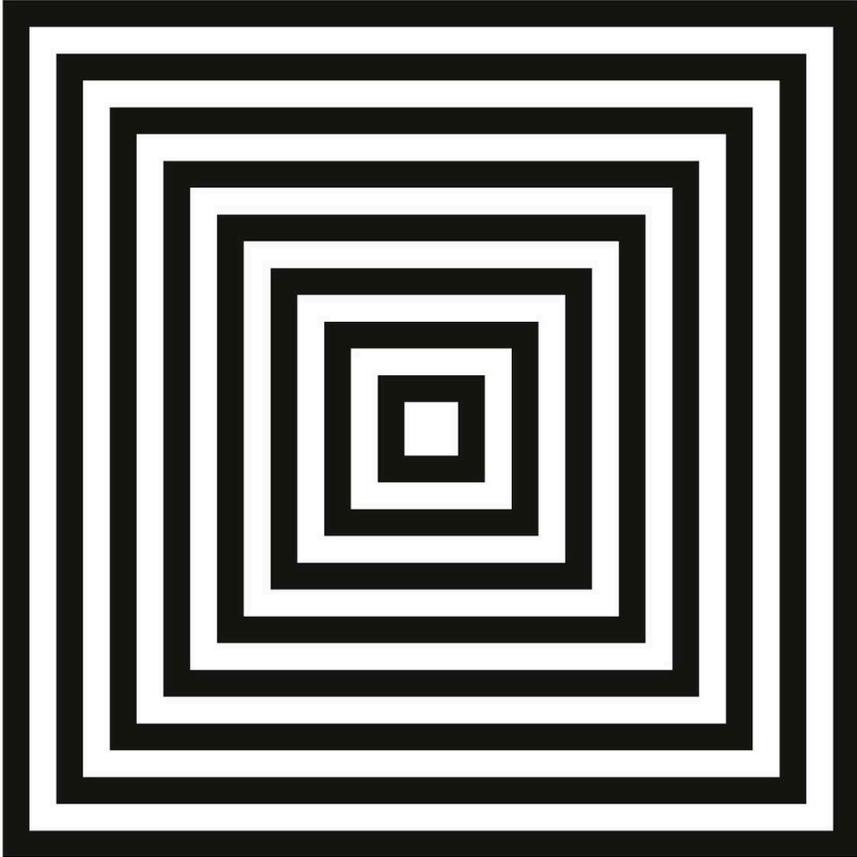


Antropologia Pubblica

6 (2) 2020



Antropologia Pubblica

vol 6 n°2 2020

Quick description?

**Convivere e coabitare
con migranti in Italia**

**Forum: riapplicare
l'antropologia
applicata?**

Antropologia Pubblica: 6 (2) 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

DIREZIONE

Mara Benadusi, Università di Catania

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

Bruno Riccio, Università di Bologna

DIRETTORE RESPONSABILE

Antonio Luigi Palmisano, Università del Salento

COMITATO SCIENTIFICO

Marco Bassi, Università di Palermo

Angela Biscaldi, Università di Milano

Roberta Bonetti, Università di Bologna

Massimo Bressan, IRIS

Sebastiano Ceschi, Centro Studi di Politica Internazionale CeSPI

Andrea Cornwall, SOAS

Cecilia Gallotti, Università di Bologna

Maia Green, University of Manchester

Ralph David Grillo, University of Sussex

David Lagunas Arias, Universidad de Sevilla

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

Leonardo Piasere, Università di Verona

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Ivo Quaranta, Università di Bologna

Johler Reihnard, Universitat Tübingen

Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales

Richard Rottenburg, University of Halle

Paul Sillitoe, Durham University

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

Massimo Tommasoli, IDEA

Sabrina Tosi Cambini, Università di Firenze

COMITATO DI REDAZIONE

Roberta Altin, Università di Trieste (Caporedattrice)

Irene Falconieri, Università di Catania

Selenia Marabello, Università di Bologna

Stefania Pontrandolfo, Università di Verona

Ivan Severi, ANPIA

Carolina Vesce, Università di Siena

Indice

I.	1
Editoriale	3
II. Lezioni	5
Attraverso la lente delle città depotenziate	7
III. Parte Monografica. Spazi di convivialità? Convivere e co-abitare con migranti in Italia (a cura di Selenia Marabello e Bruno Riccio)	23
Spazi di convivialità?	25
L'antropologia in condominio	33
Vivere insieme	55
Un'alleanza possibile	75
Convivere con l'alterità: i legami, gli spazi e il <i>lockdown</i>	97
Abitare le resistenze	117
Dall'emergenza abitativa alla precarietà stanziale	141
IV. Rapporti di ricerca	159
Candidatura dei Caffè Storici-Salotti Sabaudi di Torino nella lista del Patrimonio della cultura immateriale dell'UNESCO Anno 2019	161
Chiese cristiane cinesi e Covid-19 tra confinamenti, percezione del rischio e discriminazioni in Italia durante il lockdown	177
Adolescenza, sport, alimentazione: un caso di ricerca azione con strumenti antropologici	191
V. Intervista	201
Conversazione con Saverio Krätli	203
VI. Interventi	209
La forma dell'inclusione	211
Quick description	221
VII. Dibattiti	241
Il carteggio Seppilli-Colajanni.	243

Applicare l'antropologia: quale?	255
SIAA e SIAM unite nella lotta	265
Sulla genesi SIAA: scissione o differenziazione?	269
“Antropologia applicata” o “uso sociale dell'antropologia”:	281
VIII.	293
Recensione	295
Recensione	299

Lista delle tabelle

1. Caratteristiche sociali e demografiche dei 36 partecipanti	182
---	-----

Parte I.

Editoriale

Roberta Altin,

Università di Trieste

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5545-2739>

Siamo giunti al secondo numero di Antropologia Pubblica in uscita nel 2020, anno che resterà nella storia per la pandemia da Covid-19, con conseguente *lockdown*, isolamento e distanziamento sociale. In parallelo alle ultime febbrili revisioni per la chiusura in tempo utile di questo numero fervono infatti i lavori di organizzazione per l'VIII convegno della SIAA, *Fare in tempo. Cosa dicono gli antropologi sulle società dell'incertezza*, che si terrà a Parma (2-6 dicembre 2020), ma che prevede di effettuare la totalità degli incontri in programma da collegamento remoto. Pure la redazione della rivista di Antropologia Pubblica ha continuato in questi mesi indefessa a lavorare tramite un costante scambio di email, video-incontri online, chat e telefono, nonostante le difficoltà del momento condivise da tutte/i, con il risultato di costruire un numero 2/2020 denso di interventi, approfondimenti, ricerche e nuove piste di dibattito e confronto, grazie ad un sempre più affiatato gioco di squadra editoriale che ha portato la rivista ad una fase di maggiore consapevolezza e maturità.

Ayşe Çağlar, ospite indimenticabile nell'ultimo convegno SIAA svoltosi a Ferrara 2019, apre questo numero con una rielaborazione della sua lecture *Through the looking glass of disempowered cities*, tradotta in italiano da Carolina Vesce. Il tema dell'intreccio fra città, migranti, spazi di abbandono e di rifunzionalizzazione crea la cornice teorica perfetta per introdurre la prima parte tematica *Spazi di convivialità. Convivere e co-abitare con migranti in Italia*, che propone una selezione degli interventi discussi nel panel del convegno a Ferrara 2019 curata da Selenia Marabello e Bruno Riccio. L'analisi multiscale della città si dispiega nei vari articoli comparando gli spazi di prossimità nei condomini (Vietti), l'intimità della convivenza (Giuffrè e Marchetti) o del co-housing (Bosis) fra migranti e italiani all'interno dei progetti di accoglienza. Spazi e tempi che diventano condivisi nel *lockdown* (Marabello e Parisi), conflittuali (Sossich) o contesi attraverso strategie di resistenza messe in atto da residenti del posto e stranieri per ottenere una qualche forma di abitazione (Caciotti); emergono scenari urbani compositi dove si sperimentano nuove pratiche di condivisione e socializzazione, non sempre facilmente visibili, ma che possono tuttavia indicare forme sperimentali di accoglienza e di convivenza possibili.

Nella sezione dei *Report* di ricerca, uno spazio riservato ai rapporti più stringati e operativi, frutto di osservazione e/o sperimentazione sul campo, in questo numero troviamo un caso studio di Ivan Severi sui caffè storici torinesi candidati nelle Liste Unesco come esempio di percorso di patrimonializzazione; una ricerca-azione che ha

applicato strumenti antropologici nel percorso educativo verso il benessere di adolescenti (Andrea Cellini) e, infine, un'indagine etnografica online svolta durante il *lockdown* da Covid-19 sulle chiese cristiane cinesi.

Nella rubrica *Conversazioni* Stefania Pontraldolfo e Bruno Riccio intervistano Saverio Krätli, direttore della rivista *Nomadic Peoples*, oltre che consulente e ricercatore freelance nel contesto dello sviluppo internazionale, che ha sviluppato una competenza specialistica nell'interfaccia fra pastori, scienza e politiche nell'Africa subsahariana.

Nello spazio dedicato agli *Interventi* troviamo un articolo di Francesca Privitera, architetta con esplicita volontà di stabilire un dialogo interdisciplinare (che è parte costitutiva della missione di Antropologia Pubblica) che analizza il legame tra la forma dello spazio architettonico e urbano e le pratiche di inclusione sociale, riprendendo il filo del discorso aperto nella parte iniziale di questo numero, ma estendendolo all'analisi della città interculturale come spazio ibrido concreto. Il secondo intervento riporta un altrettanto interessante caso di spazio 'ibrido': una consulenza di antropologia applicata richiesta a Berardino Palumbo da una compagnia multinazionale specializzata in produzione di macchine da cantiere; a partire da questo inusuale caso di lavoro su committenza l'autore riflette su possibili riconfigurazioni dei percorsi etnografici.

Entriamo così direttamente nel cuore del *Dibattito* finale, che propone un tema fondamentale e fondante per questa rivista: a partire dalla pubblicazione del carteggio fra Tullio Seppilli e Antonino Colajanni scritto alla vigilia del primo convegno e dell'atto di fondazione della SIAA a Lecce nel dicembre 2013, quali sono ruoli, funzioni e obiettivi dell'Antropologia applicata? Mara Benadusi introduce e contestualizza lo scenario storico, accademico e scientifico, i protagonisti con le loro diverse attese e interpretazioni dell'antropologia applicata e pubblica in Italia. Seguono quindi gli interventi di molti padri fondatori della SIAA quali Leonardo Piasere, Giovanni Pizza e Alessandro Simonicca, oltre che del Presidente della SIAC Ferdinando Mirizzi i quali ripercorrono le tappe iniziali del percorso dell'antropologia pubblica con uno sguardo da presente etnografico che si (e ci) interroga sui prossimi passaggi, compiti, alleanze e direzioni comuni da prendere per ri-applicare l'antropologia nel contesto italiano. Il carteggio si rivela così un formidabile *trigger* per scuotere e rivitalizzare la folta comunità scientifica e professionale che si è raccolta in questi sette anni attorno alla SIAA e alla rivista, costruendo una comunità di pratiche e di intenti comuni. Nell'anno della pandemia su scala globale, nulla sembra più attuale dei temi discussi nel dibattito per ripensare all'atto di fondazione finalizzato a dare un senso sempre più cogente della ricerca antropologica come conoscenza strategica volta al miglioramento della vita sociale e pubblica.

Parte II. Lezioni

Attraverso la lente delle città depotenziate

Ayşe Çağlar,

University of Vienna/IWM, Vienna

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7077-0439>

Parallelamente¹ all'incremento dei consensi e all'ascesa delle destre, un'attenzione crescente ha interessato il divario sociale, economico e demografico tra agglomerati urbani a crescita accelerata e metropoli, da un lato, e città medio-piccole e zone rurali, dall'altro. Questi luoghi – per i quali si utilizza spesso l'appellativo di “abbandonati”, caratterizzati da stagnazione economica, declino, spopolamento, alti livelli di disoccupazione e radicata povertà – sono spesso rappresentati come il motore del successo delle destre; una sorta di tropo per discutere dell'ascesa del populismo nel dibattito pubblico e in quello scientifico (Hendrickson *et al.* 2018; Carter 2016; Rodríguez-Pose 2018).

Significativamente però, se le migrazioni occupano uno spazio discorsivo determinante nella rappresentazione dell'avanzata di questi schieramenti politici nelle città economicamente deprivate, limitata attenzione è stata riservata ai migranti stessi e al loro posizionamento nella produzione e ri-produzione del tessuto economico, sociale, politico e affettivo di questi luoghi. Come già sottolineato altrove, a lungo si è trascurato lo studio e l'elaborazione teorica sul posto dei migranti in contesti urbani di diverse dimensioni, al punto che le relazioni e le dinamiche della migrazione continuano ad essere concepite primariamente sulla base di ricerche condotte nelle metropoli e/o nelle città di passaggio e frontaliere (Glick Schiller, Çağlar 2009; Çağlar, Glick Schiller 2011, 2018)².

Sorprende questa mancanza per diverse ragioni: sul piano empirico, fin dagli anni '90 si è registrata una tendenza crescente all'insediamento dei migranti in città spopolate e in declino, o nelle zone rurali (Jentsch 2007; Kasimis *et al.* 2003; Kasimis 2010; Pinnila *et al.* 2008). Inoltre, accanto alla tendenza a stabilirsi sempre più di frequente in queste aree, molte di queste città avvicinano e accolgono attivamente i migranti (e i rifugiati e le rifugiate) nel quadro di politiche di ripopolamento e rivitalizzazione. Mi

¹ La traduzione dall'inglese è stata curata da M. Carolina Vesce; la traduttrice ha scelto di usare il termine “depotenziate” per l'inglese *disempowered* per cercare di restare più vicino possibile all'uso che nell'originale ne fa l'autrice; per lo stesso motivo è stato scelto di non tradurre i termini *city-making* e *city-makers*.

² Per una discussione delle basi epistemologiche e delle conseguenze metodologiche di ricerche e analisi teoriche sull'interazione tra migranti e città nei contesti urbani di confine si veda Glick Schiller, Çağlar 2009. Fin dall'inizio degli anni 2000 gli studiosi si sono concentrati sulla presenza di migranti in contesti identificati come “città di piccole dimensioni” o “città secondarie”, per quanto le implicazioni teoriche e metodologiche di queste ricerche abbiano raramente mosso l'interesse degli studiosi di migrazioni.

riferisco in particolare a città che sono parte di reti come *Welcome America*, un network di amministrazioni locali e organizzazioni non governative attivo dal 2009 il cui motto mette in relazione l'accoglienza dei migranti con l'ambito benessere (*Welcoming America* n.d.; Jamrisko, Englert 2017; *Welcoming Week Across the Rust Belt – WE Global Network* n.d.). Diversi esempi di città economicamente e demograficamente precarie che accolgono i migranti in uno sforzo di rivitalizzazione sono riscontrabili in Europa e negli Stati Uniti³.

Colpisce, inoltre, questa negligenza sul piano teorico-epistemologico perché mette in luce la morsa stringente del nazionalismo metodologico negli studi e nelle politiche urbane delle migrazioni (Glick Schiller *et al.* 2006; Glick Schiller, Çağlar 2009, 2011; Çağlar, Glick Schiller 2018). Benché le ricerche abbiano ampiamente documentato e discusso le fratture economiche e giuridiche che hanno investito le territorialità nazionali nel quadro della globalizzazione (Brenner 2004; Jessop 1997), gli effetti di tali processi godono di scarsa considerazione. Ugualmente trascurato è lo studio delle diverse possibilità che i migranti hanno di integrarsi nel tessuto politico e sociale di città di diversa scala, diversamente posizionate e collegate nel quadro delle reti territoriali, nazionali e globali. Il dislocamento dei migranti in città continua ad essere il presupposto teorico alla base della dinamica di definizione di queste ultime come luoghi di passaggio o metropoli, come se esistesse omogeneità giuridica, economica, politica tra diversi spazi e territori nazionali (Sassen 2001; Wimmer, Glick Schiller 2002).

A partire da quella che abbiamo definito una prospettiva di ricerca comparativa multiscale⁴, questo articolo si concentra sull'importanza di studi che esplorino la posizione dei migranti nei processi di produzione della città (*city-making*), in particolare di quegli studi che scelgano la lente delle città economicamente precarie e in declino che abbiamo definito "depotenziate". Si rinnova qui l'invito a un'analisi multiscale del coinvolgimento dei migranti nel quadro dei processi di *city-making*, nonché della governance dei contesti urbani in relazione alle trasformazioni dei processi di accumulazione del capitale e delle geometrie di potere che si sono determinate in specifiche congiunture storiche (Çağlar, Glick Schiller 2018; Çağlar, Glick Schiller *forthcoming*). Si sottolinea l'interesse di studi che si concentrino sulle dinamiche specifiche generate da una concezione neoliberista dello sviluppo urbano nelle città "abbandonate" e in declino e sull'impatto che questa esercita sui paesaggi sociali, politici e affettivi. Tale approccio si fonda su una concezione degli spazi urbani come ambienti costruiti nelle mutevoli traiettorie di accumulazione di capitale nel tempo. È all'interno di queste strutture e nei processi di formazione del capitale per come sono agiti all'interno di uno spazio e di un tempo definiti che prende forma la relazione tra attori sociali portatori di diversi gradi e tipi di potere – economico, finanziario, e culturale – nel momento stesso in cui le loro soggettività emergono e si trasformano. Pertanto, la posizione dei migranti nelle dinamiche del *city-making* è fortemente condizionata dai processi di generazione del valore che determinano le opportunità e i vincoli di collocazione dei migranti all'interno del tessuto sociale, culturale, economico e politico della città.

³ Sebbene alcune di queste città possano sovrapporsi con quei contesti che si identificano o sono identificati come "città dell'accoglienza", "città rifugio" o "città solidali", queste ultime non sono necessariamente città in declino, o comunque non associano il ruolo attivo nell'accoglienza a una possibile via d'uscita dal declino.

⁴ Questo articolo si basa sul quadro empirico, materiale e teorico sviluppato in Glick Schiller, Çağlar 2011; Çağlar, Glick Schiller 2018, *forthcoming*.

Mi concentro in prima istanza sull'utilità della lente offerta dalle città depotenziate per esplorare i paradossi e le frizioni dei processi neoliberalisti di rigenerazione urbana. Quindi, propongo uno spostamento del nostro vocabolario analitico dal piano della migrazione/mobilità a quello del dislocamento, nel tentativo di districare l'interrelazione tra le dinamiche di sviluppo urbano e la collocazione dei migranti che rischia di rimanere nell'ombra se si sceglie di usare solo la lente della "mobilità". Sulla base di quanto osservato a proposito delle dinamiche e degli effetti della rigenerazione urbana in tre città depotenziate, in conclusione, richiamo l'attenzione su specifici paesaggi affettivi plasmati dalle forme neoliberaliste della rigenerazione urbana che, in queste città depotenziate, alimentano il sentimento populista anti-migranti.

Attraverso la lente delle città depotenziate

Con l'espressione città depotenziate (*disempowered*) ci si riferisce a quei contesti urbani caratterizzati da un'economia decimata, dallo spopolamento e quindi dalla perdita di base imponibile. Si tratta di città i cui attori sociali e istituzionali hanno perso potere economico, politico e/o culturale. Sono depotenziate nel senso di accesso ai capitali, agli investimenti, alle risorse umane e al potere nazionale (Çağlar, Glick Schiller 2018)⁵. Sono città che hanno una disponibilità limitata di risorse per i propri residenti, ma che tuttavia non sono città "senza potere". Al contrario, non solo questi centri hanno goduto di una certa potenza, ma mantengono traccia materiale e memoria del passato – il che facilita la loro capacità di raccontare questo tempo glorioso. Queste città posseggono infrastrutture e ambienti costruiti carichi di memorie, che rimandano tanto al passato potere quanto al successivo declino, all'abbandono e alla perdita. La materialità stessa della perdita è inscritta in questi paesaggi urbani: si tratta di una questione di estrema rilevanza per comprendere gli investimenti affettivi e le disillusioni prodotte dai processi di rigenerazione.

Se è vero che la gran parte delle città deindustrializzate ricade sotto la categoria di città depotenziate, non lo è il contrario. Alcune di queste città erano centri di scambio e commercio, animate da attività culturali, reti religiose e educative; un tempo dotate di potere, si sono successivamente indebolite, ma non possono essere considerate città deindustrializzate in senso stretto, non essendo mai state veramente industriali. Tuttavia, a prescindere dal fatto che il nucleo propulsivo del loro potere fosse industriale o commerciale, la potenza "perduta" si trova inscritta nei panorami urbani tratteggiati dalle fabbriche abbandonate, trascurate e in rovina delle aree industriali, o rivalutato come patrimonio architettonico. Queste iscrizioni materiali sui paesaggi urbani alimentano, da un lato, meccanismi narrativi e immaginari nostalgici di un passato glorioso seguito dal declino e, infine, dal "rinnovamento" e dall'attuale "sviluppo", dall'altro la rabbia e il risentimento presenti oggi in queste città.

