernità in polvere*. Roma. Meltemi.

Aria, M. 2016. *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*. Roma. CISU.

Bauman, Z. 2001 [2001]. *Voglia di comunità*. Bari-Roma. Laterza.

motivando la risposta appellandosi alla necessità di manifestare empatia nei confronti di quell'utente *amico,* indipendentemente dal contenuto da questi condiviso.

[12] «Pubblico sempre contenuti di nicchia, per lo più musica hardcore quasi sconosciuta. La pubblico per vedere da chi riceverò un segnale, per capire chi tra i miei *amici*, come me ascolta questo genere. A volte ricevo un feedback da persone che non mi aspetto» (Intervista a Santi, 31 anni, organizzatore di concerti, raccolta dall'autore a Catania in data 12/10/2018).

[13] L'utilizzo del concetto di capitalismo è qui utilizzato non in riferimento al sistema economico di mercato, ma in senso bourdieano, con riferimento alla tendenza da parte degli utenti di *accumulare like* allo scopo di ricoprire un'elevata posizione nella maglia sociale in rete.

Biscaldi, A., Matera, V. 2019, *Antropologia dei social media: Comunicare nel mondo globale.* Roma. Carocci.

Bourdieu, P. 2011 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. Il Mulino.

boyd, d., Ellison, N. 2007, Social Network Sites: Definition, History and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13: 211-230.

Bruni, L. 2019. *Il capitalismo e il sacro*. Milano. Vita e Pensiero.

Dei, F. 2007. «Tra dono e furto: la condivisione della musica in rete*»,* in *Cultura in Italia,* Santoro, M. (a cura di). Bologna. Il Mulino - Istituto Cattaneo: 51-76.

Ginsburg, F.D., Abu-Lughod, L., Larkin, B. 2002. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. London. University of California Press.

Hayano, D.1979. Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. *Human Organization*, 38 (1): 99-104.

Hine, C. 2000. *Virtual Etnography*. Londra. Sage.

Kozinets, R.V. 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online.* London. Sage.

Magaudda, P. 2015. «Bourdieu in Digitale: Capitale, Distinzione e Habitus all'epoca dei nuovi media», in *Produzione, riproduzione e distinzione. Studiare il mondo sociale con (e dopo) Bourdieu*, De Feo, A., Pitzalis, M. (a cura di). Cagliari. CUEC: 75-90.

Malinowski, B. 1973 [1922]. *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva. Vol. I*. Torino. Bollati Boringhieri.

Mauss, M. 2002 [1923]. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino. Einaudi.

Meloni, P. 2018. *Antropologia del Consumo: Doni, merci, simboli*. Roma. Carocci.

Miller, D. 2011. *Tales from Facebook*. Polity Press. Cambridge.

Miller, D., Costa, E., Haynes N., McDonald T., Nicolescu, R., Sinana, J., Spyer, J., Venkatraman, S., Wang, X. 2018. *How The World Changed Social Media*. London. UCL Press.

Mugnaini, F. 2013. «L'ombra del desiderio: Immagini del corpo e della sessualità nella pornografia dell'era digitale», in *Per-formare corpi: Esperienze e rappresentazioni*. Grilli, S., (a cura di). Milano. Unicopli: 197-248.

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J. 2016. *Digital Etnography: Principles and Practice.* London. Sage.

Veblen, T. 2007 [1899]. *La Teoria della Classe Agiata: Studio economico sulle istituzioni*. Torino. Einaudi.

Parte V. Interventi

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Le nuove sfide all'antropologia

L'etnografia nell'era del suo successo e del suo (quasi-)decesso

Leonardo Piasere,
Università degli Studi di Verona
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0415-4483

La relazione storicamente schizofrenica tra Antropologia ed Etnografia

Oggi sappiamo[1] che "Antropologia" ed "Etnografia", in quanto etichette per definire ambiti conoscitivi riguardanti l'umano, nascono in tempi diversi e per scopi diversi, ed evolvono in modi diversi. Nei primi anni del XVI secolo il termine *Ant(h)ropologium* è coniato in Germania per designare lo studio dell'uomo (al singolare) in quanto unione di corpo e di anima, e quasi contemporaneamente in Italia viene coniato il termine *Anthropologia* per designare lo studio degli uomini (al plurale), intesi allora umanisticamente come gli uomini illustri e degni di ricordo (Piasere 2019). Se questo secondo significato prevale nel corso del Cinquecento, nel XVII e XVIII secolo sarà invece il primo significato che si imporrà, specie in contesto tedesco, mettendo le basi di quelle che oggi chiamiamo anatomo-fisiologia e antropologia filosofica. È solo alla fine del Settecento, quando si sviluppa l'anatomia umana comparata, che questa comincia a riservare per sé, a partire dal 1775 con Johann Friedrich Blumenbach, il nome di Antropologia (senza aggettivi). Essa avrà un successo enorme e produrrà i primi studiosi che si autonomineranno "antropologi", e per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento, in tutte le tradizioni accademiche europee eccetto quella inglese, Antropologia sarà solo quella che oggi chiamiamo Antropologia fisica o biologica.

Han Vermeulen (2015) ci insegna che un sapere indicato come "Etnografia" non nasce nell'alveo di quest'ambito anatomico-filosofico, ma nasce in modo indipendente tra il 1738 e il 1771 fra studiosi tedeschi di storia che erano stati assunti da istituzioni russe nel periodo dell'espansione coloniale zarista in Siberia. Esso nasce come traduzione del tedesco *Völker-Beschreibung* (prima locuzione usata) espressamente per etichettare un sapere che riguarda, come dice la sua etimologia (*ethno-graphia*), la descrizione

---

[1] Il presente lavoro è il testo in parte rivisto della relazione presentata al convegno internazionale *Where is Anthropology today and where is it going?*, tenutosi a Lecce presso l'Università del Salento il 6 e 7 giugno 2019. Desidero ringraziare Antonio Palmisano, organizzatore dell'incontro, per il gentile invito a partecipare e i diversi colleghi presenti per i loro spunti e interventi. Gli atti del convegno sono ora in preparazione a cura di Antonio Palmisano.

dei popoli – all'epoca, dei popoli siberiani prima (con Gerhard Friedrich Müller) e di quelli nord-europei poi (con August Ludwig Schlözer). È in quest'ambito che fin dal 1771 appare la figura espressamente denominata dell'"etnografo" (*Ethnograph*). Contemporaneamente nasce l'esigenza di una conoscenza comparata dei popoli stessi, indicata con *Völkerkunde* da Schlözer sempre nel 1771 e fin dal 1783 tradotta con "Etnologia" (*Ethnologia*) da Adam František Kollár.

Ovviamente non è questo il luogo di riprendere la travagliata storia semantica successiva dei tre termini (Antropologia, Etnografia, Etnologia) e di tutti i dibattiti che le hanno coinvolte, se non per constatare che dopo secoli ce li troviamo ancora tra noi e ci fanno ancora discutere. Sappiamo che fin dalla nascita dell'anatomia comparata chi si occupava della diversità del corpo tendeva a occuparsi anche della diversità degli "usi e costumi": Blumenbach stesso, fra i fondatori dell'antropologia fisica, è stato per anni direttore del museo, che oggi definiremmo etnografico, dell'Università di Gottinga (Vermeulen 2015). E sappiamo che con l'emergere della razziologia, dell'evoluzionismo e dell'eugenetica, l'antropologia fisica tese a fagocitare l'etnografia/etnologia assegnandole un ruolo epistemico (e politico) subalterno. L'operazione di pirataggio compiuta prima in Inghilterra, in cui l'etnologia si trasformò in "antropologia sociale", e poi negli Stati Uniti, dove divenne "antropologia culturale", non fu altro che una mossa contro-egemonica per impossessarsi di una denominazione allora egemonica, *Anthropology*, ornandola di aggettivi che stavano al tempo diventando di moda: appunto, "sociale" e "culturale".

Scomparsa, o quasi, l'Etnologia dopo il venir meno dell'attenzione sulle "aree culturali" e i "primitivi" (un'etichetta che "sa di vecchio" anche se storicamente è l'ultima nata), il confronto oggi è sostanzialmente tra Antropologia socio-culturale (detta spesso solo Antropologia, dopo che è diventata accademicamente egemonica rispetto all'Antropologia fisica) e Etnografia. Per tutta la seconda metà del Novecento, l'Etnografia nell'accezione originale di "descrizione dei popoli" è rimasta essenzialmente confinata al mondo sovietico e para-sovietico[2], mentre altrove si impose l'idea (non senza resistenze), costruita a partire da fine Ottocento nel mondo anglo-sassone, dell'etnografia intesa come il momento del lavoro sul campo, quindi come il metodo di lavoro sul campo e come il risultato del lavoro sul campo. Da qui la famosa torta tri-foglie di Lévi-Strauss (1966: 379-418), con la sua struttura gerarchica di etnografia-etnologia-antropologia, che sarebbe una sequenza di lavoro che va dal prima al poi, e di conseguenza una strutturazione epistemologica dal particolare al generale, dal più semplice al più complesso, ma anche dal più empirico al più teoretico. È da questa torta tri-foglie diventata col tempo a due foglie che nascono riflessioni sul «dosaggio tra le due componenti» (Remotti 2014: 98): ci vuole più etnografia o più antropologia? Qui mi sforzo di argomentare che, come si dice, non è proprio questo il punto.

Benché Malinowski spiegasse in modo chiaro fin dal 1922, nella sua famosa «Introduzione» ad *Argonauti del Pacifico occidentale*, che il lavoro etnografico si compone della raccolta sia di dati qualitativi (gli "imponderabili della vita reale"), sia di dati quantitativi (la "documentazione statistica"), sia di dati linguistici più o meno codificati (racconti orali, formule magiche ecc.: il "*corpus inscriptionum*

[2] Un esempio famoso dell'"etnografia di stato" di impostazione sovietica, tradotto in diverse lingue, fu il testo di Bromlej, apparso in italiano nel 1975.

Kiriwiniensium"), è prevalsa in seguito l'idea che l'etnografia-come-metodo sia un "metodo qualitativo". È vero che gli antropologi sono abbastanza allergici ai dati quantitativi, ma l'idea che la ricerca sul campo si basi invece su un metodo totalmente eclettico è costantemente ribadito dagli antropologi (vedi le parole chiare di Olivier de Sardan 1995). Si tratta allora di una leggenda metropolitana assunta dall'accademia internazionale? Solo in parte. L'idea dell'etnografia come metodo qualitativo viene essenzialmente dalla sociologia, un ambito ovunque molto più potente accademicamente dell'antropologia. Come è noto, la famosa Scuola di Chicago aveva sviluppato l'etnografia in ambito urbano (specie nei ghetti degli immigrati) proprio negli stessi decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento in cui gli antropologi inglesi e americani la sviluppavano nelle proprie colonie esterne o interne[3]. Diventata in seguito minoritaria all'interno della sociologia anche dopo l'avvento dell'etnometodologia, la ricerca etnografica è stata trasformata nella capofila dei metodi considerati "non-standard", alternativi, se non dissenzienti, rispetto ai metodi quantitativi. Mentre in antropologia la ricerca sul campo ha continuato a richiedere tempi lunghi, nella sociologia cosiddetta qualitativa si è sviluppata sempre più l'idea della validità delle *short ethnographies*, ricerche sul campo brevi se non brevissime, anche solo di qualche giorno, in cui, per ottimizzare i tempi, viene dato ampio spazio all'intervista, individuale o collettiva (allora chiamata focus group), al questionario, alla raccolta di storie di vita e, oggi, allo *shadowing*, il "pedinamento consenziente". Normalmente questo tipo di "ricerca qualitativa" è svolta per testare ipotesi teoriche preconfezionate che poi nelle pubblicazioni possono occupare molte più pagine di quelle illustranti i risultati della stessa ricerca sul campo. Si tratta di ricerche in cui il metodo etnografico è applicato in modo parcellizzato, limitandosi alla osservazione-descrizione di momenti particolari di vita delle persone (al lavoro, a scuola, al supermercato, ecc.), momenti spesso trattati in modo avulso dalla vita nel resto della giornata (Piasere 2005). La lettura "olistica" che l'antropologia ha mantenuto nel corso dei decenni e che ha ereditato dall'ambizione dell'etnografia originaria di voler "descrivere le genti", è di fatto assente in questo tipo di etnografie.

In tempi di globalizzata contrazione spazio-temporale, d'altra parte, questo tipo di etnografia è molto funzionale nel mercato della ricerca, e dalla sociologia si è allargato ad altri ambiti di studio. E oggi ha un successo enorme: è praticata da ricercatori nel campo della pedagogia, della psicologia, della politologia, del marketing, dell'organizzazione aziendale, della comunicazione, della geografia, della storia contemporanea, del design, del teatro, dei cultural studies ovviamente, persino della filosofia: nel 2017 un mio collega, Gianluca Solla, professore di Filosofia teoretica e interessato alla "filosofia delle migrazioni", ha passato quindici giorni a bordo della nave *Iuventa* in navigazione nel Mediterraneo di fronte alla Libia (Solla 2017)[4].

[3] Qui non posso che tagliare con l'accetta una storia complessa e complicata, basti pensare ad esempio agli antropologi di provenienze rimaste a lungo nell'ombra in Occidente, come è il caso dei ricercatori russi (Cannarsa 1994; Golovnev 2018). Del grande Miklucho-Maklaj (poco noto ai non specialisti) esiste la traduzione in italiano di un suo libro, ma uscita in tempi in cui l'antropologia accademica in Italia era ai minimi termini (Miklucho-Maklaj 1963).

[4] L'etnografia del filosofo è diventata anche oggetto di una polemica politica pretestuosa: «In pratica un professore di Filosofia teoretica con uno stipendio pubblico va a recuperare migranti con una Ong, notoriamente estremista, per un ricerca sulla "situazione nel Mediterraneo per ascoltare e conoscere le storie di coloro che

In quanto "metodo qualitativo" questa etnografia "mordi e fuggi" risulta in buona parte agli antropologi un'etnografia disincarnata, parcellizzata com'è in ambiti ristrettissimi della quotidianità delle persone descritte, anche se praticata all'ombra di grandi teorie. E fra le grandi teorie di partenza troviamo spesso citati gli antropologi, accarezzati e coccolati, da Malinowski a Geertz ecc., i quali, però, etnografie di quel tipo, non ne hanno mai praticato. La pratica antropologica prevede che chi ha fatto la ricerca sul campo poi sia anche l'autore delle pubblicazioni che la narrano. Fuori dall'antropologia, invece, essa può diventare una metodica disgiuntiva, per cui non sempre l'analista corrisponde all'etnografo che ha raccolto i dati[5]. Da questa etnografia de-antropologizzata, cioè, il lato esperienziale della ricerca risulta inutile, per non parlare dei raffronti comparativi di cui si nutre l'antropologia[6].

Nell'ambito dell'antropologia socio-culturale le cose sono andate diversamente. A parte il momento postmoderno che in certi autori prefigurava (e in parte lo fa ancora) un avvicinamento all'etnografia del "mordi e fuggi" dei non antropologi, e predicava un ritorno a metodiche pre-moderne di ricerca basate essenzialmente su interviste volanti (Maurice Bloch, 1995, è stato molto caustico sull'argomento), il resto degli antropologi hanno continuato a ritenere fondamentale la ricerca prolungata sul campo, e le pubblicazioni su questo tema sono ormai migliaia. Ma con l'avvento dell'antropologia interpretativa si è ripresentato il problema dei rapporti tra etnografia e antropologia, tra descrizione degli uomini e discorso sull'uomo. Qual è più importante? A chi spetta il primato? C'è chi si è schierato per il primato dell'antropologia, mentre altri hanno innalzato l'etnografia. Le bocce sono alquanto mosse. Geertz (1987) certamente dissolve l'antropologia nell'etnografia (la scrivania collassa nel campo, come si dice) col suo metodo della "descrizione densa", ma non ci riesce fino in fondo e non sa trattenersi dal proporre comparazioni, come diversi critici hanno evidenziato. D'altra parte, gli è stato rinfacciato che, "densamente" concentrato a guardare le lotte dei galli, non si accorgeva dei massacri che i governativi compivano nella regione indonesiana in cui faceva ricerca (Robinson 1995). Lo stesso Lévi-Strauss, al lato opposto, non appare sempre coerente nella sua proposta di un'antropologia unificata dello spirito umano: se è vero che assegna un posto strumentale all'etnografia nella costruzione dell'antropologia, e se è vero che bacchetta Malinowski per essere – a suo dire – più bravo come etnografo che come teorico, in uno scritto intitolato *Elogio dell'antropologia* arriva però a dire, sulla scia di Mauss, che «Contro il teorico, l'osservatore deve sempre avere l'ultima parola; e, contro l'osservatore, l'indigeno» (Lévi-Strauss 1967: 53). Se Maurice Bloch (1995), esaltandone l'"epistemologia bastarda", sottolinea che solo l'etnografia può scoprire il "non detto", ciò di cui non si deve parlare in una comunità, Tim Ingold (2008) torna invece a Radcliffe-Brown esaltando l'antropologia. Laura Nader, da parte sua, sottolinea che l'etnografia quale si è sviluppata come «scienza del contesto» (Nader 2003: 71), non è una "descrizione", ma una "teoria della descrizione" (Nader 2011). Mette l'accento sul fatto che solo gli etnografi hanno oltrepassato la linea che vede negli altri dei "primitivi"

attraversano il mare"», scrive un cronista ignorante che afferma che Solla «con la scusa di fare ricerca si è imbarcato: una bugia come tante» (Biloslavo 2017).

[5] Fra i tanti esempi che potrei citare, porto il lavoro curato da due pedagogiste, Iori e Mortari (2005), in cui compare un cosiddetto "Diario etnografico" di sette pagine scritto da una terza ricercatrice (una dottoranda) che di fatto fa solo interviste, dal lunedì al venerdì…

[6] Riflessioni importanti su questo argomento sono fornite da Roberta Bonetti (2018), a margine di una ricerca etnografica in un istituto di credito.

e li hanno posizionati nello stesso tempo del ricercatore, non l'antropologia. Ultimamente Eduardo Viveiros de Castro (2017) spinge a fondo la posizione per la "teoria etnografica", portata avanti anche dalla rivista *HAU*, sponsorizzata dal Museo in cui lavora, che segue anche l'idea di una "pratica della teoria" di Herzfeld (2006), mostrando come l'etnografia amazzonica suggerisca come si debba andare verso un nuovo concetto di "concetto". Qui siamo ben lontani dall'etnografia come metodica volante dei non antropologi. Qui siamo di fronte alla trasformazione di un metodo in una teoria. Ho citato nomi oggi famosi nei loro diversi posizionamenti, ma è evidente che resta quella schizofrenia, storicamente incistata nei rapporti tra antropologia e etnografia, che vede chi preme per il primato dell'una o dell'altra o chi cerca di fonderli in un unico orizzonte. Lo possiamo notare in un ultimo confronto: nel 2014, Francesco Remotti, uno dei decani degli antropologi italiani, individuava fra le cause della supposta crisi dell'antropologia contemporanea il fatto che negli ultimi tempi si fosse dato troppo peso all'etnografia, specie quella che insiste sull'importanza dell'esperienza etnografica (e additava giusto la mia posizione come un esempio da criticare[7]). L'etnografia si deve fare, spiega Remotti, ma nelle dosi giuste, come abbiamo già accennato: solo così l'antropologia potrà risorgere. Nello stesso anno Claudio Lomnitz (2014), della Columbia University, pure dibattendo sul come uscire dalla crisi dell'antropologia, questa volta in Messico, ribadiva che ciò sarà possibile solo insistendo sull'importanza dell'etnografia, un sapere che gli altri studiosi neanche si sognano di praticare come lo praticano gli antropologi!

Insomma, possiamo dire che l'idea dei rapporti tra antropologia ed etnografia che si è venuta a creare negli ultimi decenni possa essere riassunta dalla famosa litografia di Maurits C. Escher, *Mani che disegnano* (Figura 1), in cui una mano disegna l'altra: come è indecidibile stabilire il confine tra soggetto che disegna e oggetto disegnato, allo stesso modo etnografia e antropologia sono implicate in un circolo in cui è indecidibile stabilire se venga prima l'uovo o prima la gallina e dove finisca l'una e inizi l'altra. Potremmo dire che le diversità di idee sul loro rapporto che abbiamo brevemente citato, potrebbe essere raffigurata nel disegno di Escher ingrandendo poco o tanto una mano rispetto all'altra, ma la co-costruzione resta.

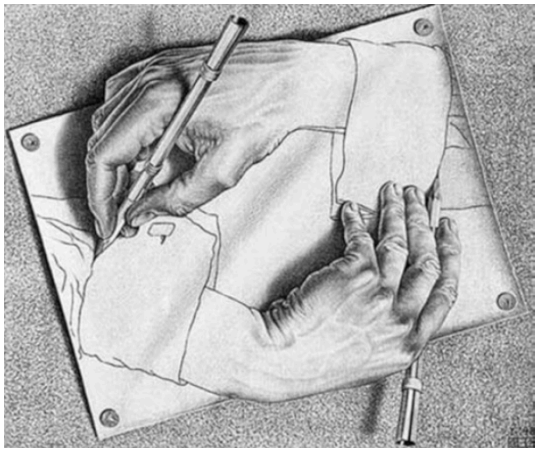


Figura 1 - Maurits C. Escher, *Mani che disegnano* (1948).

[7] Quale espressa in Piasere 2002; ma si veda anche Piasere 1997 (o edizioni successive).

Si tratta di riflessioni spesso trattate, ma che è bene ribadire. Esse al contempo hanno bisogno di un continuo aggiornamento. Antonio Palmisano inizia il suo ultimo libro affermando che «l'attuale crisi dell'antropologia è in rapporto al suo grande successo di pubblico» (Palmisano 2017: 21). Analogicamente, potremmo affermare che il grande successo dell'etnografia come metodo rischia di uccidere l'etnografia come teoria. La situazione è complessa e riguarda la questione del rapporto tra etnografia e "etnografati", su cui voglio concentrare ora l'attenzione svolgendola in due momenti.

Ma l'etnografia è legale?

Se è dall'Ottocento che si disquisisce sul rapporto tra antropologia ed etnografia, è solo da una trentina d'anni che ci si interroga sul rapporto tra etnografia ed *etnografati*, cioè le persone di cui si parla nelle pubblicazioni etnografiche e che – oggi lo sappiamo bene – co-costruiscono il resoconto finale dell'etnografo. Fin dal Settecento, l'etnografia ha conosciuto un privilegio: ciò che scriveva l'etnografo era letto essenzialmente dai colleghi, dai governanti o dai funzionari, da lettori curiosi dell'argomento che conoscessero il tedesco (i siberiani non leggevano Müller). Certamente i Trobriandesi non leggevano *Sex and Repression in Savage Society* in cui Malinowski (1927) spiattellava la loro vita sessuale a lettori della lontana metropoli. E non so che cosa possano dire i Trobriendesi scolarizzati di oggi leggendo quelle informazioni riguardanti i loro nonni o bisnonni... Una cosa simile avveniva per i sociologi di Chicago, che scrivevano su immigrati emarginati delle grandi città americane, dalla scolarizzazione bassa o nulla e che a stento parlavano inglese. Ma con l'avvento della scolarizzazione di massa a livello mondiale nel corso del Novecento, le cose sono via via cambiate, anche se gli etnografi se ne sono resi conto tardi. Come dice Giovanni Pizza (2015: 182), il tempo del *Grand Partage* del "noi-loro" è finito da tempo. Caroline Brettell, che ha riflettuto in profondità sul fenomeno all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, neanche trent'anni fa, sottolineava come nemmeno i più accaniti sostenitori del *literary turn* allora prevalente in antropologia avessero preso in considerazione che fra i lettori delle monografie etnografiche ci potessero essere anche i "locali", cioè coloro di cui si parla nelle monografie stesse (Brettell 1993a: 2-3). Una pubblicazione su un quartiere, una comunità, un gruppo professionale ecc. può avere effetti differenti localmente, che possono essere completamente diversi dagli effetti che può avere nella comunità degli antropologi o degli accademici in generale. Gli interessi della scienza, come si dice, possono essere molto diversi dagli interessi degli interessati.

Così, le ricerche di De Martino nel Salento hanno avuto un riconoscimento che ha raggiunto l'antropologia internazionale, e il successo locale non è stato di meno, visto che hanno scatenato una vera e propria industria turistico-artistica sul tarantismo (Pizza 2015). Ma poco, mi conferma Giovanni Pizza in una comunicazione personale, si è discusso del fatto che la famosa Maria di Nardò (Figura 2), che possiamo definire l'"ultima tarantata", così ritrosa a dare interviste nei decenni successivi alla ricerca, definisse in questo modo l'équipe di De Martino:

> quelli erano tutti infami, per me. Per me, sì, erano tutti infami! [...] Perché mi hanno sempre voluto dar male, non mi hanno voluto sempre dar bene. (*Grida*) Mi hanno sempre fatto dannare (Pizza 2015: 39).

Cristallizzata nel suo ruolo di "tarantata", lei non visse la gloria che invece fu riservata, e che si auto-riservò, un altro personaggio della *Terra del rimorso*, il violinista-barbiere Luigi Stifani che si presenterà in seguito come "dottore in tarantismo".

Figura 2 - Foto dal "Ciclo coreutico di Maria di Nardò" (De Martino 1961).

Ma per altri ricercatori in giro per il mondo l'impatto delle proprie ricerche non sempre è stato così ambivalente come è successo per quelle demartiniane. Brettell ricordava dei casi di contestazione già successi negli anni Cinquanta e Sessanta sia ad antropologi (*The Children of Sanchez* di Lewis, violentemente rifiutato dai governanti messicani) sia a sociologi (*Small town* di Vidich e Bensman, violentemente contestato dagli abitanti di "Small town"). Sempre agli inizi degli anni Novanta il *Journal of Contemporary Ethnography* dedicò un intero numero alle critiche lanciate da Marianne Boelen (1992) su una delle icone dell'etnografia sociologica americana, *Street Corner Society*, che William Whyte aveva pubblicato cinquant'anni prima, nel 1943. Non soltanto lo accusava di aver scritto delle falsità e di aver misinterpretato tanti loro comportamenti a causa della sua scarsa conoscenza della cultura degli immigrati italiani che il libro voleva descrivere, ma rivelava anche come la fama del libro avesse poi stravolto le vite di alcune persone di cui parlava, notizie di cui l'autore era venuto a conoscenza in via confidenziale durante la ricerca sul campo.

Cito anche il caso famoso di Nancy Scheper-Hughes che scrive nel 1979 una monografia (*Saints, Scholars and Schizophrenics*) di antropologia psichiatrica dopo una prolungata ricerca etnografica in un villaggio irlandese: nel 1980 il volume vince il *Margaret Mead Award* rilasciato dalla *Society for Applied Anthropology*, ma dopo una denigratoria campagna di stampa locale, ancora venticinque anni dopo, di ritorno al villaggio, l'antropologa è vivamente consigliata di non restare e andarsene in fretta, accusata di aver dato una visione distorta dei locali e delle loro malattie psichiatriche, di aver violato la loro privacy. Il gossip tra antropologi narra di diversi altri casi di cui non si è parlato pubblicamente. Scheper-Hughes (2000), invece, come Brettell, analizza in modo molto

riflessivo la controversia in cui è caduta, in cui la comunità degli antropologi e la comunità locale arrivano a valutare in modo opposto una stessa ricerca. In diversi casi, la disputa inizia dopo la pubblicazione di articoli di giornalisti che nei giornali locali hanno l'effetto di amplificare la distanza tra l'etnografo (spesso estraneo se non straniero) e gli abitanti. Dorothy Zinn (2013) presenta le reazioni dei locali e della stampa locale al suo libro su *La raccomandazione*, basato su una ricerca a Bernalda, Basilicata e, come altri, sottolinea il fatto che le reazioni devono essere inglobate nella riflessione antropologica stessa perché, in qualche modo e giustamente, "etnografiche" esse stesse.

Ma vorrei approfondire le riflessioni offerte pochi anni fa da Edward Simpson, della School of Oriental and African Studies di Londra. In un'antropologia che opera in un mondo molto diverso da quello dei suoi padri fondatori, dice l'antropologo britannico, in un mondo in cui le comunità si sfilacciano, in cui le nozioni di democrazia e verità diventano scivolose, in cui le nuove tecnologie e i «social media in particolare hanno incoraggiato una consapevolezza generale della politica dell'auto-presentazione e della rappresentazione» (Simpson 2016: 114)[8], tante idee e concetti che prima gli antropologi scambiavano solo tra sé, sono diventati correnti e condivisi. Non solo i lavori degli etnografi sono sempre più letti dagli *etnografati*, ma anche sono sempre più oggetto di critica e reinterpretazioni locali – se non di recensioni scritte, aggiungiamo con Gianni Pizza (2015) – tanto che, appunto, questo è diventato ormai un sottogenere di studio. Ma constatare ciò non è sufficiente. Simpson riferisce il suo malessere di quando, nove anni dopo aver pubblicato un saggio sulla mobilitazione politica di un movimento nazionalista hindu dopo un terremoto in India, uno scritto che voleva essere di antropologia critica, riceve le obiezioni scritte da parte di membri con un alto grado di istruzione e appartenenti al movimento stesso. Il documento accusava lui, professore di antropologia sociale, di aver scritto una "etnografia scadente" sulla base di "pregiudizi ideologici errati". Invece di difendere in modo tradizionale la propria posizione, Simpson si interroga sul proprio lavoro, osservando che «l'antropologia è attraversata da idee incantate che sono in gran parte incomprensibili per un lettore normalmente istruito che si aspetta di leggere qualcosa di "scientifico"», e che in un mondo sempre più post-esotico, alcune forme di antropologia sono diventate in realtà «una forma di conoscenza esotica» (Simpson 2016: 116). Si interroga quindi sulla «più generale disparità esistente tra il modo critico di descrivere il mondo da parte degli antropologi e il modo in cui gli altri vedono il mondo in funzione» (Simpson 2016: 118). L'affare andò oltre: Simpson stava per pubblicare un libro sull'argomento, libro che era stato ben valutato dei revisori accademici, ma l'editore lo consigliò di riportarvi solo frasi e situazioni di cui aveva materiale registrato, per timore di subire una possibile azione legale. Egli scrive: «Di colpo la sua chiara censura mi ha suggerito che la maggior parte dell'antropologia scritta può esser fatta sembrare illegale. La maggior parte di ciò che gli antropologi presentano come prova potrebbe essere trattata dai tribunali come diceria, diffamazione e/o calunnia» (Simpson 2016: 122).

Lo stato giuridico precario dell'etnografia appare in tutta la sua evidenza; cito ancora: «il senso accumulato delle cose che gli antropologi traggono dalla ricerca a lungo termine e l'osservazione partecipante sul campo erano inammissibili – non pubblicabili in questo contesto» (Simpson 2016: 122).

[8] Tutte le citazioni tratte da pubblicazioni in lingua straniera sono di mia traduzione.

Tutta la discussione che ho brevemente citato prima sui rapporti tra antropologia e etnografia, per quanto raffinata possa esser diventata la riflessione nel corso degli anni, ci appare a questo punto lunare: una delle due mani in un tribunale non reggerebbe, e se non regge l'una, cade anche l'altra. All'improvviso, gli antropologi hanno bisogno di un avvocato, e anche bravo! E Simpson, che evidentemente e giustamente considera le due mani un'unità, si chiede: "Ma l'antropologia è legale?".

Nel 2014 la rivista francese *Socio* ha dedicato tutto un dossier intitolato *Chercheurs à la barre*, "Ricercatori alla sbarra" (Atlani-Duault e Dufoix 2014), denunciando diversi casi in cui studiosi di scienze sociali sono stati portati davanti al giudice in seguito alle loro ricerche. Le accuse di diffamazione sono in aumento in tutto il mondo e, se è vero che spesso si tratta di accuse rivolte da parte di chi si vede messe in piazza le proprie manovre per mantenere potere e privilegi in un dato contesto, è anche vero che le scienze sociali in generale si sono ritrovate, nel giro di pochi anni, giuridicamente deboli. Il vecchio problema del rapporto tra scienza e politica è allora riesploso con nuovi termini. E, come a volte fanno i deboli, che creano associazioni di difesa, allo stesso modo è stata creata *Chercheurs sans Frontières - Free Science*, Ong nata in Francia nel 2011 per difendere la libertà della ricerca nel mondo. In Italia, un workshop del Convegno nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata del 2016, tenutosi a Trento, è stato dedicato alla libertà di ricerca dopo che alcuni antropologi italiani erano stati indagati dalla giustizia per aver partecipato, come momento del loro lavoro etnografico sul campo, a manifestazioni non autorizzate.

Come sappiamo bene, una ricerca etnografica è sempre immersa in rapporti di forza: la domanda non è solo: "chi diffama chi?", ma anche "chi ha il potere di dire: 'tu mi diffami'"? Nel caso di una multinazionale che denunci per diffamazione un etnografo per quello che ha scritto, ci si può chiedere se il vero diffamato non sia in realtà l'etnografo che ha riportato verità scomode; ma nel caso dei Trobriandesi di Malinowski, se qualcuno di loro l'avesse desiderato, avrebbe veramente potuto intentare una causa contro l'antropologo?[9]

Il GDPR: solo un problema etico e giuridico?

La precarietà giuridica è esplosa totalmente con l'entrata in vigore il 25 maggio 2018 del Regolamento UE del Parlamento europeo per la Protezione dei Dati Personali (EU General Data Protection Regulation - GDPR)[10]. Il Regolamento, adottato il 27 aprile 2016, riguarda la protezione delle persone fisiche relativamente al trattamento e alla libera circolazione dei dati personali. Regolamenta le modalità di acquisizione dei dati personali, di impiego, di divulgazione e di conservazione/archiviazione; tutto ciò ha assunto urgenza in seguito all'importanza che hanno assunto le comunicazioni via internet. Esso riguarda non solo il mondo delle imprese, del commercio e delle

[9] È chiaro che questa domanda (retorica?) può valere per migliaia di studi etnografici in cui i rapporti di potere tra comunità studiata e comunità di provenienza del ricercatore sono altamente sbilanciati.

[10] Il testo italiano è reperibile in diversi siti, si veda ad esempio: https://www.garanteprivacy.it/documents/10160/0/Regolamento+UE+2016+679.+Arricchito+con+riferimenti+ai+Considerando+Aggiornato+alle+rettifiche+pubblicate+sulla+Gazzetta+Ufficiale++dell%27Unione+europea+127+del+23+maggio+2018 (sito internet consultato in data 04/04/2020)

associazioni in genere, ma anche quello della ricerca; prevede deroghe per acquisizioni di dati fatte "per pubblico interesse", e la prima cosa che uno si chiede è, ovviamente, chi decide che cosa sia di pubblico interesse e che cosa no, come ha prontamente scritto una dottoranda inglese (Yuill 2018). Dico subito che i vari codici etici delle associazioni antropologiche di solito non contemplano tanti aspetti presenti nel GDPR, e a volte prevedono anche l'opposto. Ma qui non affronto questo problema, se non per evidenziare che, di fronte al diritto alla ricerca avanzato dai ricercatori, esiste appunto il diritto alla protezione dei dati personali – e i due diritti possono confliggere.

Cito alcuni snodi problematici. La normativa prevede l'esplicito consenso della persona alla raccolta dei suoi dati, e tale consenso deve essere dato fin dall'inizio firmando un modulo scritto. Una pratica simile di consenso informato è da tempo obbligatoria in certi ambiti, come quello sanitario ad esempio, ma diventa problematica in etnografia. Scrive Cassandra Yuill:

> I procedimenti per il consenso in etnografia e nel GDPR sono in totale disaccordo: mentre il primo è fluido e negoziato, il secondo è rigido e concreto. In antropologia, il consenso informato è acquisito, a volte verbalmente, e poi negoziato e rinegoziato mentre il lavoro progredisce e si evolve; c'è una comprensione costruita via via e un ricercatore non sempre sa che cosa accadrà nel campo e in che modo la finalità dell'indagine si estenderà e si espanderà (Yuill 2018: 37).

Questo andamento processuale a cui tutti gli antropologi sono abituati non è assolutamente previsto nel GDPR, ma, specie nelle ricerche finanziate dai grandi enti internazionali, è il consenso di tipo non etnografico che è oggi richiesto. Ora, gli antropologi possono avere a che fare con persone non alfabetizzate per le quali la lettura di un modulo e l'apposizione della firma possono essere problematici. Durante la ricerca europea MigRom (2013-2017)[11], su famiglie rom immigrate in Italia dalla Romania, abbiamo ovviato alla firma del consenso informato registrando un consenso orale prima di iniziare un'intervista. Ad esempio:

> - Allora, BIP, posso registrare?
>
> - Sì, *ğa*!
>
> - No, col registratore acceso devo dire: "Posso registrare?" perché poi così danno l'autorizzazione [...]
>
> (Intervista di Stefania Pontrandolfo, Bari, 29/11/2013, Progetto «MigRom»).

Ma per la ricerca ora in corso nell'ambito del progetto «NetRom» (2019-2020)[12], iniziata dopo l'entrata in vigore del GDPR, i responsabili di Bruxelles hanno richiesto anche copia

[11] Mi riferisco alla ricerca «The Immigration of Romanian Roma to Western Europe: Causes, Effects and Future Engagement Strategies (MigRom)», finanziata dalla Commissione Europea nell'ambito del 7° Programma Quadro (Grant Agreement n. 319901), del cui consorzio hanno fatto parte L'Università di Manchester (capofila), la Maison des Sciences de L'Homme (Parigi), l'Università di Granada, l'Università di Verona, l'Institutul Pentru Studierea Problemelor Minoritaţilor Naţionale (Cluj-Napoca), il Manchester City Council e il Forum Européen pout les Roms et les Gens du Voyage (Strasburgo).

[12] Mi riferisco alla ricerca «Early Marriage between Dynamism of Social Network and Legal Autonomy: The Case of Transnational Romanian Roma (NetRom)», finanziata dalla Commissione Europea nell'ambito del programma *Horizon 2020*, Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowships (Grant Agreement 794108), e svolta da Grégoire Cousin presso l'Università di Verona.

scritta del testo del consenso informato che sarà formulato in forma orale agli intervistati, che dovranno comunque firmarlo (Figura 3).

Annex 5 : Templates of the informed consent/assent forms and information sheets in language and terms intelligible to the participants must be provided.