La lente offerta dalle città depotenziate, in particolare da quelle città che hanno adottato specifiche retoriche dell'accoglienza dei migranti, può rivelarsi utile per approfondire le dinamiche, i paradossi e gli effetti di particolari forme di riqualificazione urbana

⁵ È importante sottolineare la necessità di distinguere le città in base al loro posizionamento nelle reti del potere più che in termini di estensione piccola, media o grande. L'estensione, per quanto connessa al potere, non sempre ne è un indicatore. Se ci sono città potenti piccole, medie e grandi, ci sono anche grandi città che non detengono un ammontare di potere politico, economico e culturale proporzionato alla loro estensione.

(neoliberista) che hanno prevalso per circa tre decenni. Le contraddizioni, le fratture e le frizioni che si producono in termini di diseguaglianze, disparità e riduzione dei servizi pubblici nei processi di rigenerazione neoliberista degli spazi urbani – attraverso l'aumento dei partenariati pubblico/privati a fronte della contrazione degli investimenti dei governi centrali e dei finanziamenti alle amministrazioni locali e alle municipalità – sono passibili di assumere maggiore visibilità e intensità nelle città depotenziate di quanto non accada in contesti più potenti e meglio equipaggiati in termini di risorse.

Nel corso della ricerca, abbiamo guardato comparativamente ai processi di rigenerazione urbana volti a superare il decadimento economico e sociale in tre città depotenziate e diversamente posizionate dal punto di vista geografico e storico, e alla posizione dei migranti in questi processi. Situate in contesti nazionali altamente differenziati per storie, retoriche, eredità e politiche in materia di migrazioni, le tre città su cui ci siamo concentrate sono Manchester, nel New Hampshire (USA); Halle/Saale in quella che un tempo era la Repubblica Democratica Tedesca, oggi Repubblica Federale Tedesca; e Mardin, in Turchia, sul confine con la Siria⁶. In ognuna di queste città i migranti/le minoranze rappresentavano solo una piccola parte della popolazione: l'8% a Manchester (US Census 2000) e il 3.1% ad Halle (City of Halle 2016). Anche le minoranze e gli sfollati siriani cristiani, rappresentavano solo una piccola frazione della popolazione della regione di Mardin. Tuttavia, nonostante il numero variabile e tutto sommato modesto, i migranti/rimpatriati e le minoranze erano ben presenti e hanno svolto un ruolo importante nei programmi e nelle politiche di rigenerazione urbana a Manchester, Halle e Mardin. In tutte le tre città è stato possibile osservare un chiaro depotenziamento, sebbene i processi di declino, spopolamento e decimazione economica e politica che hanno interessato queste città non abbiano mai seguito traiettorie lineari. Tutte, inoltre, avevano dato avvio a processi di rigenerazione urbana fin dai primi anni 2000.

Manchester

A sole cinquantatré miglia di distanza da Boston, Manchester è stata ed è ancora la più grande città del New England settentrionale. Un tempo, la città godeva di fama mondiale come vivace centro di produzione di manifatture tessili, calzature e macchine utensili, che attraeva forza lavoro da diverse regioni e produceva beni esportati a livello globale. Questa posizione di potere si è incrinata a partire dagli anni Trenta del Novecento, quando le locali organizzazioni del lavoro ebbero contezza della vasta portata della crisi provocata dalla grande depressione e i proprietari delle fabbriche iniziarono a trasferire i propri capitali nei territori non sindacalizzati del sud degli Stati Uniti. La lunga linea di fabbriche di mattoni, elegantemente costruite ma abbandonate, sveltano ancora oggi nel centro della città a testimonianza del depotenziamento economico che l'ha attraversata a dalla metà del XX secolo. Mentre le immagini della città continuavano a dominare i dibattiti nazionali per via delle prime primarie presidenziali, gli amministratori comunali e la cittadinanza erano consapevoli che la città era ormai ridotta ad un guscio vuoto e deindustrializzato, simulacro del suo glorioso passato. Deprivata della maggior parte delle sue fabbriche e svuotata dalla popolazione già a metà del XX secolo, la città ha raggiunto tassi di disoccupazione considerevolmente più elevati rispetto al resto della regione e dello Stato. Per quanto si siano registrate timide riprese dell'economia regionale, con la rapida crescita dei settori dell'high-tech e della finanza, un'ondata di fallimenti

⁶ La popolazione totale delle tre città era così ripartita: Manchester 110.229; Halle 238.32; Mardin 156.660.

bancari, il crollo di dot.com nel 2000, le conseguenze dell'11 settembre e la recessione economica che ha travolto gli Stati Uniti nel 2008, hanno determinato la crescita della disoccupazione e una definitiva battuta d'arresto dei sogni di reindustrializzazione. All'inizio del millennio il centro cittadino era considerato un centro del crimine, con il suo profilo tracciato dalle ciminiere di mattoncini delle fabbriche abbandonate da tempo e dalle vetrine vuote, senza più allestimenti. Le contraddizioni del suo centro in decadenza minarono anche la posizione politica della città alle primarie presidenziali.

Halle

Situata a circa cento miglia a sud-est di Berlino, Halle è stata per secoli un centro di formazione, ricerca scientifica e contatti commerciali di ampia portata. Negli anni della Repubblica Democratica Tedesca (1945-1989) era conosciuta per le vicine industrie petrolchimiche e per la produzione della plastica. L'unificazione della Germania e la conseguente ristrutturazione della governance territoriale portarono alla svalutazione di Halle e alla sua collocazione nella Sassonia-Anhalt, in quella che prima era Germania dell'Est, la cui capitale fu stabilita a Magdeburgo, invece che ad Halle. A seguito dell'unificazione la città perse la gran parte delle imprese e delle fabbriche, sgomberata dai lavoratori statali, dagli impiegati commerciali e dai numerosi professionisti che, una volta perso il lavoro, lasciarono la città. Per i cittadini residenti il senso di perdita fu opprimente, reso ancora più pungente dal centro cittadino deserto, con i quartieri art déco in stile inizio XX secolo e i desolanti edifici abbandonati del vicino centro di Halle Nuestadt, ex città operaia. Ottantamila persone si sono trasferite tra il 1990 e il 2005. Nel 2000, l'11% dei residenti era ufficialmente disoccupato e la percentuale era ancora più alta nel caso della popolazione più giovane; finanche i lavori a basso reddito erano altamente contesi (Lobner 2013). È in questa fase che Halle guadagna la cattiva reputazione di una città "che si rimpicciolisce", piena di edifici abbandonati e in rovina, secondo una narrazione che la vuole una città pericolosa preda delle bande di giovani neonazisti.

Mardin

Città e insieme regione della Turchia, Mardin è un antico centro urbano la cui "grandezza" non è legata all'industrializzazione, ma alla posizione come centro di scambio, commercio, apprendimento e come centro religioso. La città ha svolto un ruolo rilevante nel quadro delle reti educative di carattere religioso, delle reti artistiche e culturali, cristiane e musulmane. Con lo spostamento delle rotte commerciali Mardin perse il suo potere: la fine dell'impero Ottomano e i genocidi della popolazione armena e dei cristiani siriani nel 1915 hanno significativamente trasformato l'estensione e la composizione della popolazione di Mardin. Un ulteriore ridimensionamento del ruolo politico, commerciale e religioso della città nel contesto regionale si ebbe con l'istituzione dello Stato turco e del confine tra Turchia e Siria, nel 1923. Le trasformazioni demografiche e lo spopolamento proseguirono nonostante le ondate di repressione. L'acuirsi del conflitto tra lo Stato turco e l'insurrezione curda nel corso degli anni '80 ha portato da un lato al trasferimento della popolazione benestante residente al di fuori dalla Città Vecchia, dall'altro, al movimento massiccio verso il centro di una massa di popolazione rurale sfollata e diseredata, per lo più curda (Yüksel 2014). La guerra del Golfo, nel 1991 e, successivamente, l'invasione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti, nel 2003, hanno accelerato il degrado regionale e aumentato il tasso di disoccupazione, che nel 2003 si aggirava intorno al 50% (Collins 2003). Alla fine del XX secolo Mardin era una delle città-regione più povere della Turchia, con una brutta reputazione circa gli alti

livelli di disoccupazione, povertà e terrore. Nel 2000 il paesaggio urbano di Merdin era costellato di chiese, monasteri e cattedrali nel deserto, con il vecchio centro cittadino e la sua architettura storica in gialla pietra calcarea in decomposizione. Gli edifici stavano là a imperitura memoria del passato cittadino e a testimonianza della sua perdita di potere.

Nelle tre città considerate il passato glorioso e la perdita del potere si trovavano iscritti negli ambienti costruiti, nei palazzi e nelle aree abbandonate. All'inizio del nuovo millennio tutte avevano intrapreso uno sforzo sistematico di riposizionamento nella rete di relazioni economiche e culturali locali, nazionali e globali. L'obiettivo perseguito era creare/rinnovare da un lato le infrastrutture, dall'altro quelle espressioni della vitalità cittadina che potessero consentire di attrarre aziende e finanziamenti internazionali. Era necessario intervenire sull'immagine negativa delle città: terrore e povertà a Mardin, razzismo ad Halle, e disdicevole abbandono a Manchester. Tutte hanno adottato retoriche narrazioni positive dell'accoglienza dei migranti.

Nel quadro della ristrutturazione economica neoliberista, le città che hanno adottato un approccio imprenditoriale si sono trovate a giocare un ruolo cruciale come fonti, ancor prima che luoghi di accumulazione. Le capacità d'impresa sono state rivalutate e riscoperte al fine di accrescere i profitti e per l'accumulazione di ricchezza (Harvey 2002; Smith 2002). Favorire il processo di accumulazione degli/negli spazi urbani implica in effetti un intervento sostanziale sull'ambiente costruito (Swyngedouw *et al.* 2002); pertanto, nel tentativo di rendere le città più attraenti, gli amministratori e i tecnici incaricati hanno concepito lo sviluppo urbano innanzitutto come rigenerazione degli edifici abbandonati e fatiscenti del centro.

Nell'analizzare lo sforzo compiuto da queste città per rilanciare le proprie economie e riposizionarsi come attori "globali" – o almeno farne dei centri di servizio nel tentativo di superare la stagnazione in cui erano cadute – abbiamo avuto modo di osservare chiaramente proprio quei processi di accumulazione del capitale che Harvey (2005) ha definito "accumulazione per spoliazione". In particolare, entravano in gioco le espropriazioni legate alla rigenerazione urbana e ai ricollocamenti che ne derivavano. Come è emerso dalle nostre ricerche, nel tentativo di rilanciare queste economie cittadine, le élite politiche e imprenditoriali non hanno esitato a mobilitare i poteri locali e i finanziamenti regionali già destinati a rafforzare gli interessi commerciali attraverso partenariati pubblico/privati.

Si è fatto quindi ricorso ai meccanismi tipici dell'urbanistica neoliberista: erogazione di sussidi pubblici allo sviluppo privato, ad esempio incentivi fiscali e sussidi economici volti a favorire gli interessi individuali e aziendali invece che pubblici, o anche attraverso la disponibilità di "beni comuni", ossia di terreni pubblici concessi alle imprese che intendessero installarvi progetti di rinnovamento urbano a prezzi inferiori ai prezzi di mercato. Il dislocamento sociale che risulta dalle espropriazioni innescate da tali processi, come accaduto altrove, ha accresciuto le disuguaglianze e le condizioni di precarietà dei cittadini migranti come dei non-migranti. L'effetto dei dislocamenti si è evidentemente ripercosso sulle città depotenziate in modo più drastico di quanto non sia avvenuto nelle città dotate di sufficienti risorse.

Alla ricerca di un vocabolario analitico

L'analisi dei processi di *city-making* in rapporto alla presenza migrante, e degli effetti dello sviluppo urbano sui residenti (migranti e non-migranti) in tre città depotenziate ci ha poste di fronte all'esigenza non solo di adottare di una prospettiva multiscalare, ma anche di rifocalizzare la nostra lente da un'ottica centrata sulla mobilità a una centrata sui dislocamenti (Çağlar, Glick Schiller 2018; Çağlar, Glick Schiller *forthcoming*; Çağlar 2016, 2018). Vale la pena sottolineare che il nostro approccio influisce e conta, così come conta il modo in cui restituiamo le vite e le esperienze dei migranti nelle città. L'invito a rimodulare il nostro vocabolario analitico in favore della mobilità si è configurato infatti come un invito a riconoscere l'autonomia delle migrazioni (De Genova 2017; Mezzadra 2011) e l'*agency* dei migranti. Tuttavia, nonostante l'importanza di mettere in luce la capacità d'azione e mobilità di queste persone⁷, l'utilizzo di questo concetto nell'analisi delle migrazioni e delle dinamiche migratorie risulta problematico perché strettamente legato alla forma dello stato-nazione.

Lo Stato occupa spesso un ruolo centrale nella definizione e istituzionalizzazione di ciò che rientra nella "mobilità", di quali forme e pratiche possono essere rese visibili all'interno di specifici regimi di mobilità e quali invece devono restare invisibili (Glick Schiller, Salazar 2012). Non tutte le persone che si muovono sono migranti (ad es. gli espatriati), al contrario, molti di coloro che sono definiti migranti non si sono mai mossi (ad es. le cosiddette seconde o terze generazioni di migranti). La lente della mobilità, di conseguenza, è incorporata nei regimi politici dello Stato nazione al punto che ciò che viene selezionato ed esposto come mobilità dipende dalle dinamiche di potere che si determinano in una certa congiuntura storica. Lo Stato non solo definisce, ma acquisisce il suo ruolo proprio nell'individuazione di un determinato tipo di mobilità, quella transfrontaliera, come determinante nell'esperienza dei migranti e per la loro *agency*, oscurando di fatto tutte le altre forme di mobilità e immobilità che caratterizzano le vite delle persone⁸.

Il concetto di dislocamento, al contrario, ci permette di districare la serie di processi interrelati messi in ombra dalla lente della mobilità. Il passaggio da una prospettiva centrata sulla mobilità a una prospettiva centrata sul dislocamento ci consente di guardare ai movimenti dei singoli o di interi gruppi in relazione ad altri processi, in particolare agli espropri derivati dal depauperamento dei mezzi di sussistenza, o alle guerre. Se il concetto di mobilità non tiene conto delle connessioni tra questi processi, quello di dislocamento ci permette di posizionare i migranti e le dinamiche migratorie in relazione ad altri processi di ristrutturazione urbana e del capitale. Una trama interpretativa incentrata sugli espropri e i dislocamenti ci aiuta a mettere a fuoco le intricate relazioni tra i processi di riproduzione del capitale a partire dalla rigenerazione urbana, le disuguaglianze e la collocazione dei migranti. In questo modo abbiamo potuto mettere a fuoco e analizzare come processi apparentemente indipendenti siano strettamente connessi e come tali connessioni siano evidenti anche tra luoghi e istituzioni di varia scala (Miraftab 2014). La trama interpretativa che abbiamo scelto di adottare determina non solo ciò che sveliamo e

⁷ Nel sottolineare la centralità degli atti di mobilità dei migranti, i sostenitori della prospettiva della "autonomia della migrazione" prendono giustamente le distanze da quelle ricerche in cui prevale una logica sedentaria basata sugli insediamenti.

⁸ Per ulteriori approfondimenti si vedano Çağlar 2016, 2018.

ciò che invece celiamo, ma la semantica stessa della distinzione, del pensare la differenza, le connessioni e i domini di comunanza e socialità tra i residenti. Anche i non-migranti, d'altra parte, sono soggetti ai processi di dislocamento ed espropriazione nel quadro delle dinamiche del capitale e in particolare delle dinamiche di rigenerazione urbana delle città.

Questo scenario consente di apprezzare non solo le interdipendenze tra questi processi, ma anche la condizione condivisa di precarietà che ne deriva e che influenza la vita dei molti residenti (migranti e non-migranti). In altri termini, accanto a persone con background migratorio che hanno scelto la mobilità e hanno lavorato per costruirsi una nuova vita, possono essere inclusi tra gli sfollati anche quanti “sono rimasti” e che si definiscono “nativi”. L'analisi della “accumulazione per spoliazione” e dei processi di dislocamento che ne conseguono ci consente di esplicitare le forze che entrano in gioco tanto nella crescente spinta al movimento delle persone entro e oltre i confini statali, quanto nell'incremento della mobilità sociale verso il basso e della rabbia di quanti sono rimasti – in città, nella regione, nel paese – ma si sentono sempre più “esclusi” o “lasciati indietro” “a casa propria”⁹. In questo modo è possibile analizzare i processi, gli attori e le battaglie di riposizionamento di una città attraverso la rigenerazione di spazi urbani, di segmenti di popolazione e di istituzioni, intesi come processi interdipendenti che plasmano e danno forma alla collocazione dei migranti. Migranti e non migranti si trovano così ad essere collocati all'interno degli stessi processi di trasformazione, al di là della divisione tra “nativi” e “stranieri”. Nel clima di crescente ascesa del populismo risulta quindi particolarmente importante superare i dualismi della differenza generati dagli immaginari nazionali che dominano i discorsi pubblici. Dicotomie come quella migranti/nativi rappresentano spesso gli elementi costitutivi delle prese di posizione antagoniste proprie dei discorsi populistici (Laclau 2005).

Multiscalare

Aver adottato una prospettiva multiscalare ci ha consentito di mettere insieme contesti diversi che si intersecano e sono connessi da forme reticolari di potere diversificate e localmente articolate. Le città che abbiamo osservato erano infatti organizzate nel tempo e nello spazio entro reti e relazioni multiple che comprendevano le connessioni tra città, istituzioni, infrastrutture e attori su scala diversa. In questo senso, il termine multiscalare va inteso qui come “una scorciatoia per rendere conto di sfere pratiche socio-spaziali che sono in relazione tra loro e all'interno delle gerarchie che si producono nelle reti di potere” (Çağlar, Glick Schiller 2018: 8). Questo tipo di analisi ci ha consentito di interrogare insieme l'intersezione di diversi network (locali, regionali, nazionali e globali) di produzione dello spazio che non erano tra loro correlati né annidati all'interno di una gerarchia fissa. Inoltre, l'analisi congiunturale ci ha permesso di ricostruire come e perché certe traiettorie politiche, certe forme di governance, alcuni gruppi istituzionali e attori di varia scala – più o meno prossimi o distanti – si incontrino e si intersechino nel quadro di particolari congiunture spazio-temporali¹⁰. L'analisi congiunturale ha fatto emergere le intersezioni reticolari da cui si generano nuovi assemblaggi di vita politica, economica e culturale e nuove forme di legittimazione e contestazione (Çağlar, Glick Schiller *forthcoming*).

⁹ Enfasi della traduttrice.

¹⁰ Sulla prospettiva relazionale comparativa e multiscalare si veda Çağlar, Glick Schiller *forthcoming*; sull'analisi congiunturale si vedano Hall 1979: 197; Clarke 2014; Glick Schiller 2018.

Quando parliamo di *city-making* ci riferiamo alle relazioni di potere attraverso cui attori diversi acquistano valore e conquistano, perdono o mantengono risorse, influenzando le più ampie dinamiche di governance territoriale della città su un piano multiscale (Çağlar, Glick Schiller *forthcoming*). Ci riferiamo quindi ai molteplici processi, tra loro interconnessi, e alle relazioni tra sviluppo urbano e ricollocamenti come parte del tentativo di accumulazione di ricchezza e potere che le città attuano in particolari congiunture. In ciascuna delle città studiate i migranti venivano coinvolti nei processi di rigenerazione urbana in qualità di attori e soggetti, entrando a far parte delle reti finanziarie, culturali, commerciali e politiche e delle reti multiscolari che annettono/connettono la città ai flussi finanziari. Contribuendo a costruire e dipanare le reti di potere di una pluralità di istituzioni, i migranti sono divenuti *city-makers*.

Grovigli retorici

Due intricate retoriche dell'accoglienza caratterizzavano tutti i tre contesti indagati: da un lato una narrazione *migrant-friendly*, dall'altro una prospettiva più interessata alle dinamiche del capitale. Significativamente, mentre le retoriche compiacenti nei confronti del capitale e delle *corporation* si traducevano in una pletora di programmi e incentivi finalizzati ad attrarre denaro e investimenti, la retorica dell'accoglienza dei migranti non è risultata in programmi concreti né sono stati corrisposti incentivi o finanziamenti. Mentre le retoriche dell'accoglienza si arrestavano sul piano discorsivo, gli incentivi a favore del capitale si concretizzavano in politiche di sussidio, riduzione fiscale, esenzione dai contributi commerciali e societari, disponibilità di risorse pubbliche (beni comuni e finanziamenti) concesse alle aziende al di sotto dei prezzi di mercato.

A Manchester, Halle e Mardin la rigenerazione urbana ha preso forma a partire dalla forte dipendenza dai finanziamenti pubblici, inizialmente molto deboli in queste città. I progetti di rigenerazione erano spesso trainati da partenariati pubblico/privati e resi possibili da finanziamenti multiscolari. Vale la pena sottolineare l'efficacia di queste politiche in termini di attrazione di capitali aziendali e privati e di investimenti internazionali. In particolare, nei tre contesti osservati, la rigenerazione ha riguardato principalmente il perfezionamento della rete infrastrutturale e il rinnovamento dei centri cittadini. Nonostante le dimensioni relativamente ridotte, la popolazione migrante/rifugiata è stata significativamente coinvolta in questi processi, entro cui ha giocato il doppio ruolo di agente e target dei progetti, delle retoriche e delle dinamiche di ricostruzione dei centri urbani come delle strategie di rivalutazione dei beni e delle proprietà immobiliari. La presenza dei rifugiati, ad esempio, è stata determinante per l'accesso ai programmi federali, incluso il programma per lo Sviluppo Urbano e l'Edilizia Abitativa che a Manchester ha reso possibile la ristrutturazione delle strutture fatiscenti del centro città (Çağlar, Glick Schiller 2018). Anche a Mardin, la presenza di migranti e rifugiati ha consentito l'accesso ai fondi federali come alle sovvenzioni sovranazionali elargite dall'UE che si sono rivelate cruciali per lo sviluppo del centro cittadino.

Debito, disuguaglianza, impoverimento

Nonostante il successo di queste città e la loro capacità di attrarre capitali nazionali e internazionali, i flussi di denaro in entrata nelle casse pubbliche non hanno subito

variazioni rilevanti. Al contrario, i progetti di rigenerazione hanno prodotto un'ulteriore contrazione delle risorse destinate ai servizi pubblici, già pesantemente provate dalla riduzione della spesa per le amministrazioni locali da parte del governo centrale in nome del neoliberalismo e dell'*austerità* (Hart 2016). I fondi federali e sovranazionali sono stati incanalati nello sforzo di ricostruzione andando a riempire le casse di sviluppatori, società multinazionali e partenariati pubblico/privati. Il denaro pubblico è andato ad accrescere i capitali aziendali con la scusa che ciò avrebbe attratto nuovi imprenditori e investimenti aziendali, precedentemente scoraggiati dalla cattiva reputazione della città. Pertanto, nell'implementazione dei progetti di rigenerazione urbana, ciascuna delle tre città si è trovata a dipendere dai fondi e dal debito pubblico. In effetti, nel caso di Manchester, Halle e Mardin, il debito pubblico cittadino è cresciuto drasticamente dopo un decennio di progetti urbani incentrati sulla crescita economica e ciò ha evidentemente inciso sulla disponibilità di finanziamenti locali per i servizi, dalla scuola ai trasporti. Così pensata e attuata la rigenerazione urbana ha contribuito all'accumulazione di ricchezza da parte dei privati e non all'accesso ai servizi pubblici per i migranti come per i non-migranti residenti nelle tre città. (Çağlar, Glick Schiller, *forthcoming*). Sconcertante lo scarto che si è prodotto tra le retoriche dell'accoglienza e l'effettiva basilare disponibilità dei servizi rivolti alla popolazione migrante presente in ognuna delle tre città.

Poco più di un decennio di rigenerazione urbana ha fatto sì che queste città si posizionassero tra le prime cinque nelle classifiche dei rispettivi paesi per consistenza del debito pubblico (Çağlar, Glick Schiller 2018). Per fare solo un esempio tratto dal contesto di Mardin: tra il 2003 e il 2015, il volume delle esportazioni è cresciuto del 150%. Il settore edile, insieme all'industria turistica e del patrimonio, è diventato il motore trainante dell'economia locale e i prezzi degli immobili si sono triplicati. Nonostante il flusso di capitali, il debito cittadino è drasticamente cresciuto a causa della ritrazione di denaro pubblico da parte degli sviluppatori e la città non ha nemmeno potuto pagare la sua squadra di calcio.

Nel tentativo di riposizionare le proprie città depotenziate, gli amministratori e i leader locali hanno fatto ricorso alle strategie neoliberiste di rigenerazione urbana adottando retoriche e politiche volte a valorizzare segmenti della popolazione, i fasti del passato e i siti più attrattivi. In queste città, infatti, i processi di rigenerazione sono stati strettamente connessi agli incentivi di rivalutazione di proprietà, siti, storie locali, e strati della popolazione. I migranti e le minoranze storiche hanno acquisito valore all'interno dei processi di rivalutazione, affermandosi come *city-makers* e divenendo attori del riposizionamento delle città. Tuttavia, questo modello di rigenerazione urbana ha prodotto un incremento del debito e delle disuguaglianze, preparando il terreno su cui hanno attecchito la polarizzazione politica e il populismo anti-migranti. Inoltre, ne è risultato un aumento del costo della vita, compresi i costi degli alloggi, e il mancato incremento nei livelli di occupazione. A dispetto delle ristrutturazioni e dell'afflusso di un certo ammontare di capitali aziendali, in tutte le tre città si è assistito alla crescita delle disparità, della povertà, delle espropriazioni e dei dislocamenti.

Politica polarizzata

Due sono gli effetti principali che risultano dalle dinamiche della rigenerazione urbana e che producono opportunità e sfide per la collocazione dei migranti nelle tre città

osservate. A fronte della contrazione delle entrate, della dissipazione delle risorse, del fallimento dei servizi pubblici e della crescita delle disuguaglianze e del debito pubblico, le due opposte retoriche dell'accoglienza hanno giocato un ruolo di prim'ordine, ponendo le basi per una politica polarizzata. La peculiare combinazione di retoriche a favore dei cittadini stranieri, che mirano ad attrarre imprese e imprenditori internazionali, con retoriche a favore del capitale mobilitate in nome della riqualificazione urbana hanno spianato la strada alla crescita del razzismo. In prima linea nelle retoriche dell'accoglienza, i migranti e gli stranieri sono progressivamente divenuti il capro espiatorio che consente di spiegare gli "effetti" delle dinamiche espropriative della rigenerazione, delle crescenti disuguaglianze, in particolare del drenaggio delle risorse e della mancanza di servizi pubblici per i residenti. L'aumento delle disuguaglianze, che hanno acuito le contraddizioni e le faglie di questo modello di sviluppo urbano neoliberista con il depauperamento dei fondi e dei servizi pubblici, ha reso i discorsi sui migranti e sull'accoglienza un terreno fertile per l'ascesa delle politiche populiste anti-migranti.

Tra gli effetti di "spossessamento" di questo modello di rigenerazione urbana le intricate retoriche dell'accoglienza hanno incanalato la rabbia popolare e il risentimento di quei movimenti attraverso l'accostamento razzista di "migranti" e "nativi". Certo, le facciate degli edifici fatiscanti, delle infrastrutture che portavano memoria delle glorie del passato e del centro cittadino sono state ristrutturare grazie ai fondi stanziati; alcuni di questi luoghi abbandonati e malconci che ricordano il passato potere e la sua perdita sono stati ripristinati e messi in funzione, aumentando le speranze dei residenti sul miglioramento delle loro condizioni di vita e su un possibile ritorno in auge delle loro città. Tuttavia, nonostante le trasformazioni e i miglioramenti dell'ambiente costruito, le ristrutturazioni, la rimessa a lucido e il rifornimento delle vetrine, i residenti ne sono usciti ulteriormente impoveriti, privati dei servizi pubblici a fronte di una crescita delle disuguaglianze che vanno ad alimentare quello che Hage definisce un senso di "rigida immobilità" (Hage 2009). Opponendosi all'idea che una qualche forma di movimento immaginario o percepito sia un presupposto di vivibilità, Hage sostiene che le persone che avvertono un senso di immobilità esistenziale, o che sentono che la loro vita non si muove allo stesso ritmo degli altri o del proprio ambiente sperimentano un sentimento e una sensazione di rigidità (Hage 2009). Rigidità che è plasmata e modellata nell'attesa che qualcosa di sgradevole – come l'inaridimento delle condizioni di vita e l'impotenza – abbiano termine. La combinazione tra un ambiente costruito in parte migliorato e rinnovato, in particolare nei centri cittadini, e la crescita dell'impoverimento a Manchester, Halle e Mardin infiggono questa sensazione di rigida immobilità delle/nelle proprie vite.

Tuttavia, a fronte del senso di immobilità esistenziale e del capro espiatorio rappresentato dai migranti in quanto "responsabili" degli effetti delle dinamiche espropriative prodotte dalla rigenerazione urbana, della riduzione dei servizi pubblici e dell'accresciuto senso di rigidità che alimentano il populismo di destra, abbiamo rilevato come queste città depotenziate fornissero ai migranti/rifugiati opportunità di inserimento nella politica locale e nelle mobilitazioni per la giustizia sociale in favore di politiche più inclusive. In effetti, aver indagato la posizione dei migranti nei processi di produzione della città in contesti di scarsità di risorse ci ha dato accesso a nuove informazioni circa le diverse opportunità di collocazione emerse per loro in questi contesti, soprattutto in termini di inserimento nelle politiche locali e nelle reti della socialità tra residenti nelle città.

L'impotenza di queste città ha quindi contribuito all'apertura di uno spazio locale di agibilità politica per i migranti e i rifugiati, per quanto non siano state investite risorse di alcun tipo per la fornitura di servizi rivolti alla popolazione migrante, né tanto meno a beneficio dei servizi e delle attività dal basso, a carattere etnico/religioso messe in campo dalle comunità. Tuttavia, in modo beffardo, proprio la scarsità di risorse e di programmi votati all'istituzionalizzazione di qualsiasi tipo di differenza (etnica, religiosa, culturale) ha aperto ai migranti, ai rifugiati e ai nativi la possibilità non solo di costruire forme di socialità basate sulla condivisione (interpretata innanzitutto a partire dalla comune condizione di precarietà), ma anche di entrare nella politica locale portando istanze più ampie di giustizia sociale, che vadano al di là delle politiche identitarie, verso la non differenziazione tra migranti/non-migranti.

È interessante notare che, in Germania, uno dei primi membri del Parlamento dalla pelle nera (che in realtà era arrivato come rifugiato dal Senegal) è stato eletto ad Halle (non a Francoforte o a Berlino). Manchester (e non a New York) ha eletto il secondo cittadino musulmano in una legislatura statale degli Stati Uniti, e la prima sindaca siriana cristiana in Turchia è stata eletta a Mardin, non ad Istanbul o ad Ankara. Significativamente, nessuno di loro è stato eletto sulla base delle politiche o dei collegi elettorali comunitari distinti su base etnica, religiosa o per la presenza della popolazione nera, ma sulla base di politiche improntate alla giustizia sociale e storica e alla lotta alle disuguaglianze nelle rispettive città (Çağlar, Glick Schiller 2018).

In luogo di una conclusione

Un'analisi multiscalare e circostanziata che mostri le complesse, intricate e paradossali incursioni del *city-making* di impianto neoliberista nelle città depotenziate ci permette di osservare alcuni fenomeni controintuitivi. Infatti, nonostante le città economicamente travagliate vengano spesso rappresentate come terreni di coltura delle destre, quanto abbiamo rilevato sugli effetti espropriativi di un preciso modello di rigenerazione urbana sollecita una riflessione sulle dinamiche specifiche che alimentano le politiche populiste anti-migranti e sulle diverse forme di solidarietà tra gruppi in nome della giustizia e dell'inclusione sociale. Oltre ai movimenti alimentati dalla rabbia e dal risentimento di destra, chiaramente basati sull'antagonismo e sulla separazione del campo discorsivo del "noi" e del "loro", i soggetti migranti hanno svolto un ruolo cruciale per l'emersione dei movimenti e delle politiche improntate a un'idea di giustizia sociale che superi questo dualismo.

Il divario tra la materialità delle trasformazioni urbane e gli effetti sociali e politici della rigenerazione urbana neoliberista scava un solco nel complesso paesaggio affettivo di queste città. La decadenza delle infrastrutture e l'abbandono dell'ambiente costruito che caratterizza le tre città depotenziate cui ho fatto riferimento vengono generalmente rappresentati come segni tangibili del progresso interrotto o di un futuro che non si è mai realizzato (Boym 2011). Spesso, la relazione con questi ambienti abbandonati e decadenti è restituita in termini che evocano desiderio e nostalgia. È il paradosso del rinnovamento urbano neoliberista posto in essere attraverso gli espropri, il dislocamento dei residenti (migranti e non-migranti) e le temporalità dissociate degli ambienti fisici e sociali che in queste città depotenziate hanno posto le basi per il successo delle politiche anti-migranti, ancorate alla delusione e all'impotenza più che alla nostalgia e al desiderio

del passato. La lente delle città depotenziate ci offre quindi una prospettiva che apre nuovi spazi d'osservazione per problematizzare categorie come quella città "abbandonate" quali terreni di coltura del populismo, in favore di un'analisi più sfumata dei meccanismi differenziali dello sviluppo urbano in città che configurano diversi paesaggi affettivi e relazioni di potere.

Costruire la solidarietà tra residenti di diversa estrazione sociale ed economica, di varia formazione politica e con status legali diversi ha rappresentato una delle sfide principali per quanti puntavano su visioni alternative della società e della vita urbana. Se quest'eterogeneità dei retroterra, delle forme di socializzazione e degli interessi crea tensioni e frizioni ci offre, al tempo stesso, la possibilità di stabilire spazi di condivisione (fondata sullo spossessamento e il dislocamento) improntata al superamento della tolleranza sulla base di affetti e aspirazioni condivise dagli abitanti delle città, indifferentemente migranti o non-migranti. Ciò nonostante, abbiamo potuto portare alla luce queste forme di solidarietà "inattesa" solo nel momento in cui abbiamo scelto di adottare un nuovo vocabolario e una prospettiva multiscale. Siamo quindi state in grado di vedere queste dinamiche combinando quella prospettiva a un'analisi congiunturale capace di mettere a fuoco le reti di relazione che connettono attori, istituzioni, organizzazioni, aziende, *corporations* e discorsi nello spazio, in forme e con diverse gradazioni di potere.

Bibliografia

Boym, S. 2011. Ruinophilia: Appreciation of Ruins. *Atlas of Transformation*. <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/r/ruinophilia/ruinophilia-appreciation-of-ruins-svetlana-boym.html> (ultima consultazione 9/11/2020).

Brenner, N. 2004. Urban Governance and the Production of New State Spaces in Western Europe, 1960-2000. *Review of International Political Economy*, 11 (3): 447-488.

Çağlar, A. 2016 Still 'Migrants' after All Those Years: Foundational Mobilities, Temporal Frames and Emplacement of Migrants. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42 (6): 952-969.

Çağlar, A. 2018. «Chronotopes of Migration Scholarship: Challenges of contemporaneity and historical conjuncture», in *Migration, Temporality and Capitalism. Entangled Mobilities across Global Spaces*. Lem, W., Gardiner Barber P. (eds). New York & London. Palgrave: 21-41.

Çağlar, A., Glick Schiller, N. 2011. «Introduction: Migrants and Cities», in *Locating Migrations: Rescaling Cities and Migrants*, Glick Schiller, N., Çağlar A (eds). Ithaca. Cornell University Press: 1-19.

Çağlar, A., Glick Schiller, N. 2018. *Migrants and City-Making. Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*. Durham. Duke University Press.

Çağlar, A., Glick Schiller, N. *forthcoming*. Relational Multiscalar Approaches to City-Making Processes. *Geographical Review*.

Carter, M. 2016. I Walked from Liverpool to London. Brexit Was No Surprise. *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jun/27/liverpool-london-brexit-leave-eu-referendum> (ultima consultazione 9/11/2020).

City of Halle. 2016. *Bevölkerung. City of Halle*. <http://www.halle.de/de/Verwaltung/Statistik/Bevoelkerung/Einwohner-mit-Hauptw-06101/>

Clarke, J. 2014. Conjunctures, Crises, and Cultures: Valuing Stuart Hall. *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, 70: 113-122.

Collins, C. 2003. Prospect of War Worries 'Risky Region. *Chicago Tribune*. <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-2003-03-19-0303190153-story.html> (ultima consultazione 9/11/2020).

De Genova, N. 2017. «Introduction: The Borders of "Europe" and the European Question», in *The Borders of "Europe": Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. De Genova, N. (ed). Durham. Duke University Press: 1-36

Glick Schiller, N. 2018. Theorising Transnational Migration in Our Times: A Multiscalar Temporal Perspective. *Nordic Journal of Migration Research*, 8 (4): 201-212.

Glick Schiller, N., Çağlar A., Gulbrandsen, T.C. 2006. Beyond the ethnic lens: Globality, locality and born-again incorporation. *American Ethnologist*, 33 (4): 612-633.

Glick Schiller, N., Çağlar, A. 2009. Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrants Incorporation and City Scale. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (2): 177-202.

Glick Schiller, N., Çağlar, A. (eds). 2011. *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*. Cornell. Cornell University Press.

Glick Schiller, N., Salazar, N.B. 2012. Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2): 183-200.

Hage, G. 2009. «Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality», in *Waiting*. Hage G. (ed). Carlton. Melbourne University Publishing: 97-106.

Hall, S. 1979. The Great Moving Right Show. *Marxism Today*, January: 14-20.

Hart, G. 2016. Relational Comparison Revisited: Marxist Postcolonial Geographies in Practice. *Progress in Human Geography*, 42 (3): 371-394.

Harvey, D. 2002. The Art of Rent: Globalisation, Monopoly and the Commodification of Culture. *Socialist Register*, 38.

Harvey, D. 2005. *The New Imperialism*. Oxford. Oxford University Press. Trad. it. 2006. *La Guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*. Milano. Il Saggiatore.

Hendrikson, C., Muro, M., Galston, W.A. 2018. *Countering the Geography of Discontent: Strategies for left behind places*. Washington D.C. Brookings.

Jamrisko, M., Englert, E. 2017. *Trump May Not Want Refugees, but Rust Belt Mayors Do*. *Bloomberg.Com*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2017-03-17/immigrants-welcome-very-welcome-in-much-of-trump-s-rust-belt> (ultima consultazione 9/11/2020).

Jentsch, B. 2007. Migrant Integration in Rural and Urban Areas of New Settlement Countries: Thematic Introduction. *International Journal on Multicultural Societies*, 9 (1): 1-12.

- Jessop, B. 1997. Capitalism and Its Future: Remarks on Regulations, Government and Governance. *Review of International Political Economy*, 4 (3): 561-581.
- Kasimis, C. 2010. Demographic Trends in Rural Europe and International Migration to Rural Areas. *Agriregionieuropa*, 6 (21): 1-6.
- Kasimis, C., Papadopoulos, A.G., Zacopoulou, E. 2003. Migrants in Rural Greece. *Sociologia Ruralis*, 43 (2): 167-184.
- Leclau, E. 2005. *On Populist Reason*. New York. Verso.
- Löbner, L. 2013. *Stadtentwicklung Halle (Saale) im Kontext der Region Halle*. Leipzig. Fachbereichs Planen der Stadt Halle (Saale).
- Mezzadra, S. 2011. «The Gaze of Autonomy: Capitalism, Migration and Social Struggles», in *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*. Squire V. (ed). New York. Routledge: 121-142.
- MirafTAB, F. 2014. «Displacement: Framing the Global Relationally», in *Framing the Global: Entry Points for the Search*, Kahn, H (ed). Bloomington. IndianaUniversity Press: 37-50.
- Pinnila, V., Ayuda, M.I., Sáez, L.A. 2008. Rural Depopulation and the Migration Turnaround in Mediterranean Western Europe: A Case Study of Aragon. *Journal of Rural and Community Development*, 3 (1): 1-22.
- Rodrigues-Pose, A. 2018. The Revenge of the Places That Don't Matter (and What to Do about It). *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 11 (1): 189-209.
- Sassen, S. 2001. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton. Princeton University Press. Trad. it. *Le città nell'economia globale*. 2011. Bologna. Il Mulino.
- Smith, N. 2002. New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy. *Antipode*, 34 (3): 427-450.
- Swyngedouw, E., Moulaert, F., Rodriguez, A. 2002, Neoliberal Urbanization in Europe: Large-Scale Urban Development Projects and the New Urban Policy. *Antipode*, 34 (3): 542-577.
- U.S. Census. 2000. *Ranking Tables for Population of Metropolitan Statistical Areas*. <https://www.census.gov/data/tables/2000/dec/phc-t-29.html> (ultima consultazione 9/11/2020)
- Welcoming Week Across the Rust Belt – WE Global Network N.d. <https://www.weglobalnetwork.org/welcoming-week-across-the-rust-belt/>, accessed November 9, 2020.
- Welcoming America. N.d. Welcoming America. <https://www.welcomingamerica.org/about/who-we-are>, accessed May 7, 2017.
- Wimmer, A., Glick Schiller, N. 2002. Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, 37 (3): 576-610
- Yüksel, A.S. 2014. *Report on Political Economy, History, and Structural Parameters of Mardin*. Unpublished report.