1 Oral Consent Text

Romanian

După cum ştiţi, sunt cercetător la Universitatea din Verona, Italia. Fac un studiu privind istoria romilor din judeţul Tulcea şi aş dori să pun câteva întrebări despre asta. Aş dori să înregistrez conversaţia dvs., astfel încât să pot obţine cuvintele dvs. cu exactitate. Dacă vă simţiţi incomod să răspundeţi la o întrebare, anunţaţi-mă, şi nu răspundeţi. Acum, dacă doriţi să răspundeţi la o întrebare, dar nu doriţi (sa fie inregistrata), anunţaţi-mă şi voi opri maşina. Dacă vreţi să vă retrageţi din acest studiu, vă rog să-mi spuneţi şi voi şterge banda de conversaţie. Nu voi dezvălui conţinutul conversaţiei noastre la alte persoane in afara mea. Voi face tot ce pot pentru a vă proteja intimitatea, dar întotdeauna există şansa să se afle despre conversaţia noastră. Acum, aş dori să vă întreb dacă sunteţi de acord să participaţi la acest studiu şi să vorbiţi despre istoria familiei voastre. Sunteţi de acord să participaţi şi imi permiteţi să vă înre

Romanès :

Sar žanés, me keráv bukí ande la Veronáki *Università, ande Italja.* Keráv jek stúdio pe xistória haj pel'abjavá le ṛoménge kaj avén anda la Tulčeáki zona, haj kamávas bi te pušáv tu khanč anda kodejá. Me bi kamávas te slimóv kana kerás sváto, ke kagjá šaj lav če svátur samása. Kana kerása svato, kanagót akhjarésa ke ni pašúl tuke te mothós so pušlém tu, molív ma tuke, phén mange, haj ni trubús te mothós kodejá. Ili, te kamésa te mothós so pušlém tu ali ni kamés te slimól pe,

Figura 3 - Parte del testo da sottoporre agli interlocutori nella ricerca sul campo per ottenere il loro consenso informato - Progetto NetRom. Il testo è stato redatto dal ricercatore del progetto, Grégoire Cousin.

Questo, oltre a tutta una serie di dichiarazioni di ordine etico e giuridico che tralascio. Ora, richieste di questo tipo sono sempre obbligatorie quando finanziate da enti pubblici, ma saranno obbligatorie anche per le ricerche su scala più ridotta che normalmente conducono gli antropologi. E ciò pone problemi epistemologici, oltre che giuridici ed etici[13].

Un altro punto problematico è quello dell'"anonimizzazione". Gli etnografi sono da sempre abituati all'uso degli pseudonimi, sia dei nomi propri che, meno spesso, delle località in cui svolgono le ricerche. Ma si tratta di un anonimato fragile. Ricordo che nella mia tesi di dottorato sui Ròma sloveni del Triveneto avevo cambiato tutti i nomi di persona e tutti i nomi di città (Piasere 1984), ma gli amici che conoscevano il contesto e la lingua di quei Ròma individuarono senza esitazione città e persone. Whyte (1943) aveva dato uno pseudonimo al quartiere in cui aveva fatto la ricerca sugli italoamericani, ma il quartiere fu presto individuato; Scheper-Hughes (1979) aveva dato uno pseudonimo al villaggio irlandese della sua ricerca, ma una giornalista "maligna" l'aveva facilmente scoperto, ecc. Oggi il problema dell'anonimizzazione è collegato a quello della condivisione attraverso l'archiviazione telematica. Riprendo ancora l'esempio della ricerca «MigRom». Eravamo sette équipe sparse tra Gran

[13] In conversazioni informali alcuni colleghi suggeriscono diverse scappatoie "pratiche" per aggirare la normativa (quando far "veramente" firmare il consenso, come "veramente" fare, ecc.). Ma le scappatoie restano tali finché non ti becchi una denuncia, un rinvio a giudizio o una condanna, e servono solo a non affrontare con serietà problemi di ordine giuridico che devono entrare in riflessioni di ordine epistemologico.

Bretagna, Francia, Spagna, Romania e Italia, e il progetto prevedeva l'archiviazione in una piattaforma informatica dell'Università di Manchester di un certo numero di interviste da condividere per l'avanzamento dello studio; contemporaneamente, però, si doveva garantire l'anonimato degli intervistati, perché le piattaforme informatiche non garantiscono mai, come ben sappiamo, la certezza dell'inaccessibilità ai non addetti ai lavori. Abbiamo quindi dovuto proteggere le interviste, raccolte in romanes, quindi già abbastanza protette di per sé, "bippando" tutti i dati personali dell'intervistato e delle persone di cui egli parlava. Oggi il GDPR recita che devono essere protetti tutti i dati sia diretti che indiretti, in modo che una persona sia del tutto irriconoscibile anche da chi la frequenta nei suoi contesti di vita. Ecco un breve spezzone di un'intervista "bippata" e il risultato che ne deriva:

> - šaj mothos mange čo lav haj čo prézime, sar bučos tu?
> - BIP
> - čo prézime?
> - BIP
> [...]
> - katar avés?
> - Romania
> - haj če forá ánde Romania?
> BIP
> BIP
> [...]
> haj če forá [sánas] ánde Italia?
> BIP
> BIP
> BIP
> BIP
> (Intervista di Suzana Jovanović, Milano, 01/05/2014, Progetto «MigRom»).

Come capisce ognuno che faccia etnografia e a prescindere dal fatto che conosca la lingua in cui è stata condotta l'intervista, il testo orale che ne deriva può forse servire a qualcuno che studi la lingua in cui è espresso, ma per il resto? Che ne è della vita legata a "quella" persona, che ha vissuto in "quelle" città, assieme a "quelle" persone di cui parla – tutte cose che rappresentano il sale della ricerca etnografica e che qui scompaiono? L'anonimato, come dice giustamente Yuill, protegge il più delle volte il ricercatore invece che l'intervistato, introducendo opacità laddove è sempre meglio che esista trasparenza. Anche il GDPR sposa la trasparenza, dice Yuill, «anche se da un punto di vista molto diverso» (Yuill 2018: 38). D'altra parte, «la totale anonimizzazione delle persone e delle località diminuisce la co-produzione nella ricerca e la diffusione della ricerca, in quanto non possiamo co-produrre con coloro che sono stati permanentemente non-nominati» (Yuill 2018: 40). Ma le cose non sono così semplici, e dipende sempre dai contesti. Alcuni studiosi si chiedono, al contrario, se non sia il caso che si istituisca il segreto professionale per le notizie raccolte sul campo, come è previsto per altre discipline e per i giornalisti. In un mondo dai rapporti di potere sempre più sbilanciati, infatti, chi è al potere può pretendere informazioni da un ricercatore che invece vuol

salvaguardare la vita di informatori antagonisti verso chi è al potere. Atlani-Duhault e Dufoix riportano il caso di quella ricercatrice che, dopo aver condotto un'indagine di storia orale sul PKK, il Partito dei lavoratori curdi, viene arrestata dalla polizia turca perché si rifiuta di fare il nome degli intervistati: viene incarcerata, torturata e condannata all'ergastolo per terrorismo (Atlani-Duhault e Dufoix 2014: 30). Il caso di Giulio Regeni, di fatto un politologo che svolgeva una ricerca etnografica sul movimento sindacale anti-governativo in Egitto, è una storia simile e se possibile anche più tragica.

Ora, il Regolamento UE vale, sì, per tutti i cittadini dell'Unione Europea, ma la sua applicazione è lasciata a regolamenti attuativi locali. Un recente *Statement* congiunto dell'Associazione degli antropologi (ASA), dei sociologi (BSA) e dei geografi (RGS-IBG) britannici[14], sottolineando che ricerche svolte col metodo dell'osservazione partecipante possono essere ora considerate come eticamente da disapprovare, chiede alle istituzioni nazionali e accademiche britanniche di sfruttare al massimo quei passaggi poco chiari del GDPR che prevedono deroghe: lo sviluppo delle scienze umane e sociali non appartiene forse al "pubblico interesse"? La libertà di ricerca non appartiene forse alla "libertà di espressione ed informazione"? – aspetti che il Regolamento vuole salvaguardare. È urgente che in tutti i paesi le associazioni dei ricercatori si muovano in questa direzione. Gli antropologi sono sempre stati sensibili per conto loro a questioni simili, ma ora devono essere pronti a farlo pubblicamente e formulare proposte che legalmente difendano il proprio modo di costruire il sapere, al limite rimettendo in discussione alcuni lati delle proprie pratiche.

La lotta per la rappresentazione al tempo della giuridicizzazione dei comportamenti

Torniamo al disegno di Escher: continuo a trovarlo illuminante per quanto riguarda il rapporto tra etnografia e antropologia. Ma esso rischia di nascondere il fatto che quelle due mani sono state a loro volta disegnate da una mano (quella di Escher stesso), e che sono disegnate su un triplo supporto: il foglio raffigurato, il piano su cui figura appoggiato il foglio disegnato e, di fatto invisibile, il vero foglio su cui furono disegnate. Potremmo proporre diverse interpretazioni di chi svolga nel nostro caso il ruolo di Escher e dei tre piani, ma una cosa mi pare sicura: che in un mondo in cui la "giuridicizzazione" dei comportamenti è ormai onnipresente, l'etnografo-antropologo non può continuare a far finta che essa non sia uno di quei piani e che non esista, e non può continuare a espungerla dalle considerazioni metodologiche, epistemologiche ed ermeneutiche della sua disciplina. Non può essere espunta dalla riflessività, di cui tanto si parla, nel momento in cui un Regolamento sovranazionale, dei poteri forti che difendono i propri privilegi e dei poteri deboli che vogliono riscatto, hanno (quasi) decretato il decesso dell'etnografia, proprio nel momento del suo massimo successo accademico come metodo extra-antropologico e al tempo del suo massimo successo accademico come trasformazione in teoresi antropologica. D'altra parte, il diritto stesso è una costruzione sociale che è stata "scientificizzata" negli ultimi secoli (Kiesow 2014), e nelle due mani di Escher potremmo vedervi diritto e scienza che si co-disegnano a vicenda...

[14] Reperibile nel sito: https://www.britsoc.co.uk/media/24742/joint_asa_bsa_esa_rgs_statement_april2018.pdf (sito internet consultato in data 04/04/2020).

La lotta per la rappresentazione e per l'autorappresentazione che invade il mondo, la lotta per la gestione delle impressioni che gruppi, movimenti e persone vogliono dare di sé agli altri – come diceva il buon vecchio Goffman – non può non coinvolgere anche l'etnografia e l'antropologia; e se può essere vero che in tempi postmoderni c'è stata la famosa "crisi della rappresentazione", in tempi post-postmoderni, in tempi in cui prevale l'"io obietto" (Mosse 2006), l'etnografia antropologica deve essere consapevole di essere uno degli agenti in opera nel campo della stessa lotta per la rappresentazioni, e deve fare di questa consapevolezza uno dei suoi principali pilastri epistemologici, oltre che etici, politici e giuridici. La decolonizzazione del pensiero di cui parla Viveiros de Castro passa anche (anche) da qui[15].

Riferimenti bibliografici

Atlani-Duhault, L., Dufoix, S. 2014a (dir). Les sciences sociales saisies par la justice. *Socio,* 3: 9-288.

Atlani-Duhault, L., Dufoix, S. 2014b. Chercheurs à la barre. Les sciences sociales saisies par la justice. *Socio*, 3: 9-42.

Biloslavo, F. 2017. Il prof rosso che spaccia i migranti per lezione. *Il Giornale.it,* 14 agosto, disponibile all'indirizzo http://www.ilgiornale.it/news/politica/prof-rosso-che-spaccia-i-migranti-lezione-1430709.html (sito internet consultato ind ata 04/04/2020).

Bloch, M. 1995. Le cognitif et l'ethnographique. *Gradhiva*, 17: 45-54.

Boelen, M. W. A. 1992. Street Corner Society: Cornerville Revisited. *Journal of Contemporary Ethnography*, 21 (1): 11-51.

Bonetti, R. 2018. *Apprendimento a km zero. Un caso di ricerca applicata nel terziario avanzato.* Roma. CISU.

Brettell, C. B., 1993a. «Introduction: Fieldwork, Text, and Audience», in *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, Brettell, C. B. (ed). Westport. Bergin and Garvey: 1-24.

Brettell, C. B. (ed). 1993b. *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*. Westport. Bergin and Garvey.

Bromlej, J. V. 1975 [1970]. *Etnos e etnografia*. Roma. Editori Riuniti.

Cannarsa, S. 1994. *Etnografia ed etnos. L'etnografia sovietica di fronte alle questioni delle nazionalità e delle religioni.* Milano. Unicopli.

De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del sud.* Milano. Il Saggiatore.

EU General Data Protection Regulation – GDPR. 2018. Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio del 27 aprile 2016. Arricchito con riferimenti ai Considerando. Aggiornato alle rettifiche pubblicate sulla Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea 127 del 23 maggio 2018.

[15] Voglio ringraziare Selenia Marabello e Grégoire Cousin per aver attirato la mia attenzione su alcune pubblicazioni qui citate, e Giovanni Pizza per le sue informazioni sulle vicende post-demartiniane della ricerca di De Martino in Salento.

Geertz, C. 1987 [1973]. *Interpretazione di culture.* Bologna. Il Mulino.

Golovnev, A. V. 2018. Soviet Ethnography. A Failed Affair with Marxism. *EtnoAntropologia*, 6 (1): 47-61.

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

Ingold, T. 2008. Anthropology is *Not* Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.

Iori, V., Mortari, L. 2005. *Per una città solidale. Le risorse informali nel lavoro sociale.* Milano. Unicopli.

Lévi-Strauss, C. 1966 [1958]. *Antropologia strutturale*. Milano. Il Saggiatore.

Lévi-Strauss, C. 1967 [1960]. «Elogio dell'antropologia. Lezione inaugurale al Collège de France», in *Razza e storia e altri studi di antropologia.* Lévi-Strauss, C., Caruso, P. (a cura di). Torino. Einaudi: 47-82.

Lewis, O. 1961. *The Children of Sanchez. Autobiography of a Mexican Family.*New York. Vintage.

Lomnitz, C. 2014. La etnografía y el futuro de la antropología en México. *Nexos*, 14 novembre, disponibile all'indirizzo https://www.nexos.com.mx/?p=23263 (sito internet consultato in data 04/04/2020).

Malinowski, B. 1978 [1922]. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Roma. Newton Compton.

Malinowski, B. 1927. *Sex and Repression in Savage Society*. London. Kegan Paul & C.

Miklucho-Maklaj, N. N. 1963 [1923]. *Amicizia coi selvaggi (Viaggi in Nuova Guinea).* Novara. Istituto Geografico De Agostini.

Mosse, D. 2006. Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12 (4): 935-956.

Nader, L. 2003 [2002]. *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.

Nader, L. 2011. Ethnography as Theory. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): 211-219.

Olivier de Sardan, J.-P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête* 1: 71-109.

Palmisano, A. L. 2017. *Antropologia post-globale*. San Cesario di Lecce. Pensa.

Piasere, L. 1984. *Māre Roma: catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.

Piasere, L. 1997. «Etnografia *romanì*. Ovvero l'etnografia come esperienza», in *Cultura, intercultura*. Gobbo, F. (a cura di). Padova. Imprimitur: 35-80.

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

Piasere, L. 2005. «Ricerca qualitativa e antropologia»», in *La qualità plurale.* Dovigo, F. (a cura di), Milano. Angeli: 83-100.

Piasere, L. 2019. Raffaele Maffei's *Anthropologia* (1506). The Birth and Diffusion of a (Quasi)-Neologism. *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, 1: 55-89.

Pizza, G. 2015. *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura.* Roma. Carocci.

Regolamento (Ue) 2016/679 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 27 aprile 2016 relativo alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione di tali dati e che abroga la direttiva 95/46/CE (regolamento generale sulla protezione dei dati), *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea,* 4.5.2016.

Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano. Elèuthera.

Robinson, G. 1995. *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali.* Ithaca. Cornell University Press.

Scheper-Hughes, N. 1979. *Saints, Scholars and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland.*Berkeley. University of California Press.

Scheper-Hughes, N. 2000. Ire in Ireland. *Ethnography*, 1 (1): 117-140.

Simpson, E. 2016. Is Anthropology Legal? Earthquakes, Blitzkrieg, and Ethical Futures. *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*, 74: 113-128.

Solla, G. 2017. Una luce fioca balla nel mare. *Il manifesto,* 25 luglio.

Vermeulen, H. F. 2015. *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln & London. University of Nebraska Press.

Viveiros de Castro, E. 2017 [2009]. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale.* Verona. Ombre corte.

Whyte, W. F. (1943). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum.* Chicago. The University of Chicago Press.

Yuill, C. 2018. "Is Anthropology Legal?" Anthropology and the EU General Data Protection Regulation. *Anthropology in Action*, 25 (2): 36-41.

Zinn, D. L. 2013. Power, Corruption and Reflexive Truths. A Reprise of "Mediterranean" Corruption. *Journal of Mediterranean Studies*, 22 (2): 293-315.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

È tempo di fare bilanci

Narrazione di un incontro tra educazione finanziaria e antropologia

Barbara Aiolfi,
Università di Milano – Bicocca, Cooperativa Mag2 Finance
Monica Cellini,
Università di Milano – Bicocca, Cooperativa Mag2 Finance
Chiara Dallavalle,
Università di Milano – Bicocca, Cooperativa Mag2 Finance

Introduzione

Da dove viene il nostro attuale rapporto con il denaro e il nostro stile di spesa? Che cosa ci succede quando dobbiamo decidere assieme ad altri l'utilizzo del nostro denaro? Che cosa è essenziale consumare per ciascuno? Come denaro e relazioni si influenzano a vicenda? Qual è il reddito minimo di esistenza? Riusciamo ad immaginare di soddisfare bisogni, desideri e paure anche senza denaro?

Quando nel 2012 a Dalmine, in provincia di Bergamo, abbiamo realizzato il primo laboratorio sui bilanci famigliari e gli stili di vita, dalle risposte a queste domande ci è parso fin da subito evidente che la gestione economica delle proprie risorse in denaro non fosse orientata solo da informazioni tecniche-economiche.

Un tema come quello del rapporto con il denaro, così profondamente radicato nell'intimità delle persone, così strettamente collegato alla vita reale e alle sue circostanze mai del tutto prevedibili, necessita, infatti, di processi e modalità di trattamento in grado di accogliere e valorizzare la pluralità di motivazioni, esperienze e vissuti personali e sociali piuttosto che di interventi destinati a trasmettere soluzioni e risposte tecniche più o meno uguali per tutti.

Eppure, complice la crisi, in Italia sono ormai più di dieci anni che si stanno moltiplicando i percorsi formativi, virtuali e non, che muovono da una concezione depositaria dell'educazione finanziaria, che tende ad approcciarsi in modo statico, standardizzato, disciplinante e ordinante (spesso tramite schemi informatizzati precompilati) ad una realtà invece complessa, dinamica e ricca di bio-diversità umane.

I laboratori dei Bilanci dei Desideri, nascono proprio dalla necessità di proporre nuovi e creativi strumenti di formazione, in cui i metodi di indagine etnografici abbinati ai metodi di facilitazione attiva dei piccoli gruppi possano stimolare processi di auto-riflessione e auto-trasformazione.