Parte III. Parte Monografica. Spazi
di convivialità? Convivere e co-
abitare con migranti in Italia (a cura
di Selenia Marabello e Bruno Riccio)

Spazi di convivialità?

Convivere e co-abitare con migranti in Italia. Introduzione

Selenia Marabello,

Università di Bologna

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8913-9724>

Bruno Riccio,

Università di Bologna

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9532-4678>

*“In un mondo di tanti esili coabitare significa condividere
la prossimità spaziale in una convergenza temporale dove
il passato di ciascuno possa articolarsi nel presente comune
in vista di un comune futuro” (Di Cesare 2017: 255).*

Sin dagli esordi negli studi sulle migrazioni l'attenzione degli antropologi è stata posta sui quartieri, sugli abitanti, autoctoni e migranti, così come sui processi di appropriazione e conferimento di significato degli spazi urbani da parte di gruppi minoritari (Harney 2006; Signorelli 2006). L'interesse si è poi allargato verso un'analisi comparata e multi-scalare (Glick Schiller, Caglar 2011; Caglar in apertura di questo numero di AP) delle città come luoghi distintivi per l'analisi dei processi migratori e di globalizzazione economica.

Gli studi sui contesti urbani, da una parte, hanno individuato alcune figure tipologiche della città investita dai cambiamenti socio-economici e migratori, con riflessioni sul vagabondaggio, sulle gang, sulle forme di devianza e le pratiche di lavoro informali (Capello *et al.* 2014). Dall'altra, hanno permesso di riflettere sui confini interni alla città abitata dai gruppi migranti in quartieri divenuti aree di contatto e ri-produzione dell'etnicità, tema che ha impegnato gli studiosi sino a tempi piuttosto recenti e di cui vi è risonanza anche in alcuni dei contributi qui raccolti (Vietti e Sossich *Infra*).

Le caratteristiche d'insediamento e segregazione urbana dei migranti sono state indagate dagli antropologi osservando storicamente i processi di costruzione socio-simbolica dei confini, i processi di *place-making* e le infrastrutture che hanno contribuito a marginalizzare o escludere parte della popolazione (Simone 2015). Das e Randeria (2015), introducendo il numero monografico di *Current Anthropology* sulle politiche della povertà in ambito urbano, sollevano una questione teorico-metodologica inerente i modi e le attività con cui costruiamo “il nostro abitare particolare nel mondo” (Das, Randeria 2015: 6). In riferimento al caso di Mumbai, poi, evidenziano come un elemento da portare in primo piano siano le azioni e relazioni tra poveri e non-poveri, osservando il prodursi dei diritti nelle azioni e routine quotidiane.

Nel solco di queste riflessioni, spostando l'attenzione su migranti e non-migranti, grazie alla capacità dell'etnografia di cogliere i modi e le rappresentazioni particolari di "abitare nel mondo", gli articoli di questa sezione monografica provano a sollecitare l'attenzione sulle pratiche di convivenza e/o rigenerazione sociale (Caglar, Glick Schiller 2018) che coinvolgono singoli, famiglie e gruppi migranti¹. L'analisi delle pratiche, spesso silenti, di convivenza in *co-housing*, case private e palazzi occupati prova a far dialogare esperienze – non soltanto istituzionali – volte a rafforzare legami tra autoctoni e migranti tessendo relazioni sociali e inter-generazionali che vengono espresse attraverso l'idioma delle relazioni familiari e ri-disegnano i significati dell'abitare. Attraverso lo snodo biografico e della migrazione le case e le città divengono, in diversa misura, luogo di convivenza e spazio politico (Carsten 2018).

Questa discussione di ricerche etnografiche su pratiche e significati di convivenza in ambito urbano o sulle diverse tipologie abitative dell'accoglienza, non tratta l'ampio tema "dell'abitare contemporaneo" (Pitzalis, Pozzi, Rimoldi 2017) bensì interroga le eventuali forme di convivenza poco note, invisibili, talvolta collaterali o, eventualmente, tralasciate negli studi sulle migrazioni contemporanee. Mettendo a fuoco alcune esperienze di associazioni ed enti gestori dell'accoglienza nelle città di Como, Parma e Bologna, non ci si limita a osservare l'intervento ma si prova a rileggere, nei fatti minuti, questioni più ampie che caratterizzano la ricerca antropologica fondamentale (Eriksen 1995), come le relazioni familiari, le pratiche dell'appaesamento e le condizioni di precarietà economica o, piuttosto, gli spazi fisici e simbolici per pensare di convivere con l'alterità. Raccolti in questa sezione, attraverso la storia di alcuni palazzi e dei loro cambi di destinazione d'uso in spazi urbani dissimili come Torino e Roma, l'analisi delle relazioni migranti e non-migranti permette di osservare il prodursi dell'idea di casa, di spazio domestico/non domestico (cfr. articolo di Privitera in questo numero di AP) e le plurime rappresentazioni dei confini sociali di appartenenza, così come le forme di co-abitazione e convivialità.

In questa breve introduzione i saggi, eterogenei per approcci e metodologie di ricerca, verranno posti in dialogo proprio con le teorie sulla convivialità², allo scopo di analizzare i molteplici significati che gli attori sociali coinvolti hanno elaborato e attribuito al vivere insieme – avviando contemporaneamente una riflessione più ampia in relazione al dibattito internazionale su questi temi. Il recente interesse antropologico nei confronti della prospettiva sulla convivialità è stato notevole in particolare nello studio della vita urbana, dei processi migratori e della complessità della vita sociale. Etimologicamente proveniente dal termine spagnolo *convivencia* per nominare il "vivere assieme" in un contesto multiculturale e multiconfessionale, il termine convivialità ha visto estendere il suo significato da una valenza normativa e morale – volta a individuare strumenti (idee, tecnologie e istituzioni) per la promozione di un'idea di socialità (Illich 1973) – ad una più prospettica e analitica. In questo processo, ha avuto un ruolo cruciale il recupero del termine da parte di Paul Gilroy (2006) per analizzare la Gran Bretagna post-

¹ I saggi qui presentati sono l'esito di una ristretta selezione delle comunicazioni presentate nel panel *Spazi di Convivialità? Pratiche e significati di convivenza* del Convegno SIAA di Ferrara 2019. In questo approfondimento monografico è confluito anche un articolo (Marabello e Parisi) che prova a rileggere la convivenza con l'alterità in relazione all'epidemia di Coronavirus.

² Entrambi gli autori, grazie al finanziamento del progetto competitivo "Migranti e Migrazioni in Italia" promosso dalla Fondazione Alsos, hanno aperto una linea di ricerca del Dipartimento di Scienze dell'Educazione "G. M. Bertin" su convivialità, forme dell'accoglienza migranti e legami deboli tra autoctoni e migranti.

imperiale animata da tensioni sociali, etniche e religiose; oltre che da una più complessiva messa in discussione del multiculturalismo degli anni Novanta (Grillo 2005; Vertovec, Wessendorf 2009). La nozione di convivialità comincia ad assumere valore analitico ponendosi come alternativa ai discorsi pubblici sulle società multiculturali. Gilroy (2006), infatti, pone il concetto di convivialità, capace di evocare un'accettazione o addirittura affermazione della diversità, in antitesi al multiculturalismo che, invece, implicherebbe la giustapposizione e gerarchizzazione tra gruppi sulla base di differenze etniche, razziali o, in generale, comunitarie.

Questo approccio è stato successivamente affinato per fornire uno strumento analitico attraverso cui esplorare le modalità con cui le persone, nelle condizioni di vita in cui si trovano, elaborano modi di pensarsi e di vivere insieme. Convivialità ha assunto una nuova connotazione semantica: leggere, nella contemporaneità, i modi di "vita in comune" (Nowicka, Vertovec 2013: 2). Gli studi antropologici sul tema (Laurier, Philo 2006) ne hanno stemperato il carattere normativo osservando le pratiche concrete e i processi di accomodamento dei conflitti, nonché di ridefinizione dei confini tra gruppi. Gli stessi significati del vivere insieme possono essere estremamente variabili, tanto nel contesto di origine, quanto in quello di immigrazione, come mostra lo studio comparativo di Tillmann Heil tra le aree della Casamance e della Catalogna (Heil 2020). Proprio Heil, in particolare, studia la convivialità come un processo di interazione, negoziazione e traduzione da cui emergono forme minime e fragili di socialità. Più recentemente, e da un punto di vista squisitamente teorico, il concetto è stato analizzato comparativamente con quello di "creolizzazione" e "cosmopolitismo" (Hemer *et al.* 2020) per discuterne divergenze e similitudini. Anche in Italia si è accentuato negli ultimi anni un interesse socio-antropologico sull'analisi delle convivenze: attraverso studi teorici sulle "somialianze" (Remotti 2018), grazie a seminari dedicati al tema da diversi punti di vista³, oltre che ricerche etnografiche che rileggono le relazioni formali e informali che attraversano le strutture di accoglienza migranti (Marabello 2020a, 2020b; 2021). In accordo con Weise, Velayutham (2013) ed Hemer e colleghi (Hemer *et al.* 2020), il dibattito internazionale sulle forme di convivialità fornisce sia una prospettiva analitica da testare, sia un fenomeno empirico che si dispiega negli "incontri quotidiani". Con quest'approccio i saggi qui raccolti esplorano le relazioni tra migranti e non-migranti all'interno di palazzi, negli spazi intimi delle case, e nel farsi casa di spazi occupati, così come in quartieri in cui le migrazioni, interne ai confini italiani e internazionali, permettono di rileggere la storia delle città – come nel caso di Torino – e i processi di "gentrificazione" (Semi 2015), rigenerazione e *re-branding* urbano (Caglar, Glick Schiller 2018).

Più precisamente, Francesco Vietti, attraverso un approccio auto-etnografico, discute criticamente gli esiti di una pratica di intervento in una grande casa di ringhiera con un centinaio di appartamenti nel quartiere di Porta Palazzo di Torino. Interessato anche da piani di ristrutturazione e riqualificazione urbana, il condominio in questione ha storicamente accolto il frutto di diverse forme di mobilità (Riccio 2019a, 2019b): dalle migrazioni interne a quelle internazionali, fino ai più recenti insediamenti di studenti

³ Si segnala il ciclo di seminari *Convivenze* del Dottorato in *Storia Antropologia Religioni* (SAR) della "Sapienza" Università di Roma 2018/2019 e il seminario *Behind the "Dark Side" of the Migration Reception System: Conviviality and Affective Circuits* tenuto dagli autori nell'ambito dei seminari del Dottorato di *Antropologia Sociale e Culturale* (DACs) dell'Università di Milano "Bicocca" nel 2020.

e flussi di turisti, andando a configurarsi come una stratificazione di gruppi diversi per classe sociale, generazione e *background* culturale. Tra questi si sviluppano sia occasionali tensioni, sia esperienze di condivisione e confronto sui significati del vivere insieme e sul modo di immaginare il futuro del palazzo e del quartiere. Più precisamente, l'articolo discute un progetto di raccolta di storie di vita e di esplorazione delle memorie della casa che ha avuto come esito la graduale scelta dei condomini di realizzare attività nelle quali fosse possibile riunirsi, fisicamente e simbolicamente, nel grande cortile dell'edificio. Attraverso questa esperienza di (ri)generazione di relazioni sociali attorno al micro-contesto del cortile condominiale, Vietti riflette sulle possibilità dell'antropologia sociale di contribuire ad aprire una conversazione tra "vicini di casa" mediando conflitti, relazioni e rappresentazioni dell'abitare al fine di facilitarne la percezione di appartenenza a una "comunità inclusiva e interculturale".

Diversamente, Martina Giuffrè e Chiara Marchetti ci conducono all'interno di quel "mondo di mondi" (Piasere 1999) costituito dai progetti sperimentali all'interno del sistema di accoglienza di Parma, mostrando come i contesti di condivisione della quotidianità e le esperienze più intime dell'abitare assieme tra cittadini italiani e di origine straniera costituiscano un'importante occasione per costruire nuove pratiche significative di convivenza nello spazio urbano. Più precisamente, l'articolo analizza le convivenze che caratterizzano due progetti promossi dall'associazione Ciac: "Rifugiati in famiglia" e "Tandem". Il primo riguarda l'ospitalità di rifugiati in case di nuclei familiari del territorio, mentre il secondo comporta il *co-housing* tra giovani italiani e rifugiati. Attraverso una metodologia di *peer research* che coinvolge i protagonisti dei due progetti, lo studio esplora la loro riflessività sulle forme dell'accoglienza e dell'abitare con lo scopo di interrogare più ampi concetti del dibattito socio-antropologico come quelli di intimità, famiglia, casa, relazioni interculturali. In altre parole, la dimensione intima delle pratiche quotidiane, come mangiare e cucinare insieme, diventa una lente attraverso cui indagare anche gli spazi della città e la relazione tra spazi privati e pubblici.

Proprio su una specifica esperienza di *co-housing* a Como è dedicato il contributo di Federico Bosis. Si tratta di un progetto sperimentale finalizzato a conciliare l'accompagnamento all'autonomia abitativa per neo-maggioresni provenienti da comunità per MSNA con l'esigenza di indipendenza abitativa di giovani studenti lavoratori autoctoni. Attraverso l'osservazione partecipante e le interviste ad inquilini e ai coordinatori del progetto, la ricerca ha esplorato questa forma dell'abitare contemporaneo che tenta di sfidare i processi di individualizzazione e precarizzazione dei legami familiari e sociali. L'articolo focalizza l'attenzione sull'abitare condiviso come luogo di apprendimento della convivenza nelle differenze oltre che di "appaesamento" per le persone di origine straniera (Signorelli 2006). Attraverso la lente di un altro progetto di accoglienza di MSNA e neo-maggioresni nella città di Bologna anche Selenia Marabello e Maria Luisa Parisi esplorano le molteplici rappresentazioni del vivere insieme, in questo caso nell'era della pandemia. Dopo aver indagato le scelte e le pratiche di condivisione degli spazi abitativi, le autrici hanno infatti posto l'attenzione sul contingente evento pandemico e, in particolare, sulle misure di contenimento del COVID-19 per cogliere con una lanterna etnografica (Biehl 2016) come il *lockdown* abbia segnato le relazioni tra famiglie autoctone e giovani migranti. In particolare, l'analisi verte sulla percezione dell'alterità, del rischio di contagio e i processi materiali e simbolici di costruzione dello spazio di convivenza. L'evento pandemico diviene, dunque, l'elemento per ricostruire

l'esperienza di accoglienza abitativa e le ragioni delle famiglie ospitanti che, in risposta a politiche migratorie ritenute dagli intervistati sempre più aggressive, hanno deciso di intervenire mettendo in gioco e rendendo disponibile lo spazio domestico e privato.

Gli ultimi due contributi interpellano la lotta per la casa e l'occupazione abitativa che sta gradualmente diventando un ambito di ricerca a sé stante anche in Italia (Mugnani 2017; Vereni 2015). Erasmo Sossich si propone di studiare i rapporti tra l'occupazione abitativa dello Spazio Popolare Neruda di Torino – dove convivono venti famiglie di diversa nazionalità e status socio-giuridico, studenti, lavoratori, titolari di protezione internazionale – e il circostante rione di Valdocco, storicamente caratterizzato da un'alta percentuale di stranieri ma in rapida "gentrificazione" (Semi 2015). L'analisi del confluire del movimento politico per la casa con quello dei rifugiati nella comune contestazione delle politiche di riqualificazione permette di discutere alcune pratiche di mobilitazione. I molteplici significati che l'occupazione ha assunto all'interno dello spazio urbano e le differenti pratiche culturali, sportive e aggregative, che animano lo Spazio Neruda, sono discussi per rivelare la tensione esistente tra processi di etnicizzazione e mobilitazione collettiva. Chiara Cacciotti, infine, esplora il legame tra precarietà abitativa e diversità socioculturali e si interroga su come le occupazioni possano rappresentare una forma di "welfare surrogato". Grazie ad un'accurata ricostruzione storica, l'articolo mostra come sia le politiche nei confronti dei migranti, sia quelle abitative siano state pensate ed implementate all'insegna dell'emergenza e della temporaneità. Lo studio di un'occupazione nel quartiere Esquilino, all'interno della quale si tenta di elaborare un modello di convivenza – tra nazionalità differenti – e foriero di una più ampia "cultura dell'occupazione", dà qui modo di trattare le pratiche di spazializzazione messe in atto dagli occupanti e i diversi significati della convivenza quotidiana.

Documentando ricerche svolte negli ultimi tre anni o ancora in svolgimento, gli articoli hanno il pregio di rileggere con diverse strategie e capacità analitica questioni di attualità⁴ ponendo in relazione evento, storia e fatto culturale in una prospettiva temporale volta a rileggere la diacronia del contingente. Dal punto di vista metodologico i contributi arricchiscono il repertorio cui attingere nella ricerca antropologica animata da una potenziale rilevanza sociale. Dalla *peer research*, solitamente utilizzata in altre discipline in cui si mira a far confluire, nella produzione del dato, anche i diversi punti di vista e i vissuti esperienziali del gruppo allargato di ricerca, alle audio-video interviste su piattaforme online. Tecnica, quest'ultima, già adottata nelle ricerche sugli spazi domestici (Pink *et al.* 2016), che ha permesso di rilevare l'evento pandemico nel suo dispiegarsi tentando di ricostruire la dimensione dialogica della narrazione senza dimenticare quella etica della ricerca che, dentro un'epidemia, comporta l'uso di dispositivi di controllo del possibile contagio (Venables, Pellecchia 2017). Il sé di chi fa ricerca, ri-articolato nella *peer-research* così come posto sotto nuova pressione dal medium digitale e nelle forme di re-intepretazione del dato, trova altra forma nel contributo auto-etnografico (Reed-Danahay 1997), così come lo definisce Vietti. L'articolo, infatti, pur non ponendolo a tema, ripropone al lettore questioni ben note in cui l'etnografia tratti e combini anche fatti autobiografici (Brand 1982) o, con più accortezza, armonizzi nel testo scritto storia

⁴ Analisi del *lockdown* e misure di contenimento dell'epidemia da Coronavirus; eventi mediatici legati alla città e la ridefinizione delle politiche di riqualificazione urbana come nel caso di Torino o, ancora, l'evento con cui il cardinale Krajewski (elemosiniere del papa) ha riallacciato la luce allo spazio Santa Croce del quartiere Esquilino.

orale e storia d'archivio, etnografia e autobiografia (Denzin 1989), tratteggiando come l'antropologo divenga parte del condominio di Corso Giulio Cesare per ragionare su possibili ruoli e azioni d'intervento nelle codificate funzioni di gestione delle relazioni di vicinato condominiale. Il divenire ed esser parte dell'antropologo/a, da prospettive opposte, è al centro delle riflessioni dei due saggi sull'occupazione abitativa nel quartiere romano dell'Equilino e del rione torinese di Valdocco quando discutono rispettivamente il ruolo della ricerca come possibile contributo all'azione di occupazione o, piuttosto, come parte integrante e inscindibile dell'azione militante. I contributi ripropongono questioni chiave che hanno animato il dibattito antropologico nella revisione degli strumenti d'indagine e forniscono spunti di ulteriore riflessione sulle forme e le prassi, più o meno consolidate, con cui la ricerca in Italia legge, si situa e declina l'*engagement*.