I Bilanci dei desideri

Il laboratorio I Bilanci dei Desideri è un percorso formativo realizzato attraverso un ciclo di incontri di gruppo[1] ideato e promosso dalla cooperativa di finanza mutualistica e solidale Mag2 Finance di Milano. Si basa su una metodologia attiva che mette in condizione tutti i partecipanti di auto-osservare e scoprire le caratteristiche del proprio stile di gestione del denaro e delle proprie scelte di consumo. In particolare gli incontri permettono di apprendere le modalità di condivisione delle decisioni di spesa in famiglia o in coppia, la differenza tra il valore e il costo degli acquisti, la possibilità di operare dei cambiamenti desiderati attraverso la gestione partecipata della contabilità familiare, la riduzione del fabbisogno di denaro, laddove desiderata, attraverso l'utilizzo delle reti di scambio non monetario.

Già il titolo esprime una visione dei consumi che spazia dal personale, al famigliare e al comunitario, cosa che rende impossibile ridurli alla mera gestione contabile delle spese, ma che al contrario li significa anche e soprattutto attraverso la dimensione antropologica, relazionale e sociale. La gestione del denaro e del budget familiare diventa quindi l'arena in cui emergono vissuti intimi, desideri, bisogni e paure individuali e collettive, oltre che classificazioni sociali. Il denaro si pone così come soggetto tutt'altro che neutro, ma al contrario sempre emotivamente e socialmente connotato.

Il lavoro formativo e allo stesso tempo etnografico si è svolto, fino ad ora, attraverso la realizzazione di 30 laboratori con il coinvolgimento complessivo di 391 partecipanti, di età media tra i 35/40 anni, di cui il 90% donne. La presenza femminile così significativa non è una scelta ma un dato. La formazione è aperta a tutti, singoli e coppie, ma quasi sempre sono le donne che scelgono di partecipare[2]. La ricerca ha coinvolto cittadini residenti soprattutto in regione Lombardia.

Per quanto riguarda la tipologia dei partecipanti, le quasi quattrocento persone coinvolte possono essere schematicamente comprese in tre ampie categorie:

- 162 cittadini che hanno spontaneamente aderito alla formazione (giovani coppie in percorsi a loro dedicati, consumatori consapevoli appartenenti ai Gruppi di Acquisto Solidale-GAS, cittadine interessate al tema);
- 34 persone appartenenti a nuclei familiari fragili seguiti dai servizi sociali;
- 195 operatori psico-sociali e volontari del terzo settore (assistenti sociali, educatori professionali, psicologi e volontari Caritas).

[1] I gruppi hanno un massimo di 20 partecipanti per facilitare l'interazione e di norma l'intero percorso è organizzato in quattro incontri di tre ore ciascuno che si svolgono nell'arco di due mesi circa.

[2] Rispetto alla lettura della questione di genere non siamo ancora riuscite a fare una analisi approfondita, bisogna comunque tener presente che la rilevante presenza femminile dipende anche dal target di alcuni laboratori che comprendevano operatori sociali, educatori e volontari del terzo settore che in Lombardia sono prevalentemente donne. Possiamo solo aggiungere alcune ipotesi alla luce delle motivazioni raccolte dalle interviste alle stesse partecipanti: le donne sono in questo momento storico più disorientate nella gestione del denaro; sono anche le più preoccupate della crisi economica, dunque sono le più motivate a partecipare; le donne sono più attratte dai laboratori attivi; sono anche più spesso chiamate in famiglia a gestire il denaro e le decisioni che lo riguardano.

Sinergia tra metodo etnografico e metodo formativo attivo

Il laboratorio è prioritariamente teso a suscitare auto-riflessione e auto-trasformazione: si può parlare di *reflection in action* e di *self-reflective enquiry*, strategie secondo cui la riflessione critica sul proprio agire e sugli effetti delle proprie azioni può essere più efficacemente attivata se ancorata a questioni pratiche e a fatti concreti piuttosto che astratti. L'azione auto-riflessiva, se promossa in un clima di ascolto attivo e non giudicante, ossia in contesti in cui alla riflessione individuale si può aggiungere la circolazione delle idee, lo scambio tra esperienze e conoscenze diverse, apre in ciascun partecipante nuove prospettive di analisi[3].

Il materiale etnografico raccolto è di tipo prevalentemente qualitativo, con ampio spazio lasciato alle storie e alle narrazioni biografiche. Molte delle narrazioni sono raccolte durante le attivazioni stesse, attraverso l'utilizzo di cartelloni su cui sono stati registrati e trascritti i dati contabili ma anche i commenti, le impressioni e il frutto dei vari lavori di gruppo.

I giochi di attivazione proposti tendono a favorire l'esplorazione dei diversi modi in cui il denaro e i consumi influenzano l'identità personale e le relazioni sociali, sollecitando domande, facendo emergere contraddizioni ma anche risposte sorprendenti riguardo la gestione della contabilità. L'esercitazione forse più efficace in questo senso è quella sulla compilazione settimanale del bilancio della propria famiglia, che viene successivamente condiviso con il resto del gruppo. Questo esercizio acquisisce senso non tanto come allenamento a fare quadrare i conti, quanto piuttosto come occasione per confrontarsi con il proprio stile di vita e con i propri familiari. Il processo alla base della costruzione del bilancio sottende sempre un orientamento gerarchico dei propri bisogni, anche impliciti, e una loro rinegoziazione costante all'interno del nucleo familiare.

È da questo esercizio di raccolta delle informazioni contabili che emergono anche le informazioni etnografiche: quella di Nunzia che, per usare una sua metafora, si "fuma" l'affitto di casa; di Clementina che al primo posto nel suo elenco di priorità mette il "fare l'amore"; di Maria che spende più di 300 euro al mese per bar e pasticceria perché sono le sue "coccole quotidiane" con le amiche; di Mario che sta male ogni volta che deve fare la spesa al supermercato con la lista scritta di ciò che serve mentre quando aveva un lavoro poteva mettere nel carrello tutto ciò che voleva; di Ernesta che inventa trucchi per portare i figli a mangiare fuori anche quando il denaro scarseggia e quindi li porta al parco giochi con panini fatti in casa; di Fatima che ritiene che con il denaro si possa fare tutto e che quindi il bisogno prioritario di ogni famiglia sia lavorare perché lavorando si ottiene denaro; di Monica che associa la gestione del denaro ad un evento molto doloroso avendo visto la madre abbandonare la casa familiare dopo un litigio con il marito che aveva permesso a lei bambina di fare la questua in chiesa.

Per questo riteniamo che sia più importante focalizzarsi sui processi che il laboratorio è in grado di attivare all'interno del gruppo e nelle famiglie piuttosto che sui numeri del bilancio e del flusso di cassa. Le informazioni che via via emergono in forma di auto/

[3] I partecipanti di solito rispondono spontaneamente ad una serie di sollecitazioni mettendosi in gioco ogni volta con la propria esperienza e storia personale. È possibile ad esempio raccontare le tappe fondamentali della propria esperienza con il denaro, riportando alla memoria "la prima volta", "la svolta" e l'"oggi" come in una vera e propria narrazione di una storia d'amore. Oppure ancora costruire assieme ad altri partecipanti il "paniere dei bisogni essenziali" che richiama il "paniere di beni" utilizzato per calcolare il valore dell'inflazione.

etero riflessione sono utilizzabili, in questo modo, come mezzi per capire lo stile di vita famigliare e le dinamiche prodotte dalla gestione del denaro in coppia e in famiglia. Il focus della formazione è quindi su ciò che l'esperienza della contabilità muove nei partecipanti in termini di sentimenti, vissuti e comportamenti, esperienza che, nel rispetto della volontà di ciascuno, diventa anche patrimonio del gruppo.

Educazione finanziaria e antropologia: domande di ricerca e futuri sviluppi

La realizzazione dei percorsi formativi Bilanci dei Desideri costituisce dunque, nel suo insieme, l'occasione per una ricerca applicata qualitativa ed empirica, perché si basa sia su modalità di indagine esplorative, sia sulla raccolta di dati comportamentali osservati direttamente durante l'esperienza laboratoriale. I contenuti trattati offrono quindi l'opportunità di esplicitare la dimensione personale e sociale dei partecipanti, che sono invitati ad esprimere la propria esperienza rispetto al denaro. Sulla base di queste premesse e dei dati raccolti abbiamo iniziato ad esplorare almeno tre domande di ricerca, approfondite oggi in maniera differente:

1) la gestione del denaro ed i consumi ad essa correlati rappresentano oggi una pratica condivisa?

Dai racconti dei partecipanti ai laboratori, la gestione del denaro non appare come pratica condivisa né in famiglia né in quelle realtà collettive paradossalmente sorte proprio con l'esplicito mandato della condivisione nelle scelte di consumo. Infatti, l'influenza delle scelte individuali nei piani relazionali più ampi emerge in modo chiaro anche nelle pratiche quotidiane del sistema famiglia: «è mio marito che porta i soldi a casa con il suo lavoro, io mi occupo solo dei figli, come faccio a dirgli di non spendere quando andiamo a fare la spesa?» (donna con sfratto imminente, Dalmine, 2013); «io spendo almeno 100 euro al mese di parrucchiera però mio marito non lo sa e non lo deve sapere altrimenti si arrabbia tantissimo» (assistente sociale, Merate, 2017). Le nuove generazioni di conviventi spesso utilizzano conti separati per l'organizzazione delle spese perché ritengono che in caso di separazione semplifichi i processi e nei nuclei familiari spesso la gestione del denaro è delegata ad uno dei due coniugi (tale ruolo può essere ricoperto da uomini o donne, in tal senso non abbiamo rilevato distinzioni di genere). Il confronto e lo scambio sulla gestione del denaro oltre che in famiglia è raro anche nei gruppi amicali, tra parenti, coetanei, colleghi e all'interno di gruppi che condividono valori comuni, come ad esempio i GAS (Gruppi di Acquisto Solidale). La possibilità degli acquisti condivisi viene idealmente vista come una grande opportunità, ma nel momento in cui le persone si confrontano sulle modalità concrete per attuarla subentrano ben presto ostacoli di svariato genere, dalle difficoltà logistiche alle resistenze a mettersi in gioco in prima persona.

2) In merito alla gestione del denaro, i genitori cosa e come stanno insegnando ai figli?

Anche in condizioni di forte scarsità finanziaria e di deprivazioni relazionali, spesso prevale un senso di protezione: «il denaro mi serve soprattutto per i miei figli, devo fare tutto quello che posso perché loro non si sentano diversi dagli altri coetanei» (donna appartenente al GAS, Lodi, 2014). I figli anche maggiorenni quasi sempre non sono

coinvolti nelle questioni economiche e finanziarie della famiglia, anche quando questa non è più sostenibile.

3) Partendo dal fatto che la partecipazione ai percorsi sui Bilanci dei Desideri è prevalentemente femminile, quali aspetti della gestione del bilancio familiare hanno una connotazione di genere e perché?

Nel 2018, dopo una analisi della bibliografia esistente, sollecitati dal materiale raccolto e dai partecipanti ai percorsi, seguendo queste traiettorie di indagine e riconoscendo di non avere materiale etnografico sufficiente, abbiamo iniziato a sperimentare nuovi laboratori sia indirizzati verso destinatari specifici (genitori e figli, coppie, comunità di famiglie che condividono il denaro), sia aggiornati con esercitazioni e giochi che possano approfondire meglio le domande di ricerca emerse. Siamo quindi in grado di fornire un'analisi ancora parziale e aperta a sollecitazioni, ma che lascia comunque intravedere nuove prospettive entro cui l'educazione finanziaria può realizzarsi in modo innovativo.

Innanzitutto, il materiale raccolto suggerisce una visione più ampia del valore attribuito ai beni considerati fondamentali dal nucleo famigliare, verso cui vengono indirizzate le risorse monetarie. La contabilità diventa quindi l'opportunità per esplorare la gamma di beni materiali ed immateriali al centro delle scelte di valore della famiglia, lasciando aperta una significativa zona ibrida in cui gli stessi membri del nucleo famigliare non si trovano in accordo e manifestano direzioni di valore divergenti. Investigare questa zona grigia risulta fondamentale per capire meglio i processi decisionali all'opera nel direzionare l'utilizzo del denaro. I percorsi e le strategie utilizzate per gestire il disaccordo e i conflitti "monetari" si riflettono in specifiche scelte di spesa, rispetto alle quali non sempre c'è piena consapevolezza. I laboratori in tal senso avviano (o dovrebbero attivare) processi formativi in cui le famiglie si sentono legittimate a porsi domande e trovare insieme risposte sulle scelte relative alle spese e sullo spazio da dedicare al confronto su questo tema.

La maggiore capacità di autoriflessione delle famiglie si estende anche al ruolo delle risorse non monetarie nel soddisfacimento dei bisogni, essenziali e non, del nucleo famigliare. Nel momento in cui il denaro mostra tutti i propri limiti nell'ottenimento dei beni materiali ed immateriali messi al centro della vita famigliare, un'alternativa è rappresentata da tutto ciò che può essere veicolato in forme differenti, ed in primis attraverso le relazioni. Il mondo degli scambi di oggetti e di competenze, di forme di solidarietà tra vicini, di dinamiche di relazione caratterizzate dalla reciprocità e dai legami cosiddetti leggeri, diventa un patrimonio inestimabile al tempo della penuria di denaro.

È all'interno di questo campo ibrido, tra economia, psicologia e sociologia che le conoscenze antropologiche utilizzate nella costruzione di questi percorsi formativi hanno rappresentato un valore aggiunto.

Bibliografia

Appadurai, A. 2016 [2013]. *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Atwood, M. 2009 [2008]. *Dare e avere. Il debito e il lato oscuro della ricchezza*. Milano. Ponte alle Grazie.

Douglas, M., Isherwood, B. 1979. *The world of Goods: towards an Anthropology of Consumption*. London. Routledge, 1979.

Freire, P. 1980. *La pedagogia degli oppressi*. Milano. Mondadori.

Sassatelli, R., Santoro, M., Semi, G. 2015. *Fronteggiare la crisi. Come cambia lo stile di vita del ceto medio*. Bologna. Il Mulino.

Reason,P., Bardbury, H. (eds). 2000. *The Sage Handbook of Action Research. Participative Inquiry and Practice*. London. Sage.

Ripamonti, E., 2006, Sviluppo di comunità e progettazione partecipata. *SKILL*, 31.

Turri, M.G. 2014. *Gli dei del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*. Milano. Mimesis.

Voltolin, A. 2011. *L'ideologia del denaro. Tra psicoanalisi, letteratura, antropologia*. Milano. Mondadori.

Parte VI. Dibattiti

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Il Migrantour oltrepassa il tour

Attraversare e ampliare gli spazi nel quartiere San Berillo di Catania

Vincenzo Luca Lo Re,
Università La Sapienza Roma
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-6185-9781

In un momento storico caratterizzato dalla grave emergenza sociale, sanitaria ed economica legata all'epidemia Covid-19, ragionare sull'esperienza di attivazione e promozione sociale condotta all'interno del progetto Migrantour potrebbe apparire come un lavoro secondario e subordinato ad altre questioni più importanti e urgenti. Il blocco delle attività e le misure di contenimento sociale adottate a livello centrale dalle istituzioni statali continua a condizionare tutte quelle forme e iniziative di aggregazione, coinvolgimento e attivazione finalizzate a costruire socialità e protagonismo, con particolare riferimento alle persone più fragili.

Ripensando alle passeggiate condotte dagli accompagnatori di Migrantour e riflettendo sulle difficoltà e sui limiti che l'attuale situazione sta presentando sembra utile un ragionamento sul senso che, in qualità di operatori, ricercatori, facilitatori, accompagnatori diamo a questo tipo di lavoro, soprattutto nella relazione tra le esigenze materiali e la dimensione immateriale, apparentemente slegata dalla nostra vita quotidiana. Il rischio di questa dicotomia sta nel non consentire un approfondimento delle interazioni e delle reciproche influenze che si determinano nella vita sociale, nei rapporti tra strutture economiche e *agency*, tra coinvolgimento sociale e miglioramento delle condizioni di vita. La questione delle modalità di fruizione degli spazi urbani e delle possibilità di promuovere forme di azioni trasformative a fronte delle misure di distanziamento sociale, di blocco delle attività economiche e sociali, rappresenta un tema di lavoro centrale per capire in che modo un processo culturale e sociale come il Migrantour possa proseguire e ampliare il suo spettro di azione.

Nel tentativo di intervenire nel denso dibattito ospitato dalla rivista Antropologia Pubblica, centrato sulle implicazioni e le ricadute del progetto Migrantour, desidero proporre una riflessione orientata a considerare questa esperienza non esclusivamente come un progetto, quanto piuttosto come processo che interseca, da un lato, le contraddizioni sociali che si sviluppano negli spazi urbani rispetto alle politiche di accoglienza e di decoro urbano, e, dall'altro, tenta di ribaltare la condizione di marginalità e subalternità che i migranti vivono, insieme ad altri, nei loro contesti di vita quotidiana. All'interno di questa cornice intendo evidenziare le dissonanze che nel caso studio specifico della città di Catania si sono riprodotte soprattutto rispetto

ai cosiddetti beneficiari del progetto, quindi i soggetti con background migratorio che hanno partecipato e continuano a collaborare all'interno di questa iniziativa, e mettere in luce in che modo queste diversità possano contribuire a definire una prospettiva di lavoro più ampia. Un secondo punto di intervento e di analisi intende affrontare il tema delle prospettive applicative che l'iniziativa progettuale sta facendo emergere, ragionando sui soggetti migranti non più come "stranieri" che raccontano una diversità, piuttosto come soggetti che vivono e che condividono spazi di vita, conflittualità e contraddizioni sociali. Persone che agiscono non soltanto come migranti ma anche come abitanti, cittadini, fruitori di servizi, consumatori e protagonisti della città. Questa proposta tenta di rimettere al centro della discussione pubblica le questioni che riguardano il rapporto tra marginalità spaziale e diversità culturale. Un tema importante per l'antropologia urbana, ma che affronta aspetti che riguardano anche la conoscenza del territorio, il rapporto tra la dimensione locale e globale dentro cui agiscono i soggetti, e infine quali sono le modalità di costruzione delle località. Il Migrantour offre un intreccio critico e operativo di questo insieme di questioni, proponendo scenari di azione e di trasformazione soprattutto in contesti urbani interessati da politiche di marginalizzazione, di esclusione e diseguaglianza. La domanda che ha guidato il mio interesse in questa analisi si lega alla necessità di approfondire come l'applicazione della conoscenza e delle esperienze di ricerca antropologica possano fornire strumenti pubblici di lotta e trasformazione con riferimento ai contesti urbani interessati, provando a tenere insieme gli aspetti che riguardano la promozione di nuove forme di narrazione territoriale e la prospettiva di ingaggio sociale nei processi di riappropriazione e riuso degli spazi urbani.