Le riflessioni di diverso calibro sulla convivenza e la coabitazione, sui legami sociali e i processi di costruzione di confini etnici e di classe emergono dal campo di applicazione dello sguardo antropologico, segnando un aspetto particolarmente originale dei contributi che qui presentiamo. In altre parole, l'antropologia applicata diviene terreno per sviluppare riflessioni in ambito teorico e di ricerca fondamentale. Pur nella loro diversità di approcci e lessici, gli articoli sollecitano una riflessione puntuale e ampia sui progetti istituzionali, del terzo settore e dei movimenti sociali che coinvolgono migranti in esperienze eterogenee di co-abitazione. Le città medio-piccole di Parma e Como e le grandi città di Roma, Torino e Bologna pur avendo caratteristiche istituzionali e storiche eterogenee divengono, nei saggi, luoghi di ricognizione della mobilità, non solo contemporanea. Investigare le forme esperite di convivenza con migranti, pur nei limiti di questi articoli, fa intravedere come, nelle azioni e relazioni quotidiane, i migranti divengano parte del tessuto sociale e contribuiscano al *city making* (Caglar, Glick Schiller 2018).

In un certo senso è grazie alla riflessione sulla convivenza che potenzialmente si rigenera anche la ricerca sulle migrazioni, creando un terreno di riflessione e azione nel presente e futuro delle città contemporanee. Le città, infatti, sempre più protagoniste nella competizione per i capitali produttivi – che scompagina i criteri consolidati di lettura del rapporto tra grandezza, capitale e migrazioni (Sassen 2001) – sono sempre più investite da tensioni opposte in cui devono predisporre servizi e governare persone, diritti e, come risulta del tutto evidente nella recente pandemia, la salute dei suoi abitanti. Il campo di tensione si genera nel mandato di governo in cui gli stati costruiscono confini, tracciano la mobilità delle persone e ri-organizzano i piani di distribuzione delle risorse (Ferguson 2015). Da parte loro, gli abitanti, se pur con componenti minoritarie e forme dissimili quando non contrastanti, reagiscono alle politiche della frontiera (Khosravi 2019; Ciabbari 2020) sempre più violente che mal governano le migrazioni contemporanee.

Bibliografia

- Biehl, J. 2016. Theorising Global Health. *Medicine Anthropology Theory* 3 (2): 127-142.
- Brand, S. 1982. «Ethnographic Autobiographies in American Anthropology» in *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill*. E. Adamson Hoebel, R. Currier, S. Kaiser (eds). New York and London. Garland Publishing: 187-202.
- Caglar, A., Glick Schiller, N. 2018. *Migrants & City Making: Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*. Durham. Duke University Press.

- Capello, C. Cingolani, P. Vietti, F. 2014. *Etnografia delle Migrazioni. Temi e metodi*. Roma. Carocci.
- Carsten, J. 2018. House-lives as ethnography/biography. *Social Anthropology*, 26 (1): 103-116.
- Ciabbarri, L. 2020. *L'imbroglione Mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*. Milano. Raffaello Cortina.
- Das, V. Randeria, S. 2015. Politics of the Urban Poor: Aesthetics, Ethics, Volatility, Precarity. *Current Anthropology*, 56 (S 11): 3-14.
- Denzin, N. 1989. *Interpretive Biography*. Calif. Sage Publications.
- Di Cesare, D. 2017. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Eriksen, T. H. 1995. *Small Places, Large Issues*. London. Pluto Press.
- Ferguson, J. 2015. *Give a Man a Fish. Reflection of the New Politics of Distribution*. Durham and London. Duke University Press.
- Gilroy, P. 2006. *Dopo l'impero*. Roma. Meltemi.
- Glick Schiller, N. Caglar, A. (eds). 2011. *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca. Cornell University Press.
- Grillo, R. D. 2005. *Backlash against diversity? Identity and cultural politics in European cities*. COMPAS WP 05-14.
- Harney, N. 2006. The Politics of Urban Space: Modes of Place-Making by Italian in Toronto's Neighbourhoods. *Modern Italy*, 11(1): 25- 42.
- Heil, T. 2020. *Comparing Conviviality. Living with difference in Casamance and Catalunya*. Switzerland. Palgrave MacMillan.
- Hemer, O., Povrzanović Frykman, M., Ristilampi, P. M. (eds.). 2020 *Conviviality at the Crossroads. The Poetics and Politics of Everyday Encounters*. Switzerland. Palgrave MacMillan.
- Illich, I. 1973. *Tools for Conviviality*. New York. Harper & Row.
- Khosravi, S. 2019. *Io sono confine*. Milano. Eleuthera.
- Laurier, E. Philo, C. 2006. Cold shoulders and napkins handed: Gestures of responsibility. *Transactions of the Institute of British Geographers* 31: 193- 207.
- Marabello, S. 2020a. «La valigia. Madri, cose e spazi domestici temporanei nelle migrazioni forzate» in *Oggetti Contesi. Le cose nella migrazione*. Ascari P. (a cura di). Milano-Udine. Mimesis: 21-35.
- Marabello, S. 2020b. «Legami e infrastrutture di convivialità tra autoctoni e migranti» in *Mappe. Architetture, Cinema Cartografie e Immagini del presente*. G. D'Acunto, C. Marabello (a cura di). Milano-Udine. Mimesis: 146-159.

- Marabello, S. 2021. Sul tempo delle madri forzate: tattiche e aspirazioni, *Studi Emigrazione*, in corso di pubblicazione.
- Mugnani, L. 2017. Attivisti, migranti e forme di lotta per la casa. La vita sociale di un "Coordinamento cittadino" nella Roma contemporanea. *Antropologia*, IV (3): 179-194.
- Novicka, M. Vertovec, S. 2013. Introduction. Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. *European Journal of Cultural Studies*, 17 (4): 341-356.
- Piasere, L. 1999. *Un mondo di mondi. Antropologie delle culture rom.* Napoli. L' Ancora del Mediterraneo.
- Pink, S. Horst, H. A. Postill, J., Hjorth, L., Lewis, L. Tacchi, J. 2016. *Digital Ethnography. Principles and Practice.* Los Angeles. Sage.
- Pitzalis S. Pozzi G. Rimoldi L. 2017. Etnografie dell'abitare contemporaneo: un'introduzione. *Antropologia*, IV (3): 7-18.
- Reed-Dahaney, D. E. 1997. *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social.* Oxford. Berg.
- Remotti, F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza.* Roma-Bari. Laterza.
- Riccio, B. (a cura di) 2019a. *Mobilità. Incursioni etnografiche.* Milano. Mondadori.
- Riccio, B. 2019b. «Infrastrutture umane di mobilità e accoglienza», in *Europa come rifugio? La condizione di rifugiato tra diritto e società.* Ferrari D., Mugnaini F. (a cura di). Siena. Betti Editrice: 23-32.
- Sassen, S. 2001. *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton. Princeton University Press.
- Semi, G. 2015. *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?* Bologna. Il Mulino.
- Signorelli, A. 2006. *Migrazioni. Incontri etnografici.* Palermo. Sellerio.
- Simone, A. M. 2015. The Urban Poor and Their Ambivalent Exceptionalities Some Notes from Jakarta. *Current Anthropology*, 56 (S 11): 15-23.
- Vereni, P. 2015. Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma. *ANUAC*, 4 (2): 130-156.
- Venables, E., Pellicchia, U. 2017. Introducing Engaging Anthropology in an Ebola Outbreak. Case Studies from West Africa. *Anthropology in Action* 24 (2): 1-8.
- Vertovec, S., Wessendorf, S. 2009. Assessing the backlash against multiculturalism in Europe. MMG Working Paper 09 – 04.
- Weise, A., Velayutham, S. 2013. Conviviality in everyday multiculturalism: Some brief comparisons between Singapore and Sydney. *European Journal of Cultural Studies*, 17 (4): 1-25.

L'antropologia in condominio

Pratiche di convivialità attorno a un cortile di Porta Palazzo a Torino

Francesco Vietti,
Università di Milano Bicocca
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5603-3392>

Abstract. The article moves from an auto-ethnographic approach to reflect on spaces and practices of conviviality in a tenement house located in Porta Palazzo, a neighbourhood of Turin characterized by longstanding immigration and cultural diversity. The “biography” of the building mirrors the story of the surrounding area: in the last century, it experienced multiple forms of mobility, hosting internal immigrants from southern Italy, then international immigrants from all over the world and finally a growing number of tourists attracted by its cosmopolitan atmosphere. Today the flats are therefore inhabited by a remarkably diverse population, among whom everyday conflicts, strategic alliances, exchanges and misunderstandings arise about the various dimensions of shared living. Recently, the tenants were engaged by the author in a participative project to collect stories and memories of the house which resulted in the decision to carry out a series of convivial activities in the large courtyard of the building. Analysing the process of (re)generation of social relations observed in this specific context, the article argues that anthropologists should consider the apartment buildings to be a field where they can apply their knowledge to realize initiatives that support inclusion, interaction and solidarity among residents. This is a challenge made even more urgent by the recent lockdown resulting from the Covid-19 epidemic.

Keywords. Conviviality; house; mobility; Turin; applied anthropology.

Corso Giulio Cesare 6, Torino, giugno 2019

Il cortile pian piano va riempiendosi. C'è chi arriva da fuori, entrando dal portone del palazzo da solo o in piccoli gruppi. Chi scende dagli appartamenti del condominio, portando con sé la sedia della cucina per sistemarsi più comodamente. C'è anche chi non scende, ma si affaccia dal ballatoio per vedere quel che sta succedendo. Sono le 16, l'orario che abbiamo indicato sui volantini per l'inizio della prima “Festa di Corso Giulio Cesare 6”. Le persone prendono posto, i bambini sono seduti sui grandi tappeti che la Moschea della Pace ha messo a disposizione: normalmente il venerdì, e nel mese

di Ramadan, su quei tappeti si inginocchiano i fedeli musulmani che vengono in questo stesso cortile a pregare. Oggi tocca invece ai più piccoli, musulmani e non, utilizzarli per assistere allo spettacolo del “Circo Famiglia Show”. Anche loro sono abitanti della casa: due adulti e quattro giovani, tre figli maschi e una figlia femmina, tutti artisti di strada, una famiglia circense che sembra uscita direttamente dal romanzo “César Cascabel” di Jules Verne. Acrobazie, numeri di trasformismo, giocoleria, equilibrismo e sketch comici strappano risate e applausi al centinaio di persone che affolla il cortile. Terminata l’esibizione, è il momento della caccia al tesoro: si dividono le squadre, si distribuiscono gli indizi... e si parte. Domande e indovinelli riguardano la storia dell’edificio e per risolverli occorre parlare con i negozianti della panetteria marocchina e della macelleria *halal* che si trovano accanto all’ingresso, o intervistare alcuni dei condòmini che vi abitano da decenni e che conservano memoria di com’era il palazzo e di come si vivesse qui negli anni Sessanta del secolo scorso, all’epoca della grande migrazione dal Meridione d’Italia. Alla fine, un premio per tutti: una bella merenda a base di pasticcini di pasta di mandorle e sciroppo di rose e fiori d’arancia offerta direttamente all’interno della sala di preghiera islamica. Alcuni degli abitanti del condominio si tolgono le scarpe e ci entrano per la prima volta, con curiosità. Il signor Antonio¹, pugliese, sessantacinque anni, mi avvicina e mi dice: «Era veramente da tanti anni che non c’era tutta questa gente in cortile... sembra quando facevano le feste di compleanno tutti insieme, quand’ero piccolo. Allora c’erano anche le panchine, qui sotto, per sedersi. Dovremmo farle più spesso cose del genere, per far rivivere un po’ la casa».



¹ In tutto l’articolo i nomi e alcuni dettagli anagrafici degli interlocutori della mia ricerca sono stati modificati a tutela del loro diritto alla riservatezza. Colgo qui l’occasione per ringraziare i condòmini di corso Giulio Cesare 6 e l’Amministrazione del condominio per la collaborazione alla raccolta di storie e alla realizzazione delle iniziative su cui si basa la riflessione che propongo in questo contributo.

Figura 1. Un momento della festa nel cortile del condominio (Foto di Francesco Vietti)

Introduzione

Il bozzetto (auto)etnografico con cui ho iniziato questo contributo rappresenta quello che all'epoca ritenevo l'esito finale di un percorso partecipativo che nel corso del 2019 ho intrapreso con i condòmini del palazzo dove risiedo. Se la storia fosse finita in quel sabato di giugno probabilmente sarebbe stato opportuno archivarla nel cassetto dei bei ricordi e non farne l'oggetto di un articolo di antropologia pubblica. In effetti, ciò che motiva la decisione di scriverne in questa sede è quanto è successo nei mesi seguenti, che mi ha permesso di rileggere l'esperienza vissuta sotto una nuova luce: quella di una pratica d'intervento che può essere trasferita e replicata in altri contesti (altre case, altre città) suggerendo una possibile, nuova collaborazione tra antropologi e i vari soggetti che ruotano attorno alla realtà sociale del condominio (residenti, amministratori e, in alcuni casi, custodi e portieri). Una collaborazione che, forse, può assumere una particolare rilevanza anche in relazione alle diverse forme di socialità e convivenza innescate dall'inedito periodo di *lockdown* dovuto all'epidemia di coronavirus.

La mia riflessione intende contribuire al dibattito analitico e applicativo che negli ultimi anni l'antropologia ha sviluppato attorno al tema della convivialità. Accanto ad altri concetti in qualche modo interconnessi, come "super-diversità", "cosmopolitismo", "multiculturalismo quotidiano" e "razzismo quotidiano", la convivialità si è affermata come uno dei paradigmi interpretativi per esplorare le dinamiche socioculturali legate alle migrazioni nell'ambito urbano (Wise, Noble 2016: 427). Gli autori che hanno provato ad esplorare etnograficamente le potenzialità e le ambivalenze di questa categoria, hanno messo in luce come il riferimento alla convivialità non debba essere inteso come una semplicista celebrazione della "gioia per le differenze", ma come un invito ad approfondire la nostra conoscenza delle pratiche concrete, degli sforzi, delle negoziazioni, dei conflitti che attraversano il tentativo di vivere insieme cercando di capirsi attraverso le differenze (Hemer *et al.* 2020).

"Stare con" è un processo, sempre situato in uno specifico spazio e tempo, che richiede un lavoro di costruzione di connessioni, relazioni e significati. Il medesimo approccio processuale va necessariamente applicato anche quando guardiamo alla "comunità" che si crea attraverso le pratiche di convivialità. Una comunità che possiamo appunto definire "di pratica", priva di confini definiti e stabili (determinati da differenze etniche o d'altro tipo), ma piuttosto prodotta e riprodotta attraverso continue attività di interazione, coabitazione, condivisione (Neal *et al.* 2019).

Nei prossimi paragrafi proverò ad analizzare da questa prospettiva la peculiare comunità che in una casa di ringhiera di Torino si è costruita, con tutta la sua instabilità e incertezza, attorno allo spazio di convivialità del grande cortile condominiale e delle storie e attività che qui si sono intrecciate.

Un antropologo in cortile

Corso Giulio Cesare 6 è un condominio che si trova nel quartiere torinese di Porta Palazzo. Si tratta di un grande edificio ottocentesco, suddiviso in quattro scale, che ospita oggi circa cento nuclei familiari. Vivo in questo edificio da una dozzina d'anni, insieme alla mia compagna e alle nostre figlie, e volendo seguire l'invito di Schlichtman e Patch (2014) a guardarsi allo specchio e non disgiungere la propria vita dal proprio oggetto di studio, inizierò col riconoscere che la nostra famiglia appartiene senz'altro al gruppo dei "pionieri" della gentrificazione in atto in quest'area della città. Le ragioni che ci hanno spinto a scegliere di abitare qui corrispondono perfettamente all'elenco dei "fattori di spinta" che i due sociologi urbani includono nel loro "strumento diagnostico" per individuare i "gentrificatori" (Schlichtman, Patch 2014: 1493): il basso costo degli alloggi, l'apprezzamento estetico dell'atmosfera del quartiere e la fascinazione per la sua storia, l'interesse per la socialità e l'interazione con persone di provenienze e classi sociali differenti, la flessibilità nell'accettare i disagi e gli inconvenienti legati alla zona (microcriminalità, sporcizia). È da questo specifico posizionamento, dunque, che nel corso dell'ultimo decennio ho potuto osservare le tensioni e i profondi cambiamenti che hanno attraversato il territorio di Porta Palazzo. Il quartiere, e in particolare le dimensioni culturali, politiche ed economiche che ruotano attorno al suo grande mercato all'aperto, sono state oggetto di innumerevoli ricerche socio-antropologiche, che hanno inteso esplorare anche dal punto di vista etnografico i vari aspetti del "multiculturalismo quotidiano" che lo anima (Semi 2004, Black 2012). Per mutuare la fortunata espressione coniata da James Clifford (2008), la storia di Porta Palazzo appare quella di un luogo "stanziato nella mobilità". Fin dalla sua edificazione, nella seconda metà del XIX secolo, il quartiere è stato meta di flussi di persone e merci che ne hanno costituito il peculiare immaginario di area di confine. Porta della città, zona centrale eppure già periferica, simbolo dell'identità torinese ma al tempo stesso spazio altro, alieno, straniero. Località costruita nella e dalla mobilità: prima quella dei contadini e dei commercianti che venivano dalle campagne per vendere e comprare i propri prodotti nel grande mercato, poi quella degli immigrati del sud d'Italia che qui si trasferirono nei decenni del boom economico del secondo dopoguerra, seguita da quella dei migranti provenienti da ogni parte d'Europa e del mondo che qui sono approdati per vivere e lavorare negli ultimi trent'anni. Per giungere infine alla recente turisticizzazione del quartiere, segnata dall'arrivo di un numero crescente di visitatori e studenti attirati dalla sua peculiare atmosfera esotica, ad un tempo familiare ed estranea².

Non mi soffermo oltre sul contesto territoriale poiché il mio intento è di darne una lettura originale attraverso le vicende del condominio di corso Giulio Cesare 6. L'origine del progetto partecipativo che intendo illustrare è stata infatti proprio la considerazione della particolare interconnessione tra la storia dello spazio esterno, pubblico di Porta Palazzo e quella dello spazio interno, privato dell'edificio in cui abito. Una relazione stretta, di cui mi accorsi il giorno stesso in cui mi trasferii nella nuova casa, parlando con il titolare dell'agenzia immobiliare italo-cinese da cui avevo comprato l'appartamento. Nel consegnarmi le chiavi del portone del palazzo, mi fu detto che non si trattava in effetti di chiavi particolarmente utili: «La porta, tanto, è sempre aperta». Il condominio in effetti si

² Per una riflessione critica sulla turisticizzazione dei quartieri d'immigrazione, a partire da Porta Palazzo, si veda la discussione sviluppata sulle pagine di *Antropologia Pubblica* a partire dall'analisi del progetto "Migrantour" (Vietti 2018), e in particolare i contributi di Mellino e Vietti (2019), Pozzi e Ceschi (2019), Lo Re (2020) e Falconieri (2020).

apre alla città a qualunque ora del giorno e della notte, e la città entra dentro il condominio, come una sua estensione. Quella che nella maggior parte dei palazzi si presenta come una porta chiusa, che delimita e separa due spazi di diversa qualità, nel caso di corso Giulio Cesare 6 è una soglia sempre attraversabile, accessibile.

Questa caratteristica del condominio ha delle sue ragioni, come cercherò di spiegare più avanti, e naturalmente ha delle conseguenze. In ogni caso, proprio la *porosità* del suo cortile rispetto alla città è al tempo stesso il punto di partenza e il punto di arrivo dell'iniziativa che ho realizzato insieme ai condòmini tra il 2018 e il 2019.

La situazione che mi ha stimolato a proporre ai miei vicini di casa di fare qualcosa insieme per il palazzo è stata un'esperienza comune a tutti coloro i quali vivono in un condominio: l'assemblea. Non mi sono mai proposto di utilizzare le numerose assemblee condominiali cui ho preso parte in questi anni come un oggetto di un'indagine etnografica. Vi ho partecipato come residente, arrabbiandomi, votando, cercando di far valere i miei diritti, esasperandomi, imparando a districarmi tra spese ordinarie e straordinarie, morosità e quant'altro. Come tutti. Non ho però mai potuto, né voluto, evitare anche di osservare come antropologo quanto avveniva in quelle assemblee. Come sa chiunque abbia partecipato a un'assemblea di condominio, la maggior parte delle questioni di cui si discute in tali circostanze riguardano la convivenza. Cosa rende difficile vivere insieme, cosa si deve fare per vivere meglio insieme. Certamente si parla molto, moltissimo di soldi. Quanto versare per le quote dell'acqua, l'ascensore, la pulizia delle scale. Si viene contati e si conta in base ai millesimi, ma in definitiva si tratta di un gruppo di persone che deve trovare il modo di vivere insieme. C'è un amministratore che officia il rito, ci sono punizioni da stabilire per chi non rispetta le regole, alleanze, conflitti, negoziazioni, tradimenti, un equilibrio di forze più o meno consolidato che viene messo in discussione quando nuovi attori entrano in campo. Il che rende in effetti le assemblee di condominio un contesto di estremo interesse etnografico per un'analisi antropologica.