Questo contributo è il frutto di un lavoro di approfondimento e ricerca sull'esperienza progettuale del Migrantour nella città di Catania, che ha coinvolto operatori e accompagnatori tra il 2018 e il 2019 in un percorso di conoscenza interattiva della città e di costruzione di strumenti di intervento sociale e spaziale all'interno di un processo più ampio di ricerca-azione promosso dall'Associazione *Trame di quartiere* nel contesto del quartiere San Berillo e di altre aree del centro storico della città. L'obiettivo di questa attività di ricerca riguarda l'esigenza di capire in che modo gli strumenti di narrazione pubblica e di promozione sociale rappresentano o meno un'occasione di mobilitazione e attivazione per quei soggetti che, pur abitando e praticando determinati spazi della città, non vengono riconosciuti nel quadro delle politiche pubbliche come protagonisti del cambiamento, ma diventano piuttosto un problema da risolvere. Con riferimento al dibattito che la rivista ha ospitato sulle contraddizioni e le possibilità del progetto Migrantour e sul rapporto tra tecniche di mercato e pratiche politiche, proverò, partendo dal caso specifico, a spiegare la necessità di andare oltre il livello dell'azione progettuale per tentare di costruire e intrecciare i processi sociali. Le ricadute applicative dell'antropologia non sono confinate esclusivamente nella scrittura e nella conduzione dei progetti, ma permettono di stare nei processi mantenendo una posizione critica e costruttiva, dialogando con i soggetti coinvolti per ripensare la prosecuzione delle attività, i processi che si intende portare avanti, le aspettative che si vogliono realizzare e i presupposti politici su cui si fondano. Pe questo propongo di analizzare l'esperienza del Migrantour nei quartieri San Berillo e Civita di Catania partendo dal quadro teorico proposto da Jean-Pierre Olivier de Sardan nel suo saggio *Anthropology and Development. Understanding contemporary social change*, focalizzando l'attenzione sull'approccio definito *entagled social approach* incentrato sull'analisi dell'integrità

della logica sociale (de Sardan 2005). Questo approccio si basa su un interazionismo metodologico che considera l'interazione come percorso produttivo nella realtà sociale, come mezzo per decifrare situazioni sociali concrete, sia in termini di attori, strategie e vincoli contestuali che come mezzo per avvicinarsi alle pratiche e alle concezioni, per individuare fenomeni congiunturali e strutturali. Le azioni e i progetti di sviluppo, in quanto parte delle forme di cambiamento sociale, costituiscono una somma di processi sociali indotti da azioni volontaristiche che hanno l'obbiettivo di trasformare un ambiente sociale, promossi da istituzioni e attori che spesso non appartengono al contesto in questione ma che nondimeno intendono stimolare e mobilitare tale contesto, utilizzando risorse e conoscenze attive sia nel territorio che all'esterno. Secondo questa interpretazione lo sviluppo non è qualcosa che deve essere promosso esclusivamente tra le popolazioni interessate ma il frutto di azioni specifiche prodotte e indotte dalla *development configuration*, che comprende agenti, istituzioni, risorse e modelli di azione. Il nodo rilevante della questione è la relazione che si sviluppa tra agenti di sviluppo e contesto locale, ovvero il "punto di impatto" che ricostruisce uno spazio sociale di interazione. Un aspetto importante del progetto Migrantour è rappresentato dalla sua natura ibrida e intrecciata, da un lato, un progetto di sviluppo in cui esperti e ricercatori avviano un lavoro di formazione e coinvolgimento dei migranti nel contesto urbano in cui vivono, dall'altro, uno spazio di azione e protagonismo politico per soggetti sociali esclusi dai o marginali nei processi di trasformazione della città. In questo contributo cercherò di affrontare questo intreccio, riflettendo non solo sugli aspetti applicativi e politici del progetto Migrantour, ma anche sugli esiti processuali, nel tentativo di ampliare il quadro delle possibilità di azione e trasformazione degli spazi urbani e dei soggetti che li abitano.

Migrantour e (ri) posizionamenti nello spazio urbano.

L'esperienza di lavoro e coinvolgimento che ha portato alla formazione degli accompagnatori interculturali e alla costruzione di percorsi di conoscenza della città dal punto di vista dei migranti nel contesto di Catania viene avviata nel 2018 con il progetto "Le nostre città invisibili. Incontri e nuove narrazioni del mondo in città", realizzato in dieci città italiane per contrastare le rappresentazioni scorrette e discriminanti delle migrazioni e della diversità culturale, coordinato da ACRA e co-finanziato dall'Agenzia Italiana per la Cooperazione e lo Sviluppo (A.I.C.S). Il progetto vuole contribuire a favorire il dialogo interculturale e a valorizzare il contributo dei cittadini di origine straniera all'interno della città di Catania, mettendo in pratica azioni di conoscenza reciproca, con lo scopo di offrire un punto di vista inedito su alcuni quartieri cittadini, attraverso passeggiate urbane interculturali durante le quali narratori di origine straniera descrivono e raccontano la città. Il progetto si colloca all'interno di un quadro di riferimento teorico e operativo consolidato da esperienze progettuali già realizzate in altri contesti italiani ed europei. L'obbiettivo di lavorare su ambiti spaziali considerati "invisibili" si lega alla scelta di concentrare l'attenzione su due quartieri specifici, San Berillo e la Civita, valorizzando esperienze di coinvolgimento e aggregazione sociale e culturale già avviate dall'associazione Trame di quartiere con cui personalmente collaboro. L'associazione opera nel quartiere San Berillo, ambito spaziale in cui i processi di pianificazione urbana e i fenomeni di abbandono degli immobili hanno generato situazioni di fragilità e marginalità sociale, condizionando la vita di molti abitanti,

migranti e non, che popolano le case e le vie del quartiere. All'interno di questo contesto caratterizzato da contraddizioni e diseguaglianze sociali, Trame di quartiere, attraverso un approccio interdisciplinare di ricerca e azione, sta costruendo un processo di riuso degli immobili abbandonati che coinvolge abitanti e frequentatori del quartiere con iniziative di attivazione sociale e di narrazione territoriale.

Dentro il progetto Migrantour non ho rivestito un ruolo rispetto alle attività specifiche che hanno caratterizzato il biennio di svolgimento. Analizzando e riflettendo sugli strumenti della narrazione territoriale e cercando di trovare occasioni di intersezione con i processi in corso nel quartiere, ho scelto di condurre uno studio per comprendere le fasi, le caratteristiche e i possibili esiti di questo percorso. Un aspetto centrale di questo lavoro di analisi e di coinvolgimento ha riguardato la sperimentazione di forme di contaminazione reciproca tra il Migrantour e altri percorsi progettuali rivolti a soggetti migranti, condividendo gli spazi del quartiere e la sua complessità in termini di problemi sociali e risorse culturali. All'interno di questo posizionamento rispetto al progetto, è stato possibile condurre sia un lavoro di ricerca con interviste agli operatori del progetto e agli accompagnatori interculturali, sia sperimentare azioni di intreccio tra il progetto Migrantour e altre azioni di coinvolgimento sociale degli abitanti del quartiere.

L'analisi dell'esperienza progettuale nel contesto della città di Catania pone in evidenza un elemento interessante e dissonante rispetto agli obiettivi stessi del progetto Migrantour e alle forme di realizzazione consolidate in altri contesti. In una città in cui la presenza di persone di origine straniera rimane relegata a percentuali ancora piuttosto basse rispetto ad altri contesti urbani italiani, l'impatto dei processi migratori soprattutto nell'ultimo decennio è stato caratterizzato dalla diffusione di luoghi e strutture finalizzate all'accoglienza di migranti[1]. La città di Catania insieme ad altri centri urbani che definiscono la cosiddetta città metropolitana ha registrato un aumento delle presenze di migranti legato agli investimenti e alle politiche sull'accoglienza che ha permesso l'apertura di comunità di accoglienza, CAS, CARA e SPRAR. Questo fenomeno si lega in modo forte all'identificazione del territorio siciliano come luogo di approdo delle rotte migratorie. Rispetto a questa situazione le attività progettuali di Migrantour hanno coinvolto prevalentemente persone che vivono il contesto urbano catanese da poco tempo, e con situazioni precarie dal punto di vista lavorativo, sociale e legale. L'ingaggio degli accompagnatori è stato effettuato costruendo connessioni operative con le tante iniziative di accoglienza e di assistenza rivolte ai migranti nella città e nella provincia di Catania. Le persone coinvolte provengono in molti casi da percorsi di accoglienza oppure, vivendo la città da più tempo, lavorano all'interno delle stesse comunità come mediatori linguistici e culturali.

L'elemento dissonante riguarda la scelta di concentrare il focus del progetto non sugli abitanti di origine straniera che abitano la città di Catania da molto tempo, piuttosto favorire l'emersione di pratiche spaziali e di nuovi punti di vista sulla città, che i processi migratori riproducono. Questo approccio ha generato un modo diverso di interpretare le fasi di costruzione dei percorsi urbani interculturali, influenzando la scelta degli spazi e le forme delle narrazioni. L'attenzione rivolta ai quartieri di San Berillo e della Civita non riguarda il dato quantitativo della percentuale di cittadini

[1] Gli stranieri residenti nella città metropolitana di Catania al 1° gennaio 2019 sono 37.591 e rappresentano il 3,4% della popolazione residente (Istat 2019).

di origine straniera che risiede in questi luoghi ma riflette la necessità di raccontare le esperienze e le pratiche che i soggetti vivono nel proprio percorso di migrazione, le relazioni che si sviluppano, le contraddizioni che incontrano, gli strumenti di cui si dotano per rimodellare gli spazi rispetto alle loro esigenze. Per questi motivi i temi e gli obbiettivi del Migrantour non risiedono in una rappresentazione urbana delle diversità culturali, attraverso la formazione di guide straniere che si rivolgono ad un pubblico locale o globale. In questo caso si sperimentano percorsi di conoscenza locale che si muovono dal basso verso l'alto (Geertz 1983), in grado di analizzare le contraddizioni e le diseguaglianze che negli spazi urbani si territorializzano sia come riflesso delle politiche legate all'accoglienza sia rispetto alle incertezze di poter costruire una dimensione di vita stabile fronteggiando le difficoltà dell'accesso alla casa, del lavoro informale o sottopagato. Le strade, le piazze, i luoghi che gli accompagnatori raccontano nelle loro passeggiate rappresentano la complessità dei problemi e l'articolazione delle esperienze migratorie nella città, interpretando le risorse organizzative e relazionali che i gruppi sociali e i soggetti costruiscono dal basso con le pratiche di riappropriazione spaziale, le iniziative economiche e le forme di abitare informale. La forza di questa esperienza in termini di coinvolgimento sociale e promozione culturale non riguarda l'offerta di un prodotto turistico alternativo alle esperienze di turismo classico, piuttosto la possibilità di elaborare formule nuove di conoscenza e condivisione della città, concentrando l'attenzione sugli aspetti che riguardano le trasformazioni urbane e il ruolo che i soggetti possono avere come attori di *place making*. L'attenzione alla relazione tra persone e spazi non si riduce ad una diversificazione dell'esperienze urbane sulla base di approcci e pratiche culturali diverse, piuttosto prova ad evidenziare le connessioni e le frizioni tra le dimensioni locali e globali che le migrazioni producono. Seguendo le analisi di Gupta e Fergusson sui rapporti complessi che legano *Culture, power, space* (Gupta, Fergusson 1997) non possiamo considerare come scontate e naturali né la dimensione globale e né la dimensione locale, piuttosto è necessario comprendere quali siano gli aspetti in termini di pratiche e di processi politici che influenzano la ricostruzione delle esperienze urbane, delle differenze che nella città si riproducono e dei diversi significati che vengono associati ai luoghi.

All'interno dell'articolazione del progetto, una fase importante del lavoro ha riguardato la costruzione degli itinerari da parte degli accompagnatori. La passeggiata costituisce il risultato dell'intreccio delle diverse interpretazioni che i soggetti propongono rispetto all'area urbana interessata. L'esperienza di Lamin, accompagnatore coinvolto nel Migrantour a Catania, spiega bene in che modo è stato possibile raccontare la città, riflettendo sulla relazione tra i processi migratori e le trasformazioni spaziali. Lamin spiega come il suo rapporto con la città non fosse basato sulla conoscenza approfondita dei quartieri e della loro storia, ma piuttosto sulla sua esperienza di vita condotta nelle strade di San Berillo, sulle relazioni sociali che aveva costruito e sui problemi che aveva affrontato. Il coinvolgimento nel progetto ha rappresentato per lui una possibilità di approfondirne questo legame attraverso la conoscenza della storia del quartiere e il confronto con altre esperienze di migrazione.

Flavia operatrice del progetto con il compito di tutor del gruppo di accompagnatori, raccontando l'esperienza di Lamin, pone in evidenza le difficoltà e le potenzialità emerse:

> Nonostante le contraddizioni che il caso catanese presentava, le persone si sono rivelate… Lamin ha ritrovato casa sua nella città che aveva conosciuto vivendo nelle strade. Nonostante

> la sua costante rassegnazione nel fatto che nessuno può fare qualcosa per aiutare la sua condizione, è riuscito a manifestare il legame con la propria terra e con la città di Catania. Lamin ha scoperto delle potenzialità, che nel suo paese avevo ignorato, soprattutto nel suo impegno nella ricognizione di informazioni storiche. È stato intercettato dagli operatori di un progetto di assistenza nel quartiere mentre dormiva per strada. Per lui San Berillo aveva un significato importantissimo rispetto alla sua storia, che non aveva nulla a che vedere con le sue disgrazie, ma con la voglia di rifarsi una propria vita. La possibilità di rimettersi in gioco rispetto alla sua relazione con il quartiere e alla voglia di ritornare nelle sue strade ha rappresentato un elemento forte della sua narrazione, anche se non lo raccontava in modo espresso c'era anche questo, dipende da come usi gli strumenti che ti dà la narrazione. La forza di Migrantour risiede nella possibilità di elaborare delle capacità narrative, come queste vengano usate dipende dai singoli profili e dalle relazioni specifiche che soggetti hanno costruito con i territori. (Flavia)

Questi elementi consentono di osservare e analizzare in modo diverso le relazioni tra processi di migrazione e le trasformazioni degli spazi urbani, favorendo nuovi punti di vista che dimostrano in che modo le retoriche e le politiche legate alla rigenerazione urbana e allo sviluppo delle città non abbiano riconosciuto le disparità sociali, le ineguaglianze e le contestazioni. Con riferimento alle ricerche condotte da Ayşe Çağlar e Nina Glick Schiller (2019) sulla relazione tra migrazioni e processi di trasformazione delle città, un aspetto centrale riguarda la necessità di osservare e studiare questa relazione superando un approccio basato sulla differenza binaria, che considera i gruppi sociali e gli abitanti dal punto di vista della loro omogeneità culturale: da un lato gli abitanti autoctoni, dall'altro gli stranieri. La sfida è di scardinare questa contrapposizione tra migranti e non migranti, mantenendo un focus sulle esperienze e le contraddizioni sociali che riguardano sia le forme di *displacement* sia le pratiche di riposizionamento spaziale. Il progetto Migrantour ha offerto la possibilità di esprimere a livello pubblico il ruolo che i soggetti con esperienza migratoria possono avere come *city-making*, ponendo attenzione alle reti di connessione tra località diverse e i campi sociali che si intersecano nei contesti urbani che vengono narrati e attraversati. La sfida a cui Migrantour partecipa è quella di sviluppare un quadro analitico e uno strumento di azione che ripercorre le connessioni e le frizioni tra i diversi modi in cui gli abitanti di un contesto urbano rispondono alle differenze di accesso alla città e ai quartieri dove si manifestano processi interrelati di *displacement* e di *emplacement*.

Narrazione e ingaggio sociale

Un tema ricorrente nelle analisi che hanno riguardato il progetto Migrantour riguarda l'utilizzo della narrazione come possibilità di costruire visioni e rappresentazioni alternative dei territori, ma soprattutto la funzione di attivazione sociale che in questo tipo di esperienza si realizza. Lo strumento della passeggiata urbana consente di ottenere due risultati paralleli, da un lato offre la possibilità al soggetto narrante di riflettere e interpretare i modi in cui nella sua esperienza determinati luoghi della città acquisiscono significato rispetto ad un legame o ad un specifica pratica, dall'altro permette di orientare lo sguardo del pubblico partecipante nel tentativo di riformulare un'idea diversa sulle trasformazioni urbane, sulla storia e sulle dimensione abitativa della città.

Le narrazioni rappresentano un processo mediante il quale gli individui lavorano intersoggettivamente per ricostruire il proprio sé nel rapporto con gli altri e per vivere in un modo sociale condiviso. La narrazione sviluppa una pratica di relazione finalizzata

non a raggiungere un livello di comprensione reciproca con l'altro, piuttosto a stare con l'altro nonostante l'incertezza della condivisione. Le forme di narrazione territoriale che ho analizzato non costituiscono un'azione finalizzata alla comprensione reciproca sui significati e sui punti di vista della città e dei suoi patrimoni, ma pone in evidenza uno scontro tra diverse visioni e costruzioni dello spazio che coesistono. Le narrazioni possono essere considerate come modalità attive ed agenti delle espressioni culturali, una sorta di specchio magico che riflette i drammi e le trasformazioni sociali; nella loro frammentazione ne indagano i diversi aspetti e le molteplici sfaccettature, dando vita a forme diverse di riflessività critica.

Le pratiche e gli strumenti utilizzati nel corso del processo innescato con il Migrantour consentono di approfondire il ruolo che l'antropologia intende promuovere all'interno delle dinamiche politiche e progettuali che riguardano la città, la continua ridefinizione dei suoi spazi e le dinamiche di potere e resistenza che si manifestano. La pratica del racconto, della condivisone di memorie e del dialogo tra soggetti e pubblici diversi, oltre a dimostrare la possibilità di un impegno diretto dell'antropologia in ciò che sappiamo fare meglio (Scarpelli, Romano 2011), quindi aprire spazi narrativi per cogliere e raccontare il punto di vista di chi abita il territorio, può consentire un livello di applicazione ancora più specifico teso a utilizzare la costruzione e la promozione delle narrazioni territoriali come azione di ingaggio sociale. Un esempio interessante deriva dalle analisi di Setha Low (2011) che riguardano l'intreccio della ricerca etnografica con la co-costruzione di occasioni e iniziative sociali e politiche che, partendo dalle rappresentazioni di un determinato ambito urbano, riescono a definire anche un programma politico di difesa o di trasformazione.

> It facilitates an important form of engagement because such spatial analyses offer people and their communities a way to understand the everyday places where they live, work, shop, and socialize. It also provides them with a basis for fighting proposed changes that often destroy the centers of social life, erase cultural meanings, and restrict local participatory practices (Low 2011: 391).

Questi aspetti si legano al tipo di processo che grazie al Migrantour è stato innescato nel contesto di San Berillo e si è intrecciato con altri percorsi progettuali. Le passeggiate oltre a coinvolgere cittadini, studenti e rappresentanti di istituzioni, sono state un canale di coinvolgimento importante per persone che vivono situazioni di disagio legate alla precarietà lavorativa e abitativa. Nello specifico le passeggiate sono state rivolte a ospiti di centri Sprar e abitanti di San Berillo coinvolti in un'iniziativa promossa da UNHCR dal titolo Rifugiati protagonisti. In queste occasioni gli accompagnatori hanno avuto la funzione di raccontare il loro punto di vista sulla città e il quartiere condividendo informazioni ed esperienze con altri soggetti che continuano a vivere le stesse condizioni. La narrazione è stata orientata alla trasmissione di informazioni sulla storia e le trasformazioni del quartiere, cercando di costruire un dialogo e un confronto su come poter diventare protagonisti di un cambiamento per migliorare gli spazi e le proprie condizioni di vita. Le informazioni e le conoscenze che riguardano le diverse tappe del percorso, come per esempio l'intreccio di storie che legano diversi luoghi del quartiere ad una molteplicità di connessioni con altri paesi, una tipologia di albero, una leggenda, la ricostruzione della vita di un santo da cui prende il nome un quartiere, pongono in evidenza l'articolazione dei significati che si ricostruiscono in un territorio. La condivisione di questo spazio del racconto diventa importante per rendere concreta

la possibilità di un coinvolgimento in un processo di riuso degli spazi abbandonati e di miglioramento degli spazi pubblici. Gli spazi del quartiere e i limiti che questi spazi impongono in termini di fruibilità, accesso, miglioramento si aprono a prospettive di racconto e di trasformazione.

La formazione degli accompagnatori e la costruzione dell'itinerario hanno consentito un progressivo lavoro di informazione e ingaggio nel quartiere San Berillo permettendo di organizzare iniziative di dibattito, confronto e coprogettazione, utilizzando lo strumento delle passeggiate come momento di condivisione e approfondimento delle conoscenze. L'obiettivo di realizzare una sostenibilità economica degli accompagnatori non riguarda il mercato turistico, piuttosto si può realizzare grazie ad un allargamento del possibile pubblico di partecipanti alle passeggiate. L'alterità urbana rappresentata esclusivamente come risultato di stigmatizzazione territoriale legata alla presenza di stranieri nella città viene reinterpretata rispetto ai problemi che i soggetti incontrano nella loro vita. I soggetti coinvolti come pubblico, studenti, migranti, persone interessate a conoscere i processi di trasformazione urbana, possono ascoltare e partecipare alla costruzione di un punto di vista alternativo rispetto ai quartieri della città che si trovano in condizioni di marginalità e precarietà. Il Migrantour costituisce, rispetto al tipo di lavoro che è stato in questa sede analizzato, un processo di mobilitazione, un tour di esplorazione e di attraversamento della città con il fine di rendere visibili e di comunicare le contraddizioni ma anche e le risorse che le migrazioni generano negli spazi urbani. Un processo che può andare oltre il progetto e intersecare la narrazione territoriale con altri ambiti di ricerca e azione. Una prima prospettiva interessante di applicazione, come il caso di Catania dimostra, è la necessità di intercettare i servizi e le attività che si occupano di accoglienza e assistenza ai migranti, nel tentativo di articolare le narrazioni e rendere i soggetti protagonisti di un percorso di miglioramento delle proprie condizioni all'interno dei contesti urbani. Un secondo ambito di lavoro riguarda lo sviluppo di azioni trasformative negli spazi attraversati dalle passeggiate con il fine di supportare le iniziative e le progettualità che gli abitanti e le altre tipologie di attori (economici, sociali, frequentatori) cercano di costruire dal basso all'interno di un territorio. Pratiche e progettualità che possono anche essere costruite e pensate grazie ai percorsi urbani realizzati, offrendo uno spazio di azione in cui il ruolo dell'antropologia non è soltanto quello di accompagnare i percorsi ma anche di interpretarli e provare a ridefinirli.

Bibliografia

Çağlar, A., Schiller, N. G. 2019. *Migrants and City-Making. Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*. Durham and London. Duke University Press.

de Sardan, O. 2005. *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London and New York. Zed Books.

Geertz, C. 1983. *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. USA. Basic Books,

Gupta, A., Fergusson, J. (eds.). 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in critical anthropology,* Durham and London. Duke University press.

Ingold, T. 2013. *Making. Antrhopology, Archaeology, Art, Achitecture*. London. Routledge.

Lo Re, V. L. 2019. Trame di un quartiere. Pratiche e narrazioni per ricostruire un diritto alla città. *Antropologia Pubblica*, 5 (1): 113 – 120.

Low, S. M. 2011. Claiming Space for Engaged Anthropology: Spatial Inequality and Social Exclusion. *American Anthropologist,* 113 (3): 389–407.

Low S. M. 2017. *Spatializing culture. An engaged anthropological approach to space and place*. New York. Routledge.

Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze. Le Lettere.

Scarpelli, F., Romano, A. (a cura di) 2011. *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*. Roma. Carocci.

Turner, V. 2014. *Antropologia dell'esperienza*. Bologna. Mulino.

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

L'antropologia tra critica e applicazione

Riflessioni inquiete a partire da e oltre il progetto *Migrantour*

Irene Falconieri,
Università di Catania
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-8947-6301

Sporcarsi le mani. Un'introduzione

Quando mi è stato proposto di contribuire al dibattito ospitato da questa rivista, generatosi dalla pubblicazione del saggio di Francesco Vietti che accompagna l'assegnazione del premio SIAA 2018 al progetto *Migrantour* (Vietti 2018), ho accettato subito con entusiasmo. Mi si chiedeva infatti di intervenire su un tema che non è di mia stretta competenza accademica, ma che certamente rappresenta uno degli ambiti che in passato ha contribuito a strutturare tanto la mia formazione politica quanto l'impegno civico che ne è derivato. Poco dopo, riflettendo sui modi in cui avrei potuto articolare l'intervento, sono stata pervasa da una sensazione simile all'inquietudine che mi ha indotto a dubitare della possibilità di offrire un contributo significativo alle già ricche e complesse riflessioni degli autori che mi hanno preceduto. Quella stessa inquietudine, mista a disagio, ha sempre accompagnato i miei percorsi di studio, di ricerca e di azione pubblica e si rinnova ogni qualvolta immagino di dovermi posizionare in modo netto all'interno dei due poli che vedono contrapporsi, a volte in maniera rigidamente polarizzata, la necessità di praticare forme di antropologia applicata o professionale capaci di "sporcarsi le mani", provando a intervenire fattivamente nei contesti di lavoro e/o di vita dell'antropologo, a una postura critico-analitica il più possibile libera da condizionamenti, compromessi e mediazioni. Essa è certamente dettata, da un lato, da una formazione politica radicale e militante che, nel caso qui trattato, è immediatamente propensa ad individuare legami e affinità con le analisi di taglio critico proposte da Miguel Mellino (Mellino, Vietti 2019), e dall'altro, dalle molteplici e complesse articolazioni di relazioni, posizionamenti, ideologie e storie di vita che compongono un "campo", con cui l'etnografia ci costringe quotidianamente al confronto. In questo caso la lettura del progetto Migrantour si spoglia parzialmente delle sue vesti critiche, per decostruirle e riassemblarle nel tentativo di creare un dialogo tra forme della conoscenza e contestualizzate pratiche di azione.

Una tensione che, con tonalità e accenti diversi, sembra emerge in tutti gli interventi pubblicati ed è in parte sintetizzata da uno degli interrogativi che pone al lettore lo

stesso Vietti: in che modo *Migrantour* riesce a «gestire le tensioni tra l'approccio teorico critico della propria iniziativa e le concrete interazioni con le strutture di potere e le forze di mercato che pervadono il proprio campo d'azione?» (2018: 127). Tali questioni non rappresentano di certo una novità per gli studi di scienze sociali[1]. L'invito a ripensare la vocazione critica della disciplina, rendendola non solo sapere "di frontiera" (Fabietti 2005) ma al contempo strumento e pratica d'azione, risale agli inizi del XX secolo (Farmer 2003) ed è divento oggi una necessità per molti antropologi chiamati a confrontarsi con contesti d'indagine attraversati da cambiamenti sociali repentini che hanno creato nuove forme di vulnerabilità e marginalità o ne hanno accentuato quelle preesistenti.

Così come per lo studio dei disastri e dei problemi ambientali, ambiti di mia più stretta competenza, anche per le tematiche connesse ai fenomeni migratori, diventa sempre più pressante il bisogno intellettuale e umano di affiancare alla comprensione dei fenomeni e delle esperienze osservate l'elaborazione di proposte o risoluzioni significative a problemi avvertiti come cogenti o la volontà di intervenire nel dibattito pubblico per approfondirne la conoscenza. Entrambe le questioni – ambiente e migrazioni – rappresentano elementi costitutivi della contemporaneità e nella loro dimensione problematica possono essere pensate come parti della stessa dinamica estrattivista (Zibechi 2016) di un modello politico-economico che utilizza, normalizzandoli, strumenti di governance di tipo emergenziale inevitabilmente semplificatori e riduttivi (Hirst 2003; Harvey 2007). In questa prospettiva, un progetto di taglio antropologico che si propone di intervenire sull'esistente in chiave trasformativa richiede un'articolata messa in relazione tra micro (reazioni individuali) e macro-livelli (processi istituzionali e politici) e tra diverse scale d'azione, possibile solo se fondata su un solido apparato teorico concettuale.

Praticare l'antropologia muovendosi all'interno di realtà complesse, caratterizzate da forti dislivelli di potere (incluso quello tra l'antropologo e i suoi interlocutori) è certamente una scelta scomoda e sottopone chi la esercita a rischi spesso considerevoli. Tra questi, ad esempio, la sopravvalutazione degli effetti positivi della ricerca/azione in relazione agli strumenti di cui si dispone; la possibilità di generare nei gruppi e nei singoli attori con cui si collabora aspettative difficili da soddisfare (Checker 2014), o quella di sollevare serrate critiche e forti resistenze tanto nello spazio pubblico quanto in quello professionale dell'antropologo. Rischi che, se agiti con consapevolezza, possono al contempo rappresentare un'occasione e uno stimolo per ripensare strategie, obiettivi e metodi di ricerca adattandoli alle sollecitazioni che provengono dai nostri terreni. In questo scritto, in una forma per ragioni di spazio anch'essa inevitabilmente riduttiva e incompleta, proverò a rispondere all'interrogativo posto da Vietti assumendo alternativamente entrambe le prospettive emerse dal dibattito e mettendole tra loro in relazione, non certo con l'obiettivo di offrire soluzioni o indicare percorsi futuri ai promotori dell'iniziativa, ma con la volontà di contribuire a quel processo riflessivo che rappresenta la base di ogni step di "avanzamento" progettuale e di ricerca.

[1] Nonostante l'antropologia applicata, pubblica e professionale occupino ancora una posizione periferica, negli ultimi decenni si è assistito ad un incremento delle forme e delle modalità di intervento attivo dei ricercatori in diversi ambiti della vita pubblica. Solo a titolo esemplificativo si vedano i lavori di Beck, Maida (2013), Low, Marry (2010) e in lingua italiana Colajanni (2014), Severi (2018) e la ormai corposa raccolta dei numeri della rivista Antropologia Pubblica.

Per uno sguardo critico

Migrantour può essere definito un progetto di turismo "responsabile a chilometro zero" fondato su un approccio partecipativo che ha permesso di immaginare e ideare percorsi urbani interculturali guidati da cittadini di origine migrante e rivolti a turisti, residenti e studenti. L'idea che lo sostanzia interpreta le migrazioni come «un insieme complesso di storie, memorie, pratiche, conoscenze, luoghi, tracce architettoniche e urbanistiche, beni materiali e immateriali» (Vietti 2018: 135), perseguendo gli obiettivi di favorire processi di integrazione nelle città coinvolte e, nelle sue più recenti articolazioni, di costruire «nuove narrazioni delle migrazioni e delle diversità culturali»[2].

Il racconto del progetto costruito tanto in questo dibattito quanto nel suo sito internet utilizza strategie comunicative che enfatizzano i processi di valorizzazione delle diversità culturali immaginandoli come strumento di integrazione tra i diversi soggetti (guide e visitatori) che partecipano alle passeggiate urbane. La scelta della strategia narrativa brevemente delineata, pur essendo fondata su un apparato teorico di taglio critico (Pozzi, Ceschi 2019) espone, a mio avviso Migrantour al rischio di riprodurre tanto nelle pratiche quanto nelle rappresentazioni ad esse associate stereotipi sociali diffusi anche se positivamente connotati. Se è vero infatti che la volontà di "estetizzazione" dell'altro non rientra nell'orizzonte di senso del progetto, che al contrario si propone di problematizzarla e contrastarla «dall'interno» (Pozzi, Ceschi 2019: 131-132), è altrettanto plausibile che questa possa rappresentarne un effetto involontario, su cui è necessario riflettere ulteriormente per non incorrere in un culturalismo che, nel momento stesso in cui si propone di valorizzare le diversità culturali le appiattisce entro schemi interpretativi facili da pensare[3]. La proiezione di una diversità addomesticata, incarnata nell'idea di straniero affrancatosi e realizzatosi all'interno di quello stesso sistema di regole democratico che per altri produce vulnerabilità può infatti contribuire a sostanziare e legittimare pratiche di esclusione e di responsabilizzazione individuali di chi rimane ai margini, affievolendo l'incisività sociale del progetto.

Non intendo qui soffermarmi su questioni già discusse in questo dibattito; nondimeno ritengo importante sottolineare come espungere dalle narrazioni i conflitti, le disuguaglianze e i processi di progressiva vulnerabilizzazione di singoli individui o interi gruppi che si generano nello spazio urbano e nella sfera sociale possa essere connesso a un ulteriore elemento di criticità sollevato da Mellino, che merita particolare attenzione: l'idea di razzismo implicita nelle presentazioni pubbliche del progetto, un sentire attribuibile in gran parte a soggetti e situazioni minoritarie, considerate "altre" rispetto ad una più diffusa postura "liberale e accogliente". Un'attenzione necessaria in ragione non solo dei recenti fatti di cronaca internazionali che hanno visto tristemente protagonisti donne e uomini divenuti oggetto di violenza istituzionale soprattutto per il colore della propria pelle, ma ancor più per la recrudescenza del fenomeno cui in Italia si assiste ormai da lungo tempo e che sembra generare «una furiosa battaglia contro

[2] Si veda la descrizione del progetto "le nostre città invisibili" nel sito http://www.mygrantour.org/ (Sito internet consultato in data 28/05/2020).

[3] I possibili effetti negativi delle tendenze al "culturalismo" che guidano progetti di intervento sia istituzionale che legati a mondo del terzo settore in diversi ambiti della vita pubblica sono stati sottolineati da numerosi antropologi. Si veda, ad esempio Benadusi 2012 e Castaño, Moyano 1996 sui progetti di integrazione educativa in Italia e Spagna.

i migranti clandestini i viaggiatori sospetti e qualunque tipo di dissenso» (Appadurai 2005: 107). Nell'ultimo decennio le pratiche di governance dei fenomeni migratori hanno subito profonde trasformazioni, seguendo una logica securitaria che ha reso migranti e richiedenti asilo nuovamente "clandestini" (Fabini *et al*. 2019), figure prive di diritti e perciò stesso utili sia a fini politici, come perfetto capro espiatorio a cui additare le contraddizioni e i malesseri di una condizione di crisi divenuta strutturale, che a fini economici in quanto soggetti da sfruttare all'interno di un mercato lavorativo sempre meno regolamentato. Contemporaneamente si sono inaspriti, assumendo un carattere violento, le tinte e i toni che accompagnano la percezione pubblica delle migrazioni. Fenomeni entrambi evidenti se si guarda agli effetti della pandemia dovuta alla diffusione del virus SARS Cov-2 che ancora oggi attanaglia numerose aree del pianeta. La governance della crisi sanitaria, che in Italia ha prodotto un altrettanto forte crisi economica, ha infatti palesato con forza le disuguaglianze che attraversano interi settori della vita sociale ed economica delle città occidentali, riverberandosi con effetti drammatici su migranti e lavoratori precari[4].

Le ricerche etnografiche condotte in contesti di crisi, da lungo tempo ormai hanno mostrato come gli stati d'emergenza più che descrivere una situazione eccezionale rappresentino fenomeni complessi che riflettono, amplificandole, preesistenti dinamiche sociali, politiche e culturali (Saitta 2015; Falconieri 2017). Se disuguaglianze e pratiche di sfruttamento sono certamente connesse a un sistema economico neoliberista (Harvey 2007), in relazione alle condizioni dei migranti in Italia possono essere contemporaneamente interrelate al razzismo strutturale e istituzionale che, così come ricorda Mellino, rappresenta una componente storica della società ed è radicato nell'economia politica nazionale. Pensare, dunque, il razzismo come un problema di "buona conoscenza ed educazione", e utilizzare nel suo contrasto prioritariamente strumenti "educativi" e "civilizzanti"[5] rischia di rendere opaca, e perciò stesso inconsapevole l'ideologia che lo sottende (Guillaumin 1995) e le condizioni materiali di esistenza di migranti e nativi che ne permettono la diffusione su larga scala.

Seppur indirettamente le problematicità fin qui sollevate rappresentano il fulcro dei commenti critici al progetto segnalati dallo stesso Vietti. Riferendosi alle passeggiate *Migrantour* condotte a Napoli, così scrive nelle pagine de "Il Mattino.it" il giornalista Antonio Mattone (15//11/2018)[6]:

> 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 [...]. Eppure non sembrano nutrire sentimenti razzisti questi abitanti, sono solo esasperati. Con i migranti arrivati 20 anni fa fu costruita una certa

[4] Nonostante in Italia il dibattito pubblico su questi temi sia stato flebile se non del tutto assente, alcune testate giornalistiche e riviste on line hanno prodotto interessanti inchieste a conferma di quanto sopra affermato. Al riguardo si veda anche la recente pubblicazione dell'antropologo Andrea Staid (2020). La maggiore incidenza sulla crisi sulle popolazioni migranti è inoltre un dato che, limitatamente alla città di Catania ho potuto personalmente constatare grazie a un'attività di volontariato consistente nella raccolta e distribuzione di beni di prima necessità a individui o nuclei famigliari catapultati in una condizione di bisogno e al confronto con rappresentati di realtà associative a diverso titolo impegnate in iniziative di solidarietà

[5] Sul tema si veda l'interessante articolo di Francesco Bachis pubblicato in questo stesso numero di Antropologia Pubblica.

[6] https://www.ilmattino.it/napoli/cronaca/la_sfida_politica_passa_dal_vasto-4108976.html (Sito internet consultato in data 29/05/2020).

> sintonia, fatta di piccoli gesti di aiuto e tanti sorrisi [...]. Il problema oggi è diventato quello dei grandi numeri, che hanno reso il quartiere invivibile. Gli stessi residenti del Vasto danno la colpa agli italiani che affittano posti-letto a 10 euro a notte nelle loro case, ed arrivano ad ospitarne anche 20 in un solo appartamento. Un business illegale e incontrollabile che frutta molti soldi esentasse. Ma non mancano le critiche alla Prefettura che ha scelto di concentrare i centri accoglienza in un quartiere così difficile [...]. 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 [...].

Le parole appena riportate descrivono uno spazio urbano composto da realtà molteplici in cui interessi speculativi, politiche pubbliche miopi quando non del tutto assenti e crisi economica contribuiscono a creare forme di conflitto sociale che facilmente possono assumere "tinte razziste" (Semi 2019). Ricerche e progetti che si propongono di intervenire in questi contesti hanno il dovere di assumere nel proprio orizzonte di analisi e di azione le sfumature che caratterizzano i rapporti tra le diverse voci in campo e tra queste e le istituzioni chiamate a governare i fenomeni sociali. Comprendere le articolazioni delle relazioni tra migranti e nativi, le reciproche rappresentazioni, le proiezioni, i posizionamenti di ognuno (Ong 2005; Fassin 2014) e le politiche pubbliche che li determinano risulta fondamentale per intraprendere progettualità capaci di compiere piccoli e grandi passi nel percorso di trasformazione dell'esistente che anima anche il progetto *Migrantour* e più in generale ogni progetto di antropologia applicata. Al contrario pratiche di intervento epurate dalle dimensioni conflittuali delle migrazioni, che lungi dall'interessare solo differenze tra culture, chiamano in ballo questioni di classe, di potere, di accesso alle risorse, di diritti negati, rischiano di rafforzare quella metamorfosi del discorso razzista che usa la retorica della diversità culturale per sostanziare forme di esclusione urbana e sociale.