Tuttavia, come detto, non era e non è questo il mio intento. Qui mi preme solo ricordare come, dopo aver partecipato a numerose e affollate assemblee del mio condominio, un paio di anni fa notai come uno dei problemi ricorrenti fosse la difficoltà di comunicazione tra le diverse popolazioni che abitano il palazzo. Come è stato illustrato da studi comparativi ben più ampi del mio (Pastore, Ponzo 2012), nei quartieri d'immigrazione i gruppi si definiscono in base all'intersezione tra diverse categorie distintive. Dunque, non tanto e non solo secondo i confini dell'etnicità, come emerge solitamente nel dibattito pubblico, ma anche seguendo altre faglie di rottura: tra queste, l'età e l'anzianità di residenza. Nelle assemblee condominiali di corso Giulio Cesare 6, gli esiti della combinazione tra queste diverse variabili si concretizzano di volta in volta nei posizionamenti individuali e collettivi rispetto ai temi di discussione. Qualora la questione da affrontare sia il diritto della Moschea della Pace di utilizzare il cortile per la preghiera, la divisione tra residenti italiani e marocchini può mostrarsi rilevante. Ma in molti altri casi, il confronto avviene tra gruppi identificati da un altro fattore: l'abitare nel condominio "da prima" oppure "dopo" il Piano di Recupero Obbligatorio.

La "grande ristrutturazione", come viene spesso evocata dagli abitanti del palazzo, è stata voluta dalla Città di Torino con una progettazione avviata nel 2001 e implementata nell'arco del decennio successivo attraverso il Comitato The Gate. Un intervento particolarmente complesso, su cui tornerò più avanti, e che va inquadrato nel più ampio contesto dell'opera di "rigenerazione urbana" del quartiere di Porta Palazzo realizzata

dal Comune a partire dai primi anni Duemila e tuttora in atto. Nel microcosmo di corso Giulio Cesare 6, la lotta contro il “degrado abitativo” ha comportato la sostituzione di una significativa quota di residenti e ha sancito il consolidarsi di due identità contrapposte: quella dei “vecchi” residenti, ossia coloro i quali hanno vissuto la durezza della condizione abitativa precedente la ristrutturazione e ne hanno sostenuto i costi, e i “nuovi” residenti, che sono arrivati più recentemente, beneficiando delle nuove condizioni dello stabile.

Nel corso degli anni, durante le assemblee condominiali ho assistito a numerose circostanze in cui le difficoltà di traduzione di desideri, necessità, paure, aspettative tra i “vecchi” e i “nuovi” si sono rivelate insormontabili. Sono così giunto alla conclusione che il mio compito di “antropologo residente” del condominio potesse consistere proprio nell’applicare la consueta vocazione alla traduzione culturale della nostra disciplina alla casa dove avevo scelto di abitare e dove, tra l’altro, mi trovavo particolarmente a mio agio. Facendo riferimento alla categoria analitica proposta da Wise (2009), potrei dunque dire di essermi proposto ai miei condòmini nella veste *transversal enabler*, un «facilitatore di trasversalità», intendendo con questo concetto la pratica di relazioni di conoscenza e scambio significativo attraverso le differenze (Wise 2009: 23).

La mia iniziativa prese dunque avvio nell’autunno del 2018. Composi un semplice volantino in cui proponevo a tutti i condòmini di realizzare una raccolta di storie di corso Giulio Cesare 6, condividendo ricordi, fotografie, narrazioni relative alla vita nel palazzo. Ottenuta l’autorizzazione dall’amministratore del condominio, il volantino fu imbucato nelle cassette della posta di tutti i residenti e affisso in cortile. Nelle mie intenzioni le testimonianze sarebbero state raccolte dal sottoscritto nell’arco dei mesi seguenti, a titolo gratuito, e restituite nel corso di una serata di presentazione da tenersi nella primavera seguente. Avevo inoltre previsto di poter riunire i materiali raccolti in un libretto da distribuire a tutti i residenti e da affidare all’amministratore del condominio affinché anche in futuro provvedesse a darne una copia ai nuovi arrivati nel palazzo. Infine, proponevo di stampare una selezione delle storie e delle immagini su un pannello da esporre in modo permanente nel cortile condominiale. Il mio obiettivo era evidentemente innescare un processo di costruzione di una memoria il più possibile condivisa della storia della casa, considerandola la base per aprire un canale di comunicazione e collaborazione tra le diverse generazioni e i diversi gruppi di residenti³.

Le prime settimane dopo la diffusione del volantino mi portarono una novità che non avevo previsto: oltre a ricevere la disponibilità di alcuni condòmini a raccontarmi ciò che sapevano e ricordavano del palazzo, fui contattato da diversi altri che si offrivano di aiutarmi, candidandosi come intervistatori dei propri vicini di casa. Accolsi dunque con molto piacere la loro collaborazione, potendo in questo modo aumentare il numero di persone coinvolte nell’iniziativa e ricavando del tempo per poter arricchire le testimonianze dei residenti con una ricerca presso l’Archivio Storico della Città di Torino volta a ricostruire le fasi più antiche della storia del palazzo. La raccolta delle “Storie di corso Giulio Cesare 6” proseguì per tutta la primavera del 2019: nel paragrafo seguente darò brevemente conto dell’esito di tale lavoro.

³ L’idea di una raccolta di storie tra gli abitanti di un condominio in sé non è di certo inedita. Vorrei anzi qui ringraziare l’amica e collega antropologa Lucia Portis che, ormai molti anni fa, mi raccontò di un intervento di comunità da lei condotto a Torino attraverso il metodo autobiografico che diede come esito la pubblicazione “Storie dell’abitare. Gli abitanti di via Parenzo si raccontano” (Portis, Ronconi 2006).

Biografia di una casa di ringhiera

La casa è stata per lungo tempo lo sfondo di molte ricerche antropologiche, emergendo raramente come oggetto di analisi in sé. Nonostante la sua centralità nella vita delle persone, la sua posizione nel panorama delle scienze sociali è rimasta periferica (Samanani, Lenhard 2019). Alcuni autori hanno tuttavia mostrato quanto proficuo possa essere un approccio attento a “pensare attraverso le case” le diverse dimensioni della vita sociale in cui si intrecciano le vicende biografiche individuali, le dinamiche delle relazioni familiari e il più ampio contesto economico e politico a livello locale e generale. Nell’acuta riflessione di Janet Carsten (2018), un’antropologia della casa così intesa deve muovere da tre assunti:

The first is the temporal flow of houses. This may be a material continuity, but also suffers breaches and discontinuities, and it also has immaterial aspects. (...) The importance of memory to what houses are – and particularly the memories of houses occupied in childhood. (...) The third point is the idea that houses could be analysed as ‘biographical objects’ (...) in the sense that houses have biographies that are inextricably entwined with those of their inhabitants (Carsten 2018: 107).

Adottando un approccio simile a quello descritto da Carsten, vorrei qui analizzare il condominio di corso Giulio Cesare 6 intendendolo come un “oggetto (auto)biografico”, provandone a ricostruire il “flusso temporale” fatto di continuità e rotture dal punto di vista materiale e immateriale attraverso le tracce che esse hanno lasciato nella memoria dei residenti, incluso il sottoscritto. Le “Storie” raccolte insieme ai miei condòmini possono in questa prospettiva essere lette come testimonianze che mettono in luce la reciprocità e mutualità della relazione tra la biografia dell’edificio e quelle dei suoi abitanti (Martínez 2018: 124)⁴.

La storia di mobilità in cui è situato il condominio, al pari del quartiere che lo circonda, può in qualche modo far accostare questo palazzo ad altri edifici che sono apparsi ai ricercatori che li hanno osservati dal punto di vista etnografico come dei veri e propri “hub della globalizzazione dal basso”: snodi di flussi globali di persone, beni, idee, denaro capaci di connettere diversi luoghi del pianeta. Penso, a livello internazionale, al grattacielo Chungking Mansions di Hong Kong, studiato dall’antropologo Gordon Mathews (2011) ed efficacemente definito “*a ghetto at the center of the world*”, luogo di marginalità ed esclusione eppure al tempo stesso centro di una fitta rete di mobilità globale incarnata dalle migliaia di migranti, businessman, imprenditori, turisti, rifugiati che vi abitano e lavorano ogni giorno tessendo legami transnazionali tra l’edificio e altri luoghi sparsi nel pianeta, da Calcutta a Lagos, da Kampala a Dar es Salaam, Nairobi, Kathmandu o Bangkok. Oppure, in chiave storica, alla *tenement house* posta al numero 97 di Orchard street a New York, che dopo aver ospitato generazioni di immigrati tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, è stata oggi trasformata in

⁴ Negli anni precedenti il “ritorno a casa” cui è dedicato il presente articolo, mi sono occupato dell’interconnessione tra le vite dei migranti e le loro case in due contesti post-socialisti comparabili con quello dell’Estonia post-sovietica studiata da Martínez. In particolare, vorrei qui rimandare all’analisi delle “ristrutturazioni in stile europeo” delle famiglie e delle case delle donne moldave impegnate nel lavoro di cura (Vietti 2012a) e alla riflessione sull’edificazione e distruzione delle vite e delle abitazioni “informali” dei migranti transfrontalieri nell’Albania meridionale (Vietti 2012b).

un museo dell'immigrazione nel Lower East Side di Manhattan (Dolkart 2006). Su scala italiana, vi è poi il significativo esempio dell'Hotel House di Porto Recanati, ex albergo progettato negli anni Sessanta del secolo scorso per i vacanzieri italiani e divenuto in seguito, come ha ben illustrato il sociologo Adriano Cancellieri (2013), "condominio multietnico" dove persone provenienti da quaranta diversi paesi del mondo vivono ed esperiscono quotidianamente la differenza lottando contro i processi di ghettizzazione e stigmatizzazione di cui sono vittime.

Se è vero, per evocare ancora una volta James Clifford (2008), che l'hotel è il più emblematico cronotopo della modernità, non stupirà che anche le vicende di corso Giulio Cesare 6 inizino nel segno di un albergo. Questa fu infatti l'originale destinazione d'uso di un'ala dell'edificio di tre piani (in seguito rialzato con l'aggiunta di un quarto) fatto costruire nel 1836 da Giuseppe Artusio e Andrea Crida. Il palazzo fu il primo ad essere edificato, insieme al "gemello" che si trova dirimpetto, seguendo l'originale progetto urbanistico dell'ingegner Carlo Mosca, artefice della sistemazione, avviata nel decennio precedente, di tutta l'area di collegamento tra il centro cittadino e il fiume Dora⁵. A quell'epoca, e per diversi decenni come si evince da una mappa datata 1879, il palazzo rappresentò di fatto la porta d'ingresso della città per coloro i quali provenivano da nord, ossia dalla direzione di Milano. Attorno al palazzo si aprivano i campi e gli orti che si estendevano fino al fiume e che davano il nome alla via sterrata che delimitava l'isolato dell'edificio (Balocco 2014).

La presenza, appena dopo la prima schiera di edifici, del mercato di Porta Palazzo, il più grande della città, stabilito a partire dal 1835 in piazza Emanuele Filiberto (oggi piazza della Repubblica), spiega la ragione per la quale la maggior parte degli edifici della zona ospitassero alberghi e locande destinate ai commercianti e ai clienti del mercato. All'imbocco di corso Ponte Mosca (oggi corso Giulio Cesare), si trovavano, tra gli altri, l'Albergo Ristorante San Giors (tuttora esistente), l'Albergo Italia (nell'edificio sul lato opposto del corso) e appunto l'Albergo Berretta, ospitato dal palazzo che oggi è il condominio di corso Giulio Cesare 6 e che all'epoca presentava due ingressi separati, il civico 4 e il civico 6 di corso Ponte Mosca. La vocazione del palazzo nel dare riposo e ristoro alle persone che arrivavano in città sarebbe durata per molti decenni: il Berretta sarebbe infatti diventato a partire dal 1920 l'Albergo-Ristorante Ala e infine, dal 1950 al 1975, l'Albergo Gran Colombo, in cui alcuni dei condòmini che ancora oggi vivono nel palazzo lavorarono in gioventù (il signor Giuseppe come custode notturno e la signora Lucia come cuoca).

Durante gli anni della Seconda guerra mondiale, la struttura del palazzo registrò un cambiamento connesso ad un'altra dimensione di mobilità urbana che riguardò il quartiere, in modo particolarmente drammatico: Porta Palazzo subì infatti gravi danni a causa dei bombardamenti che nel luglio del 1943 devastarono l'area. Bombe dirompenti sganciate dalle forze Alleate distrussero la vicina Chiesa di San Gioacchino, la prospiciente stazione ferroviaria Torino-Ciriè-Lanzo e numerosi altri stabili a pochi metri dall'edificio. Spezzoni incendiari colpirono anche la facciata di corso Giulio Cesare 6: come ricordano alcuni dei condòmini, nei buchi lasciati dalle schegge per molti anni dopo la guerra nidificarono le rondini. Una buona parte del tetto andò distrutta, ma il fatto che

⁵ Le informazioni riportate qui e in seguito a proposito dei primi decenni di vita del palazzo sono tratte da una serie di documenti conservati presso l'Archivio Storico della Città di Torino, e in particolare dai Progetti Edilizi catalogati con i seguenti numeri di pratica: PE1836_0037, PE1891_0022, PE1893_0104, PE1895_0032.

l'edificio non fosse stato gravemente danneggiato lo rese un rifugio per gli abitanti del quartiere che avevano invece perso le loro abitazioni. Fu in questo contesto che l'androne dell'ingresso del civico 4 fu trasformato in infermeria della Croce Rossa e poi in un locale per dare ricovero ad alcune famiglie sfollate a causa dei bombardamenti (ATC 2004). Tale ingresso non è mai più stato ripristinato, e lo spazio che ne è stato ricavato ospita oggi una gastronomia gestita da una famiglia marocchina, molto frequentata per le colazioni e i pasti dagli abitanti del quartiere di origine maghrebina.

Terminato il conflitto, per il palazzo iniziò una nuova fase di cambiamento: nel 1949 diventò infatti un condominio. Il regolamento condominiale fu approvato ufficialmente il 24 maggio di quell'anno e, pur con qualche modifica, è tuttora in vigore. Rileggerne oggi la prima stesura significa immergersi nella vita quotidiana di una casa di ringhiera torinese dell'immediato dopoguerra: per la tranquillità dello stabile è fatto divieto di "battere i tappeti prima delle ore otto" e "dare feste da ballo", nonché "spaccare legna, rompere carbone negli alloggi e sui balconi". L'originaria tabella dei millesimi di proprietà permette di ricostruire l'esistenza delle numerose attività che aprivano le proprie porte al pianterreno dello stabile, affacciandosi sul corso e sul cortile interno: la Portineria, il Caffè Asti, l'Ufficio Postale, la Latteria, la Macelleria e persino il Commissariato di Polizia.

Due delle famiglie piemontesi che si stabilirono nel condominio in quel lontano 1949 sono ancora residenti nello stabile. Stefano, figlio di una delle coppie che arrivò allora, ricorda come i locali commerciali abbiano più volte cambiato uso nel corso degli anni:

All'interno del cortile, dove oggi c'è la moschea, all'inizio degli anni '60 c'era una fabbrica di ombrelli, a fianco il magazzino di un formaggio e poi una tipografia che faceva cartelloni e stampava volantini per il PCI... insomma, era un ritrovo dei comunisti! Ma il negozio più particolare che c'è mai stato qui nel palazzo è stato quello di animali. È rimasto molti anni e occupava metà del cortile con il suo spazio per gli animali esotici, era pieno di pappagalli e tartarughe e a noi bambini del palazzo piaceva moltissimo, puoi immaginare⁶!

Ai primi residenti piemontesi cominciarono ad aggiungersi ben presto nuovi condòmini provenienti da altre regioni italiane, in particolare dal Veneto e dal Meridione. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta Torino attirò centinaia di migliaia di lavoratori da Puglia, Campania, Basilicata, Calabria e Sicilia che, giungendo in città, si stabilivano spesso proprio nel quartiere di Porta Palazzo e delle aree limitrofe. Numerose testimonianze dell'epoca, dalle inchieste giornalistiche della stampa locale alle prime ricerche di tipo etnografico sull'immigrazione a Torino, hanno messo in luce i gravissimi problemi di sovraffollamento e di disagio abitativo che si verificarono in quegli anni a Porta Palazzo e in tutto il centro storico cittadino, in particolare nella zona del cosiddetto Quadrilatero Romano. Impressiona leggere come venissero descritte le condizioni di vita nel quartiere all'inizio degli anni Settanta in un articolo di cronaca sul quotidiano "La Stampa", in cui si denunciava la miseria, la sporcizia e lo stato di abbandono in cui si trovavano le famiglie immigrate e in particolare i loro bambini, costretti a vagare in cortili infestati da topi e insetti e pieni di immondizia (Stampa Sera 1973: 4). I ricordi di quegli anni di chi trascorse l'infanzia in corso Giulio Cesare 6 sono meno drammatici, ma mettono comunque in luce le difficoltà del vivere quotidiano. Non manca tuttavia l'evocazione di una certa nostalgia per le dimensioni legate alla socialità e convivialità tra gli inquilini sperimentate in quell'epoca. Ricorda Antonio:

⁶ Intervista a Stefano raccolta dall'autore a Torino in data 22/02/2019.

Sono arrivato a Torino dalla Puglia, con i miei genitori, nel 1958. Sono stati anni difficili quelli, c'era povertà, si viveva in tanti in una stanza e ci si scaldava con la stufa, ma sono stati anche anni belli, c'era solidarietà, ci si arrangiava e ci si aiutava. Mio padre lavorava per quella che oggi si chiama AMIAT, cioè raccoglieva l'immondizia per le strade, a quel tempo si faceva ancora con i forconi e le ceste. Nel palazzo c'erano tanti di quei bambini, tutti di famiglie meridionali, e io passavo tutto il tempo in cortile a giocare con loro con i trucioli che prendevamo dal falegname che lavorava al pian terreno. Quando diventai un po' più grande, ma ero sempre un ragazzino eh, cominciai anche a fare dei lavoretti, tipo che sbucciavo le patate nelle cucine del Gran Colombo o davo una mano al Bar che c'era all'angolo del palazzo⁷.

Risale a questo periodo anche il consolidarsi di una certa "mitologia del malaffare" legato alle attività più o meno illecite che ruotavano attorno al palazzo o si svolgevano direttamente al suo interno. Parlo di "mito" poiché, in assenza di precise fonti storiche, si tratta di rappresentazioni trasmesse tra diverse generazioni di inquilini tramite racconti più o meno fantasiosi, leggende, storielle che alcuni dei residenti assicurano essere veritiere, e altri rifiutano come del tutto inverosimili. Uno dei capitoli più ricorrenti di questo "lato oscuro" della storia del palazzo riguarda il contrabbando delle sigarette. Questa diffusa pratica illegale contraddistinse in effetti per molti anni il quartiere di Porta Palazzo, e la memoria popolare ricorda altri edifici in zona noti per essere "i palazzi dei contrabbandieri". Tuttavia, anche corso Giulio Cesare 6 entra a far parte del mito criminale dell'area soprattutto per le vicende legate al suo Bar, noto per essere appunto un locale di ritrovo dei suddetti contrabbandieri. Le cronache cittadine dell'epoca riportano varie vicende incresciose aventi per teatro il famoso Bar, tra i quali una «che potrebbe essere accaduta nella Chicago degli anni '20. In pieno giorno, il 19 ottobre 1969, davanti al bar di corso Giulio Cesare 6, i catanesi Giuseppe Ferrera, 24 anni e Salvatore Mingiardi, detto "Turi", 32 anni, si affrontarono in un duello alla pistola». Sette colpi esplosi, feriti, ma per fortuna nessun morto (La Stampa 1970: 5).

Un'altra dimensione della memoria divisa del palazzo relativa alla attività illecite di cui sarebbe stato protagonista è quella della prostituzione. Alcuni dei residenti raccontano storie colorite di donne e uomini che "facevano la vita" in alcuni degli appartamenti e delle soffitte del condominio accogliendo qui anche gli immancabili rampolli della famiglia Agnelli, altri parlano di un vero e proprio "bordello" ospitato in uno dei piani dell'edificio. Tuttavia, altri condòmini smentiscono che tutto ciò sia mai avvenuto, e che queste dicerie abbiano purtroppo contribuito a diffondere la "cattiva fama" del palazzo.