Il razzismo è anche "un problema di spazi e di parole" (Asoni 2020) e spazi e parole rappresentano i principali strumenti su cui si fonda *Migrantour*. Elementi messi in discussione nel commento, citato anch'esso da Vietti, di una sostenitrice "delusa" dalla scelta del progetto di collaborare con Airbnb. Una scelta che, a suo dire, lo rende partecipe della "uberizzazione del mondo" e potrebbe offrire un appiglio etico a una piattaforma nei cui confronti nutre evidenti riserve. Collaborando con Airbnb quale può essere, e quale prezzo comporta, il contributo offerto da *Migrantour* ai "processi di trasformazione della società"? Si può continuare a parlare in questo caso di "turismo responsabile"? Le alleanze che intrecciamo non sono neutre, ci posizionano all'interno di una rete di relazioni che è al contempo locale e sovranazionale e può intervenire, direzionandoli, sui processi di trasformazione degli spazi urbani. Nel caso sollevato dalla lettrice "delusa" non si tratta di una collaborazione con istituzioni ed enti pubblici, spesso necessaria nel momento in cui si decide di condurre un progetto dal forte impatto applicativo, ma con un sistema, i cui effetti critici sui territori sono stati più volte sottolineati (Gainsfort 2020). Se è vero che progetti come *Migrantour* possono incentivare una "economia delle esperienze" che favorisce una ridefinizione dei flussi turistici, aprendosi a situazioni e contesti "altri" rispetto ai luoghi del turismo *mainstream* (Rabbiosi 2016), è vero anche che la collaborazione con questo tipo di iniziative espone il progetto ad accuse di complicità con i processi si esclusione socio-spaziale generati dai fenomeni di gentrificazione (Graziano 2013; Semi 2015) e rischia di connotare negativamente l'impatto trasformativo proprio per quei soggetti la cui condizione *Migrantour* si propone di migliorare favorendone "l'integrazione nelle città".

Nel momento in cui si fa pratica d'azione provando ad agire i processi di integrazione, l'antropologia dovrebbe trovare strumenti e forme per esplicitare le dinamiche di potere che si attivano sul piano macro e micro sociale mettendole in relazione con le dimensioni personali delle migrazioni (Sayad 2002) e orientando in tal senso tanto le narrazioni pubbliche quanto le alleanze che si sceglie di intrecciare.

Prospettive inverse

Le considerazioni sopra proposte non intendono in alcun modo negare l'importanza che progetti come *Migrantour* possono rivestire all'interno di spazi urbani complessi e stratificati quanto piuttosto sottolineare come l'impegno critico con il mondo sia possibile a condizione che ci si continui ad interrogare sui prodotti e gli effetti di interpretazioni e pratiche d'azione, considerando l'antropologia come un sapere situato storicamente che interpreta la realtà «senza essere tuttavia mai in grado di sottrarsi a essa» (Quaranta 2006: 282)[7]. Nelle pagine che seguono cercherò di modificare il focus dell'osservazione osservando il progetto da angolature altre rispetto a quelle in cui mi sono sinora posizionata. Lo farò a partire da situazioni concrete che mi hanno vista personalmente coinvolta come antropologa.

Giorno 11 ottobre 2019 sono stata invitata a partecipare al dibattito "Spazio e identità" organizzato dall'associazione Trame di quartiere di Catania nel quadro della rassegna Prospettive 2: film che raccontano le culture. La conversazione seguiva ed era ispirata dalla proiezione del film *The Walley* del regista Berni Goldblat. A dialogare con il pubblico, oltre me, erano presenti Lucien, rappresentante dell'associazione Africa Unita e Abubakar, una giovane guida del progetto Migrantour Catania. Nel mio breve intervento avevo proposto una riflessione critico-decostruttiva dei concetti di cultura, identità e spazio che aveva suscitato un interesse manifestatosi quasi esclusivamente all'interno di conversazioni private avvenute a conclusione dell'evento. Al contrario ad incentivare il dibattitto pubblico, coinvolgendo attivamente le persone presenti in sala, erano state soprattutto le interpretazioni del film proposte dagli altri due partecipanti, che ne rileggevano i temi alla luce delle personali esperienze di migrazione e di costruzione di una nuova dimensione esistenziale nell'attuale città di residenza. In particolare l'intervento di Abubakar può fornire elementi utili a comprendere meglio il progetto Migrantour, a partire da uno specifico contesto. Nella sua esperienza il progetto ha rappresentato uno stimolo a perfezionare la conoscenza sia della lingua italiana – che padroneggia con una buona dimestichezza - sia della storia della città. Gli ha permesso inoltre di osservare le relazioni che gli abitanti intrattengono con i quartieri in cui si svolgono le passeggiate e le dinamiche socio-politiche che attraversano quei luoghi. «Adesso conosco la storia dei quartieri meglio di molti catanesi», racconta al pubblico con orgoglio.

Nel pronunciare queste parole Abubakar mette indirettamente in luce una caratteristica rilevante di *Migrantour* Catania: il pubblico delle passeggiate è solo in minima parte composto da turisti; a frequentare le iniziative sono soprattutto residenti, temporanei o di lunga durata. L'iniziativa non è pensata infatti principalmente nei termini di un'esperienza

[7] Così come si desume dalla chiarificatrice descrizione del progetto proposta da Pozzi, in questa direzione sembra muoversi Migrantoru Milano.

turistica ma come percorso di co-costruzione della conoscenza della storia locale che intende al contempo immaginare e promuovere nuove forme di cittadinanza. Le visite guidate si svolgono in un quartiere, San Berillo, le cui strade, pur situate nel cuore del centro storico della città, solo di rado sono attraversate dai numerosi lavoratori, studenti e abitanti che pure svolgono nei dintorni le loro attività. Esso è infatti connotato da uno stigma che lo identifica come quartiere a luci rosse e più recentemente "zona di spaccio", perciò stesso pericoloso e degradato[8]. Qui il potenziale di *Migrantour*, così come altre passeggiate urbane organizzate dall'associazione Trame di Quartiere a cui io stessa ho partecipato, non si dispiega principalmente sul piano delle rappresentazioni dell'alterità – prostitute transessuali e/o migranti – ma tenta di decostruire la percezione pubblica dei luoghi e delle persone che li abitano inserendo nella narrazione il racconto delle dinamiche storiche, sociali e politiche che ne hanno determinato l'attuale conformazione: dai processi di abbandono strutturale degli immobili al disinteresse istituzionale che costruisce degrado nel momento stesso in cui retoricamente si propone di contrastarlo, dalle pratiche di attivismo poste in essere dalle numerose realtà associative formali e informali presenti alle ingiustizie sociali evidenti allo sguardo che non interessano solo la popolazione migrante ma coinvolgono al contempo una parte consistente degli abitanti nativi.

Se ciò è possibile è anche grazie alla peculiare prospettiva che ha guidato il progetto, descritta da Lo Re in questo stesso numero e fondata su due punti cardine che ritengo particolarmente rilevanti. Innanzitutto le attività svolte, più che nei termini di un progetto, sono pensate come un processo che assume al suo interno le contraddizioni sociali e le forme di vulnerabilità generate dalle attuali politiche di accoglienza e di decoro urbano, nel tentativo di intervenire in chiave trasformativa sulla condizione di marginalità vissuta da migranti "nei loro contesti di vita quotidiana". *Migrantour* è infatti parte di un percorso di lunga durata intrapreso nel quartiere dall'associazione che, sin dalla sua nascita, ha utilizzato le pratiche di narrazione e auto-narrazione come strumento per verificare e promuovere la possibilità di forme diverse di esistenza all'interno del contesto urbano tanto per i beneficiari dei progetti quanto per l'associazione stessa. Per il tramite delle guide, questa prospettiva ha permesso al progetto di coinvolgere altri soggetti nelle numerose attività promosse all'interno del quartiere stesso, ampliandone così la portata applicativa.

Un ulteriore elemento rilevante riguarda il modo in cui sono interpretati i beneficiari del progetto. Sin dalla fase di formazione, le guide, oltre che come persone con un vissuto migratorio sempre più caratterizzato oggi da una portata traumatica, che incorporano e rendono evidenti e prossime le "diversità culturali" oggetto di critica e di ridefinizioni in questo dibattito, sono considerati innanzitutto come abitanti di città e quartieri in continuo mutamento, e in quanto tali fruitori di servizi, cittadini senza cittadinanza, soggetti economici che ne esperiscono quotidianamente punti di forza e contraddizioni. Rafforzare retoricamente gli elementi che accomunano migranti e popolazioni locali, persone "che condividono spazi di vita, conflittualità e contraddizioni sociali", potrebbe contribuire a ribaltare i termini del rapporto tra marginalità spaziale e diversità culturale, rendendo al contempo il turismo una pratica che alimenta il dibattito sulle trasformazioni

[8] Per una più dettagliata contestualizzazione del quartiere e della sua storia si veda l'intervento di Luca Lo Re ospitato in questo stesso numero della rivista e una

delle città contemporanee e contribuisce a disinnescare gli stereotipi territoriali più diffusi (Rabbiosi 2016).

Gli antropologi possiedono le competenze per (e la responsabilità di) individuare e costruire contro narrazioni che possono essere utilizzate come pratiche discorsive e strumenti di mobilitazione sulla scena-pubblica (Harrison 2013: X). Molte delle realtà urbane in cui si svolge il progetto Migrantour si presentano oggi come territori dinamici, «multiscalari» (Brighenti, Rahola 2014: 374), attraversati da diversificate pratiche di stanzialità e di transito, da contaminazioni creative, conflitti e frizioni; territori composti da zone interstiziali entro cui si situano le azioni di attori che, pur vivendo ai margini, rivendicano diritti e opportunità. La loro presenza ridisegna spazi geografici, culturali, sociali e immaginativi, contribuendo a modificare «il paesaggio fisico e relazionale delle città contemporanee» (Di Bella 2008: 14). Attraverso la pratica del "camminare assieme", intesa sia come strumento di conoscenza dello spazio sia come strumento di ricerca che combina osservazione ed esperienza corporea (Ingold, Vergunst 2008), *Migrantour* può incentivare modalità relazionali tra migranti e residenti nativi che eludono sia l'approccio autoritario dell'intervento istituzionale sia le pratiche di tipo assistenzialista su cui a volte si fondano gli interventi promossi dall'associazionismo e dal terzo settore (Altin 2019). Perché ciò sia possibile è necessario che l'antropologia, anche nelle sue articolazioni pubbliche e professionali, si pensi e agisca non solo come critica culturale ma al contempo come critica politica (Quaranta 2006) che espliciti anche in chiave riflessiva le ideologie e gli intenti alla base dei processi di produzione culturale e sociale delle differenze, attraverso un costante lavoro di coproduzione del sapere frutto di contaminazioni e collaborazioni con gli attori che compongono gli specifici campo di intervento e di ricerca.

In conclusione... riassemblare tasselli

La volontà di "cambiare il mondo" è certamente un sentire utopico se lo si rapporta allo status "marginale" dell'antropologia (Herzfeld 2006) sia in ambito accademico che, più in generale, nei contesti socio-politici in cui la disciplina dispiega le sue azioni. Anche quando gli intenti trasformativi sono contestualizzati e relativi a una specifica azione progettuale occorre confrontarsi con il rischio di produrre narrazioni semplificate della realtà, determinato dalla concreta necessità di adattare la complessa densità di ogni campo di ricerca/azione e, più in generale la contradditoria fluidità dell'esistenza a modelli comunicativi, sistemi normativi e categorie istituzionali quasi sempre rigidi e prescrittivi. Azzerare il rischio implicherebbe di contro una totale rinuncia all'intervento pubblico e professionale, immaginando per la disciplina un futuro confinato entro il recinto accattivante, ma sempre più elitario e complesso da praticare, del mondo accademico. Al contrario ritengo che sia oggi di fondamentale importanza ampliare progressivamente gli spazi e le possibilità di intervento dell'antropologia senza rinunciare a quella postura critica e alla forza teorico-interpretativa che rappresentano i suoi principali strumenti di impegno pubblico.

Proponendo una teoria della "non-scalabilità" capace di oltrepassare modelli precostituiti per esplorare «la continua vitalità della vita, terribile quanto meravigliosa» per chi voglia trasformare le proprie idee e i propri sogni in azione, A. Tsing sottolinea come i processi di concettualizzazione e creazione del mondo sono strettamente interrelati l'uno all'altro:

«La relazione è biunivoca: nuovi progetti ispirano nuovi modi di pensare i quali a loro volta esprimono nuovi progetti» (2019: 98-99).

Ogni intervento che ha l'ambizione di strutturarsi e di agire nel lungo periodo dovrebbe immaginarsi come un processo continuamente perfettibile e procedere per errori e progressivi aggiustamenti articolati sull'analisi delle criticità che gli stessi utenti molto spesso riescono a far emergere.

In una recente intervista che ha come oggetto temi diversi da quelli immediatamente riconducibili al progetto *Migrantour*, l'antropologa francese Sandrine Revet (Revet, Perier 2020) ci ricorda come compito dell'antropologia non sia quello di dare un senso al mondo ma di comprendere e far conoscere il senso che gli altri danno a esperienze, situazioni e contesti di vita. Nel caso di *Migrantour* potrebbe allora essere utile raccogliere critiche come quelle citate da Vietti e qui discusse per trasformarle in strumenti migliorativi dell'esistente. Ingaggiarsi, ad esempio, in quella che ritengo una delle maggiori sfide dell'antropologia pubblica contemporanea e futura, ovvero creare un dialogo e costruire momenti di interazione con quelle persone che, spesso mosse da paure o condizioni precarie di esistenza, si trincerano in un identitarismo impossibile da realizzare, ma che riesce comunque a generare e alimentare sentimenti e pratiche razziste nei confronti di qualunque forma di alterità. Potrebbe essere persino utile accogliere l'invito dell'ex Ministro degli Interni Matteo Salvini (Vietti 2018) immaginando di guidare i visitatori *Migrantour* "presso la stazione centrale di Milano", assunta a simbolo di tutti quegli spazi urbani in cui si dispiegano le esistenze resistenti di chi vive i margini e li trasforma. Se non con attraversamenti fisici, lo si potrebbe fare costruendo o rafforzando i momenti e gli spazi di narrazione ad essi dedicati, con l'obiettivo, in diverso modo proposto da Ceschi, di «tematizzare fortemente la questione dei conflitti urbani» (2019: 141) e di condurre i visitatori oltre lo scintillio dei colori di stoffe e gioielli etnici, dei sapori speziati di cucine esotiche, oltre il fascino ad un tempo ammaliante, contestato e rassicurante di un'alterità che ha incorporato, rielaborandole, le "regole del gioco" democratico.

Bibliografia

Altin, R. 2019. Sostare ai margini. Richiedenti asilo tra confinamento e accoglienza diffusa. *ANUAC*, 8 (2): 7-35.

Appadurai, A. 2005. *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*. Roma. Meltemi.

Asoni, E. 2020. Razza e linguaggio nello Standard American English. *Zapruder*, 52 (in corso di pubblicazione) http://storieinmovimento.org/2020/06/01/george-floyd-linguaggio-razzismo/?fbclid=IwAR2OdTl4h5LrsKo-Apd2uyrCRTQRzuaz9VfditmA69Y88lIyRauf9W4QVMo

Beck, S., Maida, C. A. 2013 (ed.). *Toward engaged anthropology*. New York, Oxford. Berghahn Books.

Benadusi, M. 2012. *Il segreto di Cybernella. Governance dell'accoglienza e pratiche locali di integrazione educativa*. Leonforte (En). Euno Edizioni.

Brighenti, A. M., Rahola, F. 2014. L'etnografia tra le crepe. *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 3: 373-378.

Castaño G. F.J., Moyano P. R. 1996. «Educazione multiculturale e concetto di cultura», in *La rosa e lo specchio. Saggi sull'interculturalità*. Campani G. (a cura di). Napoli, Ipermedium: 65-96.

Checker, M. 2014. Anthropological Superheroes and the Consequences of Activist Ethnography. *American Anthropologist*, 11: 416-419.

Colajanni, A. 2014. Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa. A un decennio dall'inizio del terzo millennio. *Dada*, 3: 25-40.

Di Bella, A. 2008. *Mondi Migranti nella città meridionale*. Acireale-Roma. Bonanno editore.

Fabietti, U. 2005. «La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni», in *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*. Salvatici S. (a cura di). Catanzaro. Rubettino: 177-186.

Fabini, G., Tabar, O. M. Vianello, F. (a cura di). 2019. *Lungo i confini dell'accoglienza. Migranti e territori tra resistenze e dispositivi di controllo*. Castel San Pietro Romano. Manifestolibri.

Falconieri. I. 2017. *Smottamenti. Disastri, politiche pubbliche e cambiamento sociale in un comune siciliano*. Roma. CISU.

Farmer, P. 2003. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley. University of California Press.

Fassin, D. 2014. *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*. Verona. Ombre Corte.

Gainsforth S. 2020. Piattaforme digitali e spazio urbano. Il caso Airbnb. *Critica Urbana*, 3 (10) http://criticaurbana.com/piattaforme-digitali-e-spazio-urbano-il-caso-airbnb

Graziano, T. 2013. *Dai migranti ai turisti. Gentrification, luoghi del consumo e modelli di fruizioni nelle città globali*. Ariccia. Aracne.

Guillaumin, C. 1995. *Racism, sexism, power and ideology*. London. Routledge.

Harrison, F. V. 2013. «Foreword: Navigating Feminist Activist Ethnography», *in Feminist Activist Ethnography: Counterpoints to Neoliberalism in North America*. Craven C., Davis D. (eds). Lanham, Lexington: ix–xv.

Harvey, D. 2007. *Breve storia del neoliberismo*. Milano. Il Saggiatore.

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

Hirst P. Q. 2003. *From statism to pluralism: democracy, civil society and global politics*. London/Bristol: Routledge.

Ingold, T., Vergunst, J. L. (eds). 2008. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Aldershot, Burlington, VT. Ashgate.

Low M. S., Marry, S. E. 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction. *Current Anthropology*, 51(2): 203-226.

Mellino, M., Vietti, F. 2019. Dibattito: L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5(1): 123-132.

Ong, A. 2005. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Milano, Cortina.

Pozzi, G. Ceschi, 2019. Dibattito: L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi. *Antropologia Pubblica,* 5(2): 127-143.

Quaranta, I. 2006. *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields del Camerun*. Roma. Meltemi.

Rabbiosi, C. 2016. Il turismo partecipativo a Milano. *Via* [Online], 9. http://journals.openedition.org/viatourism/300

Revet, S., Perier, M., 2020. COVID-19, A Natural Disaster? Interview, Sciences Po. https://www.sciencespo.fr/ceri/en/content/covid-19-natural-disaster-interview

Saitta, P., 2015. 2015. «Eventi complessi. Introduzione a una sociologia dei disastri», in *Fukushima, Concordia e altre macerie. Vita quotidiana, resistenza e gestione del disastro*. Saitta P. (a cura di). Firenze. Editpress: 9-20.