È con questa complessa storia alle spalle che corso Giulio Cesare 6 nel corso degli anni '80 e poi in maniera molto maggiore a partire dagli anni '90 del secolo scorso si è affacciato su una nuova fase della storia torinese: l'epoca della migrazione internazionale. Il quartiere di insediamento dei pionieri delle diverse collettività immigrate fu il quartiere di Porta Palazzo e il condominio registrò fedelmente sulla sua grande campanelliera la stratificazione di cognomi marocchini, cinesi, nigeriani, senegalesi, egiziani, bengalesi, tunisini, peruviani, albanesi, romeni. L'ampia ricerca condotta e pubblicata dal CICSENE nel 1997 sui rioni di Porta Palazzo certificò l'eccezionalità della situazione tanto nel quartiere, quanto nel condominio:

Negli ultimi cinque anni, la popolazione straniera residente a Porta Palazzo-Borgo Dora appare essersi stabilizzata intorno al 9,8%, ciò che rappresenta la più importante

⁷Intervista ad Antonio raccolta dall'autore a Torino in data 09/04/2019.

concentrazione cittadina (...). L'isolato n° 493 su corso Giulio Cesare è invece probabilmente l'unico in città dove la popolazione straniera è maggioritaria (51,9%) (CICSENE 1997: 31).

L'isolato in questione è costituito in buona parte proprio dal condominio di corso Giulio Cesare 6 ed è facilmente riconoscibile su tutte le mappe che corredano la ricerca del CICSENE poiché invariabilmente colorato in modo diverso da quelli circostanti: in particolare, l'isolato n° 493 deteneva al 31 dicembre 1995 un altro record molto significativo, essendo il più sovraffollato della città (con una densità pari a 1.026 abitanti per ettaro, rispetto ai 250 abitanti per ettaro dell'area di Porta Palazzo e a una media cittadina ancora più bassa).

Evidentemente l'alta densità abitativa e l'elevata incidenza di residenti stranieri erano due fenomeni correlati: gli abitanti del palazzo ricordano infatti come in quel periodo il condominio fungesse da ricovero per moltissimi immigrati appena giunti in città, quasi esclusivamente giovani uomini, che si trovavano a convivere in condizioni estremamente precarie con un gran numero di connazionali. Come denuncia Fabrizio, un inquilino che vive nel palazzo da una trentina d'anni e che è da sempre molto attivo nei movimenti antrifratto che animano il quartiere, soprattutto nel caso delle soffitte, piccole e in condizioni deteriorate, si verificarono casi di grave sfruttamento da parte dei proprietari degli appartamenti, che per lucro non esitarono ad affittare i pochi metri quadri a disposizione ad un numero eccessivo di persone.

Pur in mezzo a tali difficoltà, durante gli anni Novanta il condominio si affermò come un punto di riferimento per i nuovi abitanti del quartiere, in particolare per i fedeli musulmani che presero a identificare il palazzo con la presenza della sala di preghiera islamica che qui si stabilì nel 1995. Nelle parole di Hassan, oggi responsabile dell'Associazione Afa che gestisce gli spazi e le attività della Moschea della Pace:

Aprimo qui la sala di preghiera sicuramente perché l'affitto degli spazi era più basso che altrove, ma soprattutto perché qui era il centro della nostra comunità e sapevamo che qui vivevano tanti nostri fratelli in difficoltà, che avevano bisogno del sostegno della moschea. Ogni settimana centinaia di persone vengono qui per pregare, ma anche per chiedere informazioni e aiuto, oggi come venticinque anni fa. Abbiamo sempre organizzato moltissime attività, come la scuola di italiano per le donne o la scuola di arabo per i bambini della seconda generazione. Collaboriamo con le scuole del quartiere, con l'Università e da tanti anni apriamo con piacere le nostre porte anche agli amici italiani per iniziative di scambio e di conoscenza, come per la giornata delle Moschee Aperte⁸.

La Moschea della Pace è una delle più grandi e frequentate sale di preghiera della città e tra gli anni Novanta e Duemila è stata il crocevia di storie e personaggi che hanno segnato la complessa relazione tra le comunità musulmane e l'opinione pubblica italiana. Le retoriche della cronaca locale e nazionale ne hanno fatto l'arena del presunto scontro tra islam "radicale", rappresentato dall'autoproclamato "imam di Porta Palazzo" Bouriqui Bouchta, che finì per essere espulso dall'Italia nel 2006 con l'accusa di terrorismo, e islam "moderato", incarnato da Abdulaziz Khounati, l'imam partito da corso Giulio Cesare 6 per fondare nel 2007 l'Unione Musulmani d'Italia, federando una cinquantina di centri di preghiera in tutto il paese. Per gli abitanti del palazzo, la presenza della moschea ha però da sempre voluto dire soprattutto un particolare rapporto con gli spazi del cortile e del quartiere. Per garantire l'accesso al luogo di culto il portone d'ingresso al condominio rimane infatti sempre aperto e, in ragione della limitatezza degli spazi interni, la preghiera

⁸ Intervista a Hassan raccolta dall'autore a Torino in data 02/03/2019.

del venerdì e durante il mese del Ramadan si tiene nel cortile, che viene per l'occasione ricoperto di tappeti ad accezione di uno corridoio riservato all'accesso alle scale. In tali giornate, la porta della moschea rimane anch'essa aperta e il richiamo alla preghiera e il sermone di chi la officia vengono amplificati con apposite casse che diffondono le parole in lingua araba in tutto il condominio. L'afflusso dei fedeli attira inoltre altre presenze nell'ampio androne del palazzo: venditori di menta e yogurt, venditrici di *msemmen* e pane arabo fatto in casa, donne e bambini rom che chiedono l'elemosina. Subito davanti al portone del palazzo inoltre, durante i mesi estivi, stazionano due o tre furgoni di commercianti marocchini che vendono angurie e altra frutta.

Nel corso degli anni, l'assemblea condominiale ha mantenuto un atteggiamento ambivalente nei confronti della moschea: da un lato, ha più volte deliberato in merito alla necessità di imporre la chiusura del portone in orari diversi da quelli del culto, di prospettare un accesso diretto dalla strada alla sala di preghiera senza l'attraversamento del cortile, di far rimuovere tutti gli elementi esterni (nomi, targhe e quant'altro) che connotino la presenza del luogo di culto; dall'altro lato, ha sempre mostrato una sostanziale consapevolezza relativa alla necessità della sua esistenza, criticando piuttosto le istituzioni cittadine per non aver trovato una soluzione più adeguata per ospitare la sala di preghiera. In diverse assemblee cui ho preso parte, i condòmini che abitavano qui già negli anni Novanta hanno inoltre riconosciuto come la moschea nel corso del tempo abbia giocato un ruolo importante nell'allontanare dal palazzo, o almeno nel limitare, l'annoso problema dello spaccio.

Come indicava la citata ricerca del CICSENE, le vie che circondano il palazzo attorno alla metà degli anni Novanta erano segnate da un diffuso «consumo di droga» il cui spaccio, si scriveva nel 1996, da «circa quattro anni» era «passato dalle mani delle famiglie autoctone a quelle di magrebini» (CICSENE 1997: 51). Se è vero, a distanza di oltre vent'anni, che la «presenza sui marciapiedi di gruppi di uomini stranieri» inseriti «nel giro dello spaccio» (ivi: 52) è riscontrabile tutt'oggi nei dintorni del condominio, all'interno dell'edificio la situazione è decisamente cambiata per l'azione di controllo sociale che, secondo quanto testimoniano gli inquilini, è stata attuata dai responsabili della sala di preghiera.

La più evidente trasformazione nella storia recente del palazzo è in ogni caso da collegarsi alla totale ristrutturazione dello stabile attuata in base al Piano di Recupero Obbligatorio imposto dall'amministrazione comunale nel 2001 e realizzato attraverso un lungo e difficile processo durato oltre un decennio. Nel momento in cui il Piano fu stilato, il sovraffollamento del condominio era leggermente diminuito rispetto a dieci anni prima, ma la sua connotazione di «palazzo di immigrati» si era acuita: la rilevazione del 2003 relativa all'isolato n° 493, che come detto in precedenza è costituito quasi interamente dal condominio di corso Giulio Cesare 6, certificava come la presenza di «cittadini non italiani» si attestasse attorno al 75% dei residenti totali (182 su 244). Secondo i documenti progettuali (ATC 2004), l'intervento sullo stabile era reso necessario dall'avanzato stato di degrado della struttura, tanto da metterne a rischio la stabilità, e dalle numerose segnalazioni in merito a problemi di igiene e sicurezza, quali la mancanza di servizi igienici interni e di impianti di riscaldamento in un significativo numero di appartamenti. La delibera comunale del 23 marzo 2005, stanziò un ammontare di circa 7 milioni di euro con l'obiettivo di realizzare un intervento di «risanamento e ricostruzione» dell'intero isolato n° 493. Tuttavia, gli ingenti costi che furono imputati per vari anni ai condòmini

come “spese eccezionali” innescarono l’allontanamento dei residenti a più basso reddito e l’arrivo di nuovi proprietari interessati alle possibilità di investimento nello stabile “riqualificato”. I lavori proseguirono fino al 2012, accompagnati da un’azione di coordinamento affidata al Comitato The Gate, l’ufficio della Città di Torino responsabile in quegli stessi anni di numerosi altri interventi di “rilancio” dell’area di Porta Palazzo. Alla luce del significato più ampio che la “nuova immagine” del condominio veniva ad assumere nel quadro della rinnovata identità del quartiere e della città, non stupisce che durante il lungo processo di ristrutturazione non siano mancate le occasioni in cui Ilda Curti, Assessore alle Politiche per l’Integrazione, Rigenerazione Urbana e Arredo Urbano nella seconda Giunta del Sindaco Sergio Chiamparino, abbia fatto visita al palazzo e partecipato alle assemblee condominiali. Nel 2006, corso Giulio Cesare 6 fu addirittura visitato dal Presidente della Repubblica allora in carica, Carlo Azeglio Ciampi, in occasione dell’inaugurazione della nuova sede della Fondazione Rosselli⁹, centro di ricerca che in quell’anno si trasferì nel condominio negli spazi che un tempo furono dell’Albergo Gran Colombo.

Terminata la ristrutturazione, in effetti, nuove popolazioni residenti, per lo più per periodi di breve e media durata, sono entrati a far parte della vita del condominio. Il trasferimento, nella vicina area di Borgo Dora, della Scuola Holden dello scrittore Alessandro Baricco e la relativa prossimità al nuovo Campus Einaudi dell’Università di Torino hanno reso il palazzo particolarmente appetibile per gli studenti. Giovani che ancora una volta hanno portato nel palazzo storie legate alla mobilità, come racconta Cristina:

Io e il mio ragazzo stiamo facendo tutti e due il dottorato qui a Torino. Io sono originaria di Roma e lui di Palermo. Siamo qui in affitto e il nostro proprietario di casa, Luca, è un medico che ha più o meno la nostra stessa età, che si trova all’estero, a Londra, per un corso di specializzazione. Siamo qui da un anno e ci resteremo ancora per un altro anno, poi lui tornerà qui e noi dovremo trovare un’altra sistemazione. Penso che cercheremo comunque casa qui vicino, perché a me il quartiere piace tanto, e anche il condominio. Non so come dire, mi fa proprio sentire a mio agio, tipo che posso anche scendere giù in panetteria in ciabatte e non devo preoccuparmi, sono rilassata, proprio come fossi a casa mia, anche se in fondo siamo qui solo di passaggio¹⁰.

Negli ultimissimi anni, inoltre, il palazzo è tornato in qualche modo ad assolvere alla sua originaria funzione di ricettività alberghiera, anche se in diversa forma. Diversi inquilini hanno inserito i propri alloggi sul sito di Airbnb, divenendo dunque *host* per il noto portale dedicato agli “affitti brevi”. Tra i vari appartamenti, ve n’è anche uno situato in quella che, un decennio orsono, era una soffitta sovraffollata e che oggi si presenta invece come una “mansarda di *charme*”. I commenti lasciati dai turisti sul sito di Airbnb come recensione del loro soggiorno permettono di avere un quadro abbastanza chiaro delle aspettative e delle impressioni relative alla breve permanenza nel condominio e nel quartiere. La maggior parte scrive di aver apprezzato l’atmosfera “multiculturale” del posto, definendo Porta Palazzo un’area che «vale la pena di visitare» e con «molti locali dove mangiare bene» (Matteo, aprile 2019), un «luogo speciale, davvero unico, un crocevia di sapori e tradizioni di tutto il mondo» (Valentina, marzo 2019). Non manca

⁹ Le contraddizioni del progetto di “riqualificazione” del condominio e del quartiere sono ben rappresentate dal destino di tale Fondazione, che nel 2015 è stata messa in liquidazione lasciando ai condòmini e all’Amministrazione di corso Giulio Cesare 6 la difficile gestione del pagamento delle spese ordinarie e straordinarie legate alla sua ampia sede.

¹⁰ Intervista a Cristina raccolta dall’autore a Torino in data 13/01/2019.

tuttavia chi dimostra di non aver gradito le peculiarità del condominio, lamentando il fatto che «la presenza di una moschea nel cortile fa sì che vi sia un continuo via vai e porte aperte» e il rischio di imbattersi «in qualche tunisino che ti aspetta per prendere l'ascensore» essendo sprovvisto del telecomando per chiamarlo (Agostino, marzo 2019).

Commenti che, pur in chiave aneddotica, colgono in effetti la complessa realtà odierna del condominio. Un palazzo in cui, guardando anche solo al frammento del ballatoio su cui si affaccia l'appartamento dove abito, si susseguono alloggi dove vivono una famiglia calabrese giunta nel palazzo cinquant'anni fa; un gruppo di quattro uomini bengalesi che lavorano come venditori ambulanti di rose (le cui biciclette con cui compiono il giro dei ristoranti della città sono allineate giù in cortile); un'anziana di origine veneta rientrata a Torino dopo quarant'anni di emigrazione in Germania; due donne nigeriane che vendono prodotti estetici sul marciapiede davanti a un minimarket cinese; la famiglia cinese proprietaria del suddetto negozio, specializzato in prodotti asiatici e africani, i cui figli piccoli giocano spesso in cortile a volano e la cui figlia maggiore ha imparato il *wolof* per parlare con i clienti senegalesi; un giovane architetto italiano che si è da poco trasferito nel palazzo insieme alla moglie designer; un'aspirante scrittrice studentessa della Scuola Holden.

Cosa può offrire l'antropologia agli amministratori di condominio?

Il condominio di corso Giulio Cesare 6 si trova dunque oggi ad attraversare una fase molto particolare della sua storia, in cui da un lato certamente si fanno sempre più evidenti gli effetti della gentrificazione e turisticizzazione del quartiere che lo circonda, ma dall'altro resistono voci e dimensioni che contestano i cambiamenti in atto, assumendo in alcuni casi posizioni di critica radicale (come nel caso dei collettivi anarchici attivi in zona), e in altri un atteggiamento più “dialogante” che mira a limitare gli effetti deleteri delle operazioni di trasformazione attuate “dall'alto”¹¹ bilanciandole con micro-operazioni di ricucitura del tessuto sociale del quartiere “dal basso” (come nel caso delle varie associazioni e gruppi formali e informali di residenti che si sono costituiti negli ultimi anni attorno alle idee di partecipazione, buon vicinato e cittadinanza attiva).

La raccolta delle “Storie di corso Giulio Cesare 6” ha assunto simbolicamente la funzione di una “zona di contatto”, capace di generare un'occasione di scambio significativo tra gli inquilini del condominio. La memoria, e in molti casi la nostalgia provata dai “vecchi” abitanti del palazzo a proposito della perduta socialità un tempo praticata nel cortile condominiale e il desiderio, espresso da diversi “nuovi” condòmini, di sentirsi maggiormente parte della vita del palazzo sono state dunque le ragioni che ci hanno portato a immaginare e a costruire insieme, senza fondi e in modo del tutto volontario, la festa del palazzo cui ho accennato nel bozzetto etnografico posto come introduzione di

¹¹ Giovanni Semi, attento osservatore dei processi di gentrificazione a Porta Palazzo fin dai suoi esordi (Semi 2004), in una serie di recenti interventi pubblici ha indicato con chiarezza come le azioni di *place-making* e di branding urbano che nel corso degli ultimi anni hanno trasformato il quartiere abbiano fortemente penalizzato le fasce più deboli di popolazione residente causando l'aumento del costo medio degli affitti, la sostituzione di una parte significativa delle attività commerciali che proponevano cibi e prodotti a prezzi più economici a favore di negozi e ristoranti che si rivolgono a consumatori con maggiori possibilità di spesa, l'eliminazione di possibilità di reddito derivanti da lavori occasionali o informali come la vendita di merce usata nell'area di “libero scambio” del mercato del Balon (Semi 2019).

questo contributo. Un “rituale di trasversalità”, per riprendere il concetto di Wise (2009), il cui significato più generale in termini di opportunità per un’antropologia pubblica e applicata mi si è però palesato, per altro in maniera del tutto fortuita, solo alcune settimane dopo quel bel sabato pomeriggio del giugno 2019.

Alla festa partecipò infatti anche un giornalista di cronaca del quotidiano “La Stampa”, invitato dallo zio, residente nel condominio da diversi anni. Il nipote apprezzò l’iniziativa e ci chiese di poterne scrivere per il giornale, corredando l’articolo con alcune brevi interviste al sottoscritto, ad altri inquilini e ai responsabili della Moschea della Pace. Il pezzo fu pubblicato e alcuni giorni più tardi fui contattato via e-mail da una persona che l’aveva letto e trovato di suo interesse: si trattava del responsabile dell’Associazione della Proprietà Edilizia (APE) di Torino, parte di Confedilizia, il quale mi propose di riflettere su una possibile collaborazione in termini di opera di sensibilizzazione e formazione dei proprietari di casa e degli amministratori sul tema dei “condominii multiculturali”. Vorrei dunque ora soffermarmi su alcuni punti del dialogo che ho potuto così aprire con una realtà ben più ampia e variegata del singolo stabile di corso Giulio Cesare 6.

Innanzitutto, alcuni dati di contesto per inquadrare questo possibile campo di applicazione dei saperi dell’antropologia: in Italia i condomini sono circa 1 milione e 200 mila. Con una media di 30 unità immobiliari per ciascun condominio, sono ben 14 milioni le famiglie italiane che vivono in questa tipologia abitativa, ossia il 60% dell’intera popolazione nazionale. Per quanto riguarda il ruolo dell’amministratore di condominio, occorre invece notare come le competenze e l’inquadramento di tale figura siano profondamente cambiati nel corso degli ultimi anni, soprattutto in seguito al processo di professionalizzazione richiesto dalla riforma del 2012. Se nel periodo pre-riforma in Italia operavano circa 300 mila amministratori, tra i quali però oltre 240 mila amministravano un solo condominio (non trattandosi dunque di persone che svolgevano la mansione per lavoro, ma di inquilini che assolvevano alla funzione di “capo scala” per lo stabile dove risiedevano), dopo l’entrata in vigore della Legge 220/12 questo settore professionale si è riconfigurato in modo decisamente più strutturato. I circa 60 mila amministratori professionisti attivi in Italia, in assenza di un albo professionale, sono riuniti in una ventina di associazioni di categoria che ne garantiscono la qualifica e la formazione. E qui giungo al primo punto che ho avuto modo di discutere con l’APE di Torino. Queste decine di migliaia di amministratori, e attraverso di loro milioni di condòmini, rappresentano una nuova, e incredibilmente vasta, platea cui l’antropologia potrebbe rivolgersi, avviando una collaborazione declinata su più livelli.