Sayad, A. 2002. Doppia Assenza. *Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Semi, G. 2015. *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?*. Bologna. Il Mulino.

Semi, G. 2019. Cosa succede a Torino?. *Il Lavoro culturale*, https://www.lavoroculturale.org/cosa-succede-a-torino/

Severi, I. 2018. *Quick and Dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*. Firenze. Edit.

Staid, A. 2020. *Dis-integrati: Migrazioni ai tempi della pandemia*. Milano. Nottetempo.

Tsing, A. L. 2019. «Della non scalabilità», in *Un mondo logistico. Sguardi critici su lavoro, migrazioni, politica e globalizzazione*. Cuppini, N., Peano, I. (a cura di). Milano. Ledizioni: 97-134.

Vietti, F. 2018. Migrantour – Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 125-140.

Zibechi, R. 2016. *La nuova corsa all’oro. Società estrattiviste e rapina*. Camminardomandando/Associazione Re:Common. https://camminardomandando.files.wordpress.com/2017/09/zibechi_nuova_corsa_alloro.pdf

Parte VII. Recensioni

Antropologia Pubblica, 6 (1) 2020, ISSN: 2531-8799

Recensione

Nadia Bizzini, *Gli altri noi. Rom e residenti nella Svizzera italiana: etnografia e mediazione*, Locarno, Armando Dadò, 2019, pp. 312

Marco Solimene,
University of Iceland
ORCID: http://orcid.org/0000-0003-0461-8943

Questo libro è frutto di un'esperienza in cui mediazione interculturale e ricerca antropologica si intrecciano, si combinano e a volte anche si scontrano. A Nadia Bizzini viene assegnato dal Consiglio di Stato Ticinese un mandato di mediazione con l'obiettivo di ridurre le spese dovute alla pulizia delle aree in cui d'estate soggiornano i "nomadi stranieri". Tale mandato si inserisce all'interno di una relazione complessa e sfaccettata tra i "nomadi", da una parte, e autorità e residenti ticinesi dall'altra; relazione spesso caratterizzata da conflitti, diffidenze e incomprensioni reciproche. Il libro evidenzia la natura politica dei processi di categorizzazione e identitari, e quindi il loro impatto sulla vita delle persone. Scrive l'autrice: "la diffidenza tra rom e non-zingari appare il principio guida degli sguardi rispettivi e contribuisce a (ri)produrre situazioni conflittuali, nelle quali il ruolo delle rappresentazioni sembrerebbe essere molto forte" (Bizzini 2019: 111). Si propone quindi un'esplorazione delle diverse posizioni nel conflitto. Analizzando relazioni e giochi di sguardi reciproci tra rom e non-rom, l'autrice riflette sul ruolo delle etero-ascrizioni nel plasmare determinati approcci della società ticinese nei confronti dei rom; ma anche sui processi di auto- ed etero- ascrizione degli stessi rom, e quindi sul loro modo di porsi nei confronti del territorio ticinese. Seguendo l'approccio interazionista, il libro tratta l'identità come processuale, negoziata, e dalle mille sfaccettature.

Il primo capitolo introduce il contesto di ricerca e passa in rassegna le categorizzazioni – "*heimatlos*" (senza patria), "zingari", "nomadi (stranieri e non)", "rom" – utilizzate nel discorso delle istituzioni, e le conseguenti politiche adottate nei confronti delle popolazioni oggetto di tali categorizzazioni. Si evidenzia come la vocazione al multiculturalismo, riconoscibile per esempio nel riconoscimento formale delle specificità ed esigenze dei "nomadi", si intrecci con politiche di rigetto dell'alterità (come l'assimilazione forzata degli "*jenish*", o l'esplicito rigetto dei "nomadi stranieri" e dei "rom migranti"). Segue quindi una introduzione dei gruppi rom oggetto dello studio: si tratta di una rete di famiglie che si definiscono *kalderaša*, *čurara* e/o *lovara*, di cittadinanza italiana, francese o spagnola, e che vivono per una parte dell'anno disperse in diversi paesi dell'Europa occidentale. Ogni anno (generalmente da marzo e ottobre), queste famiglie attraversano, con roulotte e camper, la Svizzera e il Canton Ticino. Questi

attraversamenti sono legati ad attività commerciali itineranti (quelle di arrotini, ramai/ indoratori, venditori ambulanti), ma anche all'esigenza di coltivare e rinsaldare vincoli tra famiglie che vivono separate durante il resto dell'anno, e alla partecipazione a raduni religiosi. Il senso di appartenenza di queste famiglie è costruito su una memoria storica condivisa, la lingua *romaní*, i legami di parentela, una serie di valori che gravitano intorno all'itineranza e alla religione pentecostale, nonché i soggiorni nel territorio svizzero. Di particolare interesse è la descrizione delle categorizzazioni che questi rom usano per definire se stessi e altri gruppi cosiddetti "zingari", così come i *gažé*, ovvero i non-zingari. Le famiglie descritte da Bizzini si collocano quindi all'interno di un "sistema" – termine introdotto da Williams (1984) – in cui i confini di gruppo sono contestuali, sfumati, e costantemente ri-negoziati.

Il secondo capitolo riflette sull'esperienza di mediazione e sulla conflittualità tra i rom e la società ticinese. Tale conflittualità gravita attorno alla questione delle aree adibite alla sosta dei "nomadi stranieri"; ma investe anche altri ambiti, come il commercio e l'educazione. Alla base di questa conflittualità ci sono rappresentazioni degli zingari come persone di cui diffidare perché si suppone siano sporche, dedite a truffe, furti e scorrettezze, senza cultura e incapaci di educare i figli. L'autrice non cade però nella trappola di omogeneizzare il mondo dei non-rom. Non solo differenzia tra i diversi attori (polizia, amministrazioni, popolazione, media, ecc.), ma mostra anche l'ambiguità degli immaginari sui "nomadi" e gli "zingari stranieri", in cui i sentimenti antizingari si combinano con posizioni pro-zingare, anche se minoritarie e spesso "semplicistiche e un po' bonarie". Oltre a descrivere con dovizia di particolari gli immaginari attraverso cui l'alterità degli "zingari/nomadi stranieri" è letta dai diversi attori coinvolti nella mediazione, il capitolo propone anche uno sguardo sulle interazioni quotidiane tra rom e non–rom, evidenziandone la complessità, eterogeneità e ambivalenza, e mostrando gli intrecci tra meccanismi di apertura e chiusura reciproci.

Questo gioco di sguardi tra alterità è il filo conduttore anche del terzo capitolo, che si occupa della gestione dei conflitti che sorgono tra rom e società ticinese intorno alla questione dell'igiene delle aree di sosta per i "nomadi stranieri" e delle loro attività economiche. Il capitolo esplora con lucidità fallimenti e successi della mediazione dei conflitti, propone al lettore le prospettive e le argomentazioni prodotte dai diversi attori coinvolti, e mette a confronto i risultati dell'osservazione etnografica con stereotipi e mistificazioni. Riproponendo la prospettiva douglasiana, l'autrice inquadra gli atteggiamenti negativi di residenti e autorità locali nei confronti dei rom all'interno di un discorso più ampio, in cui la sporcizia di cui i rom sono accusati ha poco a che fare con la supposta mancanza di regole riguardo all'igiene, ma piuttosto con nozioni di ordine, sia pratico che simbolico. In quanto nomadi, stranieri e zingari, i rom non rientrano nell'ordine delle cose: ed è questo essere "fuori posto" nella cosmologia dei non-rom - fortemente impregnata della metafisica sedentaria dello Stato-nazione, che tratta la mobilità come una patologia da estirpare (Malkki 1992) - che rende i rom una presenza scomoda, contaminante e pericolosa.

Il quarto capitolo, infine, riflette sulle strategie identitarie dei rom. A partire da un'ulteriore de-costruzione delle rappresentazioni stereotipizzanti che dipingono i rom come fannulloni e vagabondi, il capitolo propone una riflessione sul ruolo dell'itineranza come elemento identitario che permette ai rom di pensarsi come una comunità distinta dalla società sedentaria dei *gažé*. Si apre anche un interessante spiraglio sui rapporti

interni alle comunità rom, di cui si esplorano l'organizzazione sociale, i rapporti di genere e intergenerazionali, la famiglia, l'educazione, la risoluzione dei conflitti, e alcuni meccanismi di coercizione interni. Si analizza anche il ruolo della *kris*, "l'organo di giustizia interno dei rom" che attraverso sanzioni (o la minaccia di tali sanzioni) ribadisce i valori fondamentali su cui si regge la comunità. La proposta teorica del capitolo è che mobilità, rifiuto del lavoro salariato e della scolarizzazione completa, e gestione interna della giustizia permettono ai rom di esistere e resistere culturalmente, socialmente ed economicamente di fronte al pericolo di assimilazione. L'autrice usa questa cornice interpretativa anche per leggere la conversione dei rom alla fede pentecostale, tema affrontato anche nell'interessante Appendice che riporta fedelmente lo scritto "Dall'ombra alla luce. Testimonianza di Toscia, pastore *kalderaš*". La conversione appare come percorso di cambiamento, di "rinnovamento del singolo e della comunità", che necessariamente provoca riassestamenti sociali, culturali e identitari. Eppure, questo rinnovamento viene interpretato anche in una cornice conservatrice: la religione pentecostale, scrive la Bizzini rifacendosi alle dichiarazioni dei rom, diventa "supporto alla *kris* e all'ordinamento della vita comunitaria rom", una risposta al rischio delle "sgretolamento delle norme condivise" che investe i rapporti di genere e generazionali.

Il volume è ricco di esempi etnografici e di aneddoti tratti dal lavoro di campo, dove i punti di vista dei diversi soggetti coinvolti nella mediazione emergono con chiarezza e trasparenza. Si nota inoltre un'interessante problematizzazione della posizione dell'autrice riguardo al suo ruolo di mediatrice e poi di antropologa. La conoscenza approfondita del campo, e quindi della società svizzera e ticinese in particolare, da una parte, e dei diversi gruppi rom che ivi vi soggiornano in estate, dall'altra, permette all'autrice di leggere il rapporto tra rom e società maggioritaria in maniera critica, tenendosi a distanza sia dalla vocazione civilizzatrice e paternalistica che informa molti discorsi sui rom (e progetti improntati sulla risoluzione del "problema" dei rom), che da prospettive ingenue che stentano a riconoscere le contraddizioni delle società rom.

A volte però la polifonia e la dovizia di aneddoti sovrastano una riflessione più prettamente etnografica. Si ha a volte l'impressione che l'analisi si fermi agli enunciati, senza una loro ulteriore problematizzazione. A volte, inoltre, l'elaborazione del materiale presentato tiene poco conto della teoria antropologica e più in genere delle scienze sociali. Mi riferisco per esempio, all'assenza di dialogo con la teoria dell'intersezionalità, che permetterebbe di leggere in maniera più autorevole non solo la questione del posizionamento dell'autrice come mediatrice e ricercatrice, ma anche la complessità dell'identità dei rom; così come un dialogo più serrato con gli studi di genere avrebbe, per esempio, reso più solida la discussione intorno alla figura femminile nella cultura rom e la questione della sua emancipazione. L'analisi potrebbe dialogare in maniera più sistematica anche con le proposte teoriche emerse nell'ambito degli studi rom, in materia particolare su scuola ed educazione, rapporto con lo Stato, pentecostalismo, uso delle nuove tecnologie di informazione e comunicazione, ecc. Sorprende in tal senso anche l'assenza di un dialogo con la celebre monografia di Okely (1983) sui *Traveller-Gypsies* inglesi, che analizzava molte delle questioni affrontate nel libro di Bizzini, e che avrebbe potuto essere un ottimo spunto di riflessione comparativa.

C'è da chiedersi se questo dipenda anche dal fatto che il lavoro di ricerca di stampo più antropologico prende piede e si sviluppa principalmente all'interno dell'esperienza di

mediazione, “il filo di Arianna che intreccia questo studio” (Bizzini 2019: 81). Questo intreccio, che appare anche nel titolo del libro, merita una riflessione perché rappresenta sia un punto di forza che di debolezza di questo lavoro. Da un parte, infatti, la pratica di mediazione e quella etnografica appaiono due movimenti complementari: l’una rinforza l’altra, l’una diventa occasione per coltivare l’altra. Anche i modi di fare della mediatrice e dell’antropologa sono, in prima battuta, analoghi. Riflettendo sul ruolo di mediatrice, Bizzini scrive: “l’obiettivo chiaro è rimasto, dunque, quello di indurre le parti a un accordo, evitando di esprimere un mio giudizio in merito. La mediazione prevede quindi un autocontrollo delle emozioni, uno sforzo di decentramento continuo “ (Bizzini 2019: 72). Non siamo di fronte, sia nel caso della mediazione che del lavoro antropologico, a un incontro tra alterità che presuppone l’apertura all’Altro tramite il dialogo e l’ascolto? Non è dopotutto quello dell’etnografa un lavoro di mediazione, tra il proprio orizzonte di senso e quello che apprende e incorpora sul campo, con l’obiettivo di co-costruire quei mondi terzi di significato di cui parlava Fabietti (1999)? Eppure, l’analogia tra l’habitus della mediatrice e quello dell’antropologa non è perfetta; e qui a mio avviso sta il nocciolo del problema. L’intreccio praticato da Bizzini si ferma di fronte alla disgiunzione tra due forme di decentramento. L’attività di mediazione viene portata avanti all’insegna della neutralità: "più volte sono stata tentata di manifestare i miei pensieri, ma ha prevalso il ruolo stesso di mediatrice [...] Nei limiti del possibile, ho cercato dunque di restare neutrale e di evitare giudizi o posizioni di stampo politico o ideologico" (72). Queste parole sembrano echeggiare la famosa sospensione del giudizio propria dell’antropologo; ma è pur vero che la neutralità di cui parla Bizzini non sempre si concilia con l’inevitabile posizionamento che chi si immerge etnograficamente in un contesto di ricerca si ritrova a vivere, nello sforzo di produrre una conoscenza che è, per l'appunto, "situata". L’autrice si trova spesso intrappolata nel doppio ruolo di rappresentante delle istituzioni e di “persona vicina ai rom”, e quindi a vivere sulla sua pelle il rapporto, non sempre facile, che si viene a configurare tra la società ticinese e quella dei rom, ognuna portatrice di specifiche pratiche e cosmologie; e sceglie di rimanere nel mezzo, di non compromettersi. Scelta più che legittima, data la veste di mediatrice. Ma che ha un impatto sulla veste di etnografa. La questione che sollevo non riguarda semplicemente da quale parte del conflitto ci si ponga; riguarda un habitus che permette di accedere a quelle forme di intimità culturale, di “impregnazione” (Piasere 2002), che danno accesso alla visione del mondo dell’altro; ovvero, che permettono all’etnografo di guardare il mondo da un’altra “prospettiva” nel senso che Viveiros de Castro (2017) dà al termine: guardare un altro mondo. L’impressione è quindi che, alla fine, la mediazione abbia preso il sopravvento sull'etnografia; ovvero, da cornice entro cui l'etnografia (come metodo e come testo) prende piede, la mediazione sembra essersi infine trasformata in una gabbia metodologica ed epistemologica, che intrappola l’analisi e il testo nella retorica dei non-zingari; retorica che i rom possono pure adottare quando parlano ai *gažé*, ma che non necessariamente usano tra loro esattamente perché riflette un modo di pensare da *gažé*!

Al di là di questi limiti, per alcuni versi intrinseci a una particolare esperienza di incontro e di ricerca, questo libro riflette su aspetti importanti che tengo qui a sottolineare. Prima di tutto, evidenzia come i rom siano tutt’altro che chiusi nei confronti del mondo esterno e refrattari al cambiamento. Questo punto è ripetuto da decenni dagli studiosi dei rom, ma spesso rimane inascoltato – e qui rivediamo riattualizzata la lezione di Babadzan (2003) su come certe idee di tradizione e tradizionalismo possano legittimare la dominazione

politica. Bizzini mostra come i rom da lei incontrati si adattano ai cambiamenti economici, tecnologici, sociali e politici, reinventandosi attività lavorative, traiettorie di itineranza, strategie di insediamento. Quindi, le difficoltà incontrate negli ultimi anni non riguardano una presunta incapacità di adattarsi alle sfide della contemporaneità, ma piuttosto l'intensificazione di antiziganismo e xenofobia, che a loro volta si basano anche sull'idea dell'Altro come radicalmente differente e radicato in un passato (e una tradizione) inconciliabili con il presente. Idea che in Ticino si traduce nelle chiusura delle aree di transito per i "nomadi stranieri", la restrizione dei permessi di lavoro per i non residenti, ed episodi di diffidenza – quando non aperta ostilità – da parte della popolazione locale. L'amara ironia, l'autrice nota, è che il successo del progetto di mediazione non riesce a scongiurare l'abbandono di progetti volti all'allestimento di aree di sosta per nomadi stranieri nel Canton Ticino.

Secondo punto, anche questo spesso inascoltato: nonostante l'antiziganismo e la xenofobia, i rom riescono a radicarsi nei territori in cui vivono e/o che (come nel caso del Ticino) attraversano. Queste forme di radicamento sono dovute alla capacità di costruire, coltivare e mantenere nel tempo relazioni privilegiate con la popolazione locale ed esponenti delle autorità locali. Il risultato è quella che Asséo (1989) definiva una "integrazione individuale nel rigetto collettivo degli zingari". Ciò mi porta al terzo punto: gli incontri, scambi, dialoghi, e contaminazioni reciproche che avvengono tra rom e non-rom testimoniano il fatto che i rom, lungi dall'essere un corpo estraneo, sono parte integrante delle società europee, compresi coloro che praticano l'itineranza. Concludo: il libro è un'ulteriore conferma delle riflessioni (si veda per esempio Rao 1987) su stabilità e mobilità come due facce della stessa medaglia. Nel caso qui descritto, molti rom che si muovono in Svizzera in estate, mentre vivono nelle loro case in inverno, in Francia, Spagna, Italia, mimetizzandosi con il resto della popolazione locale, diventando temporaneamente sedentari. L'autrice propone interessanti riflessioni su come l'orizzonte ideologico e pratico legato all'itineranza affiori anche nel modo in cui i rom abitano le case. Sorge allora la curiosità di capire come la vita in case si leghi a, e influisca su, la vita itinerante in Svizzera. Speriamo che l'autrice colga questa nuova sfida!

Bibliografia

Asséo, H. 1989. "Pour une histoire des peuple-résistance", in *Tsiganes. Identité, évolution*. Williams, P. (ed.). Paris. Syros: 121-27.

Babadzan, A. 2000. Anthropology, Nationalism and the Invention of Tradition. *Anthropological Forum*. 10(2): 131-155.

Fabietti, U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari. Laterza.

Malkki, L. 1992. National Geographic. The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*. 7(1): 24-44.

Okely J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge. Cambridge University Press.

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

Rao, A. 1987. «The Concept of Peripatetics. An Introduction», in *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Rao, A. (ed.). Colonia-Vienna. Böhlau: 1-34.

Viveiros de Castro, E. [2009] 2017. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*. Verona: ombre corte.

Williams, P. 1984. *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris. L'Harmattan-SELAF.