Un primo ambito può essere rappresentato dalla formazione. Tutti gli aspiranti amministratori di condominio devono infatti seguire un corso per l’acquisizione della preparazione all’attività professionale organizzato sulla base dei moduli previsti dal regolamento approvato dal Decreto del 13 agosto 2014. Il medesimo Decreto stabilisce altresì l’obbligatorietà di appositi corsi di aggiornamento per gli amministratori già formati. Nel primo caso si tratta di un corso di 80 ore, nel secondo di moduli da 18 ore. Andando a vedere nel dettaglio il Decreto in questione, scopriamo poi che l’Articolo 5, nello stabilire i contenuti dell’attività di formazione e aggiornamento, indica tra le materie di interesse “le tecniche di risoluzione dei conflitti”. Proprio partendo da questo punto, l’antropologia potrebbe assolvere alla sua vocazione pubblica traducendo le proprie conoscenze in strumenti analitici e operativi che mettano gli amministratori di condominio in condizione non solo di gestire eventuali conflitti, ma di immaginare

pratiche che accompagnino e sostengano la convivenza e la socialità tra gli inquilini¹². La crescente attenzione dell'antropologia per il tema della convivialità potrebbe in questa prospettiva offrire a questa categoria professionale l'occasione di affrontare il tema delle differenze culturali non solo in termini di rischio, ma anche di opportunità per lavorare a favore dell'inclusione e della coesione tra tutti i condòmini. Nel caso dell'APE, l'associazione ha sperimentato negli ultimi anni alcune azioni che denotano un interesse in tale direzione: ha provveduto ad esempio a realizzare e mettere a disposizione degli amministratori la traduzione in diverse lingue (albanese, arabo, cinese, francese, inglese, romeno, spagnolo e tedesco) di un modello di regolamento condominiale che ne faciliti la comprensione nei contesti caratterizzati da una forte componente di inquilini non italofoni. Oppure, ha valorizzato tramite un apposito premio il contributo che alcuni custodi di condominio di origine immigrata hanno dato nel risolvere problemi tra inquilini o nel promuovere particolari attività negli stabili dove lavorano. Carlos Fernando Mesa Garzon, portiere colombiano di uno stabile romano, è stato ad esempio premiato nel 2014 per aver organizzato "colazioni condominiali, partite del cuore con pizza serale e la festa dei condòmini: eventi che hanno contribuito a creare un buon clima di convivenza e collaborazione nel condominio".

E qui sia apre un secondo, possibile livello di applicazione dell'antropologia al condominio. Si potrebbe infatti pensare a un concreto lavoro di consulenza professionale configurato, simbolicamente, nella creazione di una "portineria antropologica" che interagisca non tanto con gli amministratori, ma direttamente con i condòmini. In questo caso non si tratterebbe di un'azione formativa, ma di un accompagnamento alla progettazione di iniziative concrete da sviluppare in modo condiviso e partecipato con gli inquilini attraverso l'applicazione di conoscenze e riflessioni di tipo antropologico. In tale prospettiva, non si tratterebbe di fare dei condòmini un luogo di sperimentazione di interventi di "riqualificazione" che vedano coinvolti antropologi, con il concreto rischio di produrre involontariamente ulteriore gentrificazione ed esclusione¹³, ma di avere nei condòmini antropologi che si pongano in una condizione di ascolto e servizio a beneficio della comunità degli inquilini, con l'obiettivo di tradurre in pratiche di convivenza le istanze che emergano da residenti nel tempo ordinario della convivenza quotidiana e in quello straordinario delle assemblee che scandiscono il calendario della vita condominiale. Un ruolo di consulente che potrebbe giungere per incarico degli stessi proprietari di casa, dell'amministrazione del condominio o di realtà associative con l'APE, come emerso dallo scambio di idee che ho avuto negli scorsi mesi.

¹² Vorrei qui sottolineare come, attorno alla formazione e aggiornamento degli amministratori condominiali, ruoti un vasto ventaglio di proposte editoriali (libri, manuali, riviste, ecc.) che potrebbero accogliere contributi e interventi di antropologi interessati a dialogare con il "mondo del condominio". Importante è anche l'ambito della fieristica che, come nel caso della Fiera del Condominio Sostenibile di Verona, organizza workshop e convegni a cui gli antropologi potrebbero intervenire in qualità di relatori.

¹³ A poche decine dal condominio di corso Giulio Cesare 6, nella parallela via La Salle, si trova uno stabile dove, a partire dal 2016, è in corso di realizzazione un progetto di "riqualificazione artistica" di un edificio in cui studenti di antropologia (e sociologia) dell'Università di Torino sono stati coinvolti come facilitatori dell'iniziativa, mediando tra i residenti e gli artisti e insediandosi proprio in quella che un tempo era stata la portineria dell'edificio (per una presentazione del progetto da parte degli ideatori si veda il sito web: <https://viadellafucina16.kaninchenhaus.org>). Una discussione dell'impatto ambivalente del progetto in questione, denominato "Via della Fucina 6", e del significato del condominio-museo nel quadro più ampio degli interventi di "rigenerazione" di Porta Palazzo, si trova nella bella tesi di laurea di Silvia La Torre (2018).

A fronte del comprensibile scetticismo che, posso immaginare, suscita l'idea che qualcuno voglia davvero pagare un antropologo per un lavoro di questo tipo (in fin dei conti, l'iniziativa che ho presentato con riferimento al condominio di corso Giulio Cesare 6 è stata realizzata a titolo volontario e gratuito), posso onestamente rispondere che, al di là dello specifico interesse che mi è stato espresso dall'associazione da cui sono stato contattato, vi sono altri segnali che "là fuori" possa concretamente esistere un campo di lavoro, forse al di là delle aspettative. A tal proposito, vorrei fornire due brevi riferimenti.

Sul versante degli amministratori di condominio, ad esempio, già un paio di anni fa, sulle pagine della rubrica "Il Condominio" del quotidiano economico *Il Sole 24 Ore*, il presidente di ARCO (associazione degli Amministratori e Revisori Contabili Condominiali), scriveva:

Il condominio rappresenta, di fatto, la seconda cellula sociale della nostra società moderna dopo la famiglia. Un mondo in cui si consumano rapporti umani dai risvolti a volte lieti ma, spesso, anche poco edificanti. La conflittualità tende a calare sul piano meramente formale (forse si fanno meno cause semplicemente per ragioni economiche) ma la litigiosità concreta e quotidiana che non finisce nelle aule di giustizia continua a permeare i condomini italiani di astio, rancore e talvolta anche odio. Esistono due fronti di relazione che meritano attenzione e possibili suggerimenti per la soluzione: il primo è quello tra i condòmini e il loro amministratore, il secondo è quello tra gli stessi condòmini. Si tratta di una questione annosa e, evidentemente, di carattere culturale e antropologico (...). Insomma, penso che sia proprio il caso di innescare un processo culturale nuovo che investa i proprietari di una coscienza civile adeguata ai tempi che viviamo (...). Ecco, allora, la necessità di inaugurare una stagione nuova: una nuova alleanza non solo tra la categoria degli amministratori e la rappresentanza della proprietà ma che coinvolga anche le istituzioni come la scuola (Scheda 2017).

Nell'evocazione della dimensione "culturale e antropologica" della questione della convivenza nei condomini e nell'esplicita richiesta di "possibili suggerimenti per la soluzione" dei conflitti rivolta alla scuola e alla sua capacità formativa mi sembra di poter cogliere un invito neppure tanto velato agli antropologi a farsi avanti con proposte concrete di collaborazione. In tal senso, soggetti collettivi come SIAA e ANPIA potrebbero forse proporsi come catalizzatori di idee e iniziative aprendo un canale di comunicazione strutturata e ufficiale con le diverse realtà associative che operano nel settore del condominio in Italia.

L'opinione del presidente di ARCO sopra riportata, che esprime l'esigenza di occuparsi del tema della "convivenza" senza necessariamente fare riferimento al tema delle migrazioni e della diversità culturale, mi offre lo spunto per passare all'altro versante, quello dei proprietari di casa e dei residenti nei condomini. Possiamo immaginare un interesse da parte di questi soggetti nei confronti dell'antropologia e a possibili consulenze o "portinerie" antropologiche? Io ritengo che la recente, o per meglio dire, attuale crisi legata all'epidemia di Covid-19 e al relativo, prolungato *lockdown* ci indichi con tutta chiarezza una risposta affermativa. Nei due mesi di isolamento forzato della primavera del 2020 milioni di cittadini sono stati costretti a rimanere a casa il che, in molti casi, ha significato "rimanere nel condominio" e scoprire, o riscoprire, l'importanza degli spazi comuni degli edifici e dei rapporti di conoscenza e solidarietà con i propri vicini. Per gli adulti, e soprattutto per i bambini, i cortili condominiali sono stati per lungo tempo l'unico spazio all'aperto frequentabile per fare movimento e giocare. Nelle parole di Claudio, residente in un condominio di via Priocca, a Porta Palazzo:

Prima di febbraio, a dire la verità, quasi non ricordavo che il nostro palazzo avesse un cortile, non ci andavo mai, se non per legare la bicicletta. Ma avendo due bambini di 5 e 9 anni, ti assicuro che a marzo e aprile è diventata la parte più importante della nostra casa! Siamo scesi giù tutti i giorni, con il sole o con la pioggia, a prendere una boccata d'aria, a giocare a nascondino e a palla, persino per andare un po' in bicicletta, girando in torno. Spesso i bambini stavano sotto, e noi genitori da sopra ci parlavano da un balcone all'altro. Poi alle 6 della sera c'era sempre chi metteva la musica e i bambini sotto che la ballavano... insomma, anche adesso che si può uscire, i miei figli finisce che mi chiedono di stare in cortile a giocare con gli altri bimbi del condominio¹⁴!

Questa ritrovata centralità degli incontri e degli scambi condominiali, per lo più informale e spontanea, è stata immediatamente colta da quelle associazioni di residenti che cercano di valorizzare proprio le relazioni di buon vicinato e la solidarietà tra residenti in un determinato territorio¹⁵. Per rimanere nell'area di Porta Palazzo e al condominio di corso Giulio Cesare 6, nei mesi scorsi si è organizzato un "Coordinamento per emergenza Covid-19" che ha riunito una ventina di soggetti collettivi nel quartiere tra associazioni, comitati e gruppi di cittadini. Tra questi, un ruolo centrale è stato svolto da "Fuori di Palazzo – Associazione di vicinato" che da molti anni organizza nel quartiere la "Cena dei vicini" e altre iniziative legate alla gestione di "spazi di vicinato", tra cui un orto urbano. A inizio maggio, partendo da quanto sperimentato durante il *lockdown*, Fuori di Palazzo ha lanciato l'iniziativa "Antenne sotto il tetto – Segnali di vicinato" per rendere strutturale la collaborazione tra "reti" di vicini di casa che si sono instaurate all'interno e tra i condomini della zona. Secondo Cecilia, presidente dell'associazione, tra le prime azioni da realizzare:

(...) in vista dell'estate e dell'attuale situazione sarà utile una mappatura dei cortili dove i bambini potrebbero ritrovarsi a socializzare e giocare in piccoli gruppi. Un altro strumento interessante che abbiamo lanciato per stimolare le relazioni è quello delle 'chat di cartone', ossia delle lavagne temporanee da installare negli androni dei palazzi che funzionino come bacheche di condivisione¹⁶.

Ritengo che associazioni di residenti e iniziative di questo genere esprimono, in modo più o meno esplicito, un interesse per gli strumenti, le conoscenze e la riflessività antropologica sui temi dell'abitare, del condividere, del farsi comunità di pratiche e di intenti (Favole *et al.* 2015).

Conclusioni

In questo contributo ho inteso mostrare il processo di costruzione partecipata di una pratica di convivialità in un palazzo situato in un quartiere caratterizzato da una lunga storia di immigrazione e suggerire alcune possibili vie di sviluppo di una più generale applicazione dei saperi dell'antropologia al "mondo del condominio".

¹⁴ Intervista a Claudio raccolta dall'autore a Torino in data 06/06/2020.

¹⁵ Faccio qui riferimento, come del resto in tutto il contributo, a realtà che operano in condomini "ordinari", e non in stabili dove le dimensioni della condivisione e della solidarietà tra inquilini siano il frutto di una specifica progettuali e intenzionalità: non tratto dunque in questa sede le opportunità di intervento dell'antropologia in contesti quali i numerosi *social housing* e "condomini solidali" che negli ultimi anni si sono diffusi in molteplici città italiane ed europee (Gili *et al.* 2017).

¹⁶ Stralcio del messaggio inviato da Cecilia sul gruppo WhatsApp "Residenti resistenti", di cui l'autore è membro, in data 16/05/2020.

Nella mia analisi, il cortile dell'edificio di corso Giulio Cesare 6 è emerso come uno "spazio di trasversalità" (Wise 2009) dove è stato possibile realizzare una pratica di interazione, scambio e apprendimento reciproco. Il contatto, come sottolinea Wise (ivi: 37), offre opportunità in termini di mutua comprensione e di solidarietà, ma presenta anche dei rischi legati al disagio e ai conflitti che possono generarsi dagli incontri mancati o falliti. Per questa ragione occorre che i "facilitatori di trasversalità" si adoperino nel creare "spazi di cura interculturale" ponendo attenzione alle differenze di potere e alle diseguaglianze che continuano a manifestarsi nella convivialità (Wise, Noble 2016).

Riflettendo criticamente sulla mia esperienza autobiografica, questo mi sembra il ruolo che gli antropologi potrebbero giocare in tanti altri contesti abitativi, anche là dove la gerarchia delle differenze non sia strettamente connessa alle migrazioni. Una prospettiva non dissimile da quella che Piero Vereni (2020) ha recentemente proposto discutendo gli effetti dell'epidemia di Covid-19 sull'antropologia e indicando come "il nostro fare" dovrebbe in questa nuova fase assumere una "dimensione terapeutica". Un lavoro collettivo di cura delle relazioni sociali, generato dall'impegno morale di "vivere assieme" con le persone con cui studiamo. Scrive Vereni:

Soprattutto, vedrei gli antropologi e le antropologhe lavorare alla ricucitura del ritmo spezzato del tempo rituale (...). Perché non pensare all'antropologo di quartiere che verifica e sanifica lo stato ritmico del territorio sotto il suo controllo? Perché non pensare a lavori in parallelo con le chiese delle diverse denominazioni, le moschee e le sinagoghe, con le scuole e le palestre, per rieducare insieme le comunità locali ai ritmi della vita associata tramite piccoli "corsi di rituali quotidiani" e altri momenti in cui imparare, ad esempio, che il distanziamento sociale non è una pedagogia del sospetto ma un esercizio per imparare a prendersi cura dell'altro? Certo, ci vuole impegno, ci vuole fantasia, e ci vogliono amministrazioni che comprendano che bisogna investire in progetti di questo tipo, che servono a rinsaldare o spesso a costituire un tessuto sociale sano (Vereni 2020).

Una sfida che l'antropologia pubblica e applicata "post-coronavirus" a mio avviso è chiamata a cogliere, traendo così dall'esperienza dell'incertezza di questo "presente pandemico" un orientamento verso scenari futuri in cui la convivenza e la convivialità potranno svolgere un importante ruolo di contrasto, o almeno di mitigazione, delle nuove forme di povertà, esclusione e marginalità che inevitabilmente la crisi economica e sociale in atto sta generando (Bargna *et al.* 2020).

Bibliografia

- ATC. 2004. *Piano di Recupero Quartiere Borgo Dora – Porta Palazzo, Lotto 3. Relazione illustrativa*. Torino. Agenzia Territoriale per la Casa della Provincia di Torino.
- Balocco, P. 2014. *Porta Palazzo. Una piazza crocevia del mondo*. Torino. Graphot.
- Bargna, I., Vietti, F., Santanera, G., Pozzi, G., Bonelli, I.R. 2020. Back to the Future in Milan. *Anthropology News* website, May 18, 2020. DOI: 10.1111/AN.1404.
- Black, R. 2012. *Porta Palazzo, The Anthropology of an Italian Market*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Cancellieri, A. 2013. *Hotel House. Etnografia di un condominio multi-etnico*. Trento. Professionaldreamers.

- Carsten, J. 2018. House-lives as ethnography/biography. *Social Anthropology*, 26: 103-116.
- CICSENE (a cura di). 1997. *Un mercato e i suoi rioni: studio sull'area di Porta Palazzo*. Cuneo. Agami.
- Clifford, J. 2008 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Dolkart, A. 2006. *Biography of a Tenement House in New York City: An Architectural History of 97 Orchard Street*. Sante Fe. Center for American Places.
- Falconieri, I. 2020. L'antropologia tra critica e applicazione. Riflessioni inquiete a partire da e oltre il progetto Migrantour. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 207-218.
- Favole, A., Aime, M., Aria, M., Bodei, R., Bosio, Alain Caillé, A., Latouche, S., Serianni, L. 2015. *L'arte della condivisione*. Torino. UTET.
- Gili, G., Ferrucci, F., Pece, E. (a cura di). 2017. *Il sociale nel social housing*. Soveria Mannelli. Rubbettino.
- Hemer, O., Povrzanović Frykman, M., Ristilammi, P.M. (eds). 2020. *Conviviality at the Crossroads. The Poetics and Politics of Everyday Encounters*. Houndmills, Basingstoke. Palgrave Macmillan.
- La Stampa. 1970. *Un duello alla pistola davanti al bar*. 17 aprile: 5.
- La Torre, S. 2018. *White Porta Palazzo: Costruzione e significati della bianchezza nella riqualificazione di un quartiere "multiculturale" torinese*. Tesi di Laurea Magistrale. Università di Torino.
- Lo Re, V.L. 2020. Il Migrantour oltrepassa il tour. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 197-206.
- Mathews, G. 2011. *Ghetto at the Center of the World: Chungking Mansions, Hong Kong*. Hong Kong. Hong Kong University Press.
- Martínez, F. 2018. *Remains of the Soviet Past in Estonia: An anthropology of forgetting, repair and urban traces*. London. UCL Press.
- Mellino, M., Vietti, F. 2019. L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (1): 123-132.
- Neal, S., Bennett, K., Cochrane, A., Mohan, G. 2019. Community and conviviality? Informal social life in multicultural places. *Sociology*, 53 (1): 69-86.
- Pastore, F., Ponzio, I. (a cura di). 2012. *Concordia Discors. Convivenza e conflitto nei quartieri di immigrazione*. Roma. Carocci.
- Portis, L., Ronconi, S. (a cura di). 2006. *Storie dell'abitare*. Torino. Comune di Torino.
- Pozzi, G., Ceschi, S. 2019. L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (2): 127-143.

Samanani, F., Lenhard, J. 2019. «House and Home», in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Stein, F., Lazar, S., Candea, M., Diemberger, H., Robbins, J., Sanchez, A., Stasch, R. (eds). <http://doi.org/10.29164/19home>.

Schena, F. 2017. I proprietari vanno formati ed “educati”. *Il Condominio, Il Sole 24 Ore*, 12 dicembre. www.quotidianocondominio.ilsole24ore.com/art/il-condominio/2017-12-11/i-proprietari-vanno-formati-ed-educati-211131.php?uuid=AEiWxkQD (ultimo accesso: 2 giugno 2020).

Schlichtman J. J., Patch J., 2014. Gentrifier? Who, me? Interrogating the gentrifier in the mirror. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38 (4): 1491-1508.

Semi, G. 2004. Il quartiere che (si) distingue. Un caso di 'gentrification' a Torino. *Studi Culturali*, 1: 83-108.

Semi, G. 2019. Cosa succede a Torino? *Il lavoro culturale*, 21 febbraio 2019. <https://www.lavoroculturale.org/cosa-succede-a-torino/giovanni-semi/> (ultimo accesso: 23 agosto 2020).

Stampa Sera. 1973. *I “bassi” di Torino*. 11 settembre: 4.

Vereni, P. 2020. Covid-19 e lavoro antropologico di cura. *Dialoghi Mediterranei*. 45. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/covid-19-e-lavoro-antropologico-di-cura/> (ultimo accesso: 5 settembre 2020).

Vietti, F. 2012a. «Euro-stil. The Story of a Moldovan Transnational Family», in *Transformation of rural communities in Europe: from production to consumption*, Boscoboinik, A., Horakova, H. (eds).Münster. Lit Verlag: 97-112.

Vietti, F. 2012b. «Old and New in Ksamil. Migration and Urban Transformation in a Village in Southern Albania», in *Changing urban landscapes: Eastern European cities since 1989*. Buttino, M. (a cura di). Roma. Viella: 153-178.

Vietti, F. 2018. Migrantour – Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale. *Antropologia Pubblica*, 4 (2):125-140.

Wise A. 2009. «Everyday Multiculturalism: Transversal Crossings and Working Class Cosmopolitans», in *Everyday Multiculturalism*, Wise A., Velayutham S. (eds). Houndsmills. Palgrave Macmillan: 21-45.

Wise, A., Noble, G. 2016. Convivialities: An Orientation. *Journal of Intercultural Studies*. 37 (5): 423-431.

Vivere insieme

Intimità e quotidianità nelle convivenze interculturali tra rifugiati e italiani a Parma

Martina Giuffrè,

Università di Parma

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6210-5076>

Chiara Marchetti,

Centro Immigrazione Asilo e Cooperazione Internazionale (CIAC)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5171-6485>

Abstract. Sharing everyday life contexts between Italian and foreigners represents an important opportunity to build significant new practices of conviviality in the urban space. In particular, while opportunities for meeting and exchange are multiplying in the cities, the most intimate experiences of living together between natives and foreigners, beyond what concerns sentimental and family ties, are not so widespread yet, especially when they concern - for the foreign component- refugees and other forced migrants. Specifically, in this essay we focus on the cohabitation that took place in Parma on the initiative of CIAC association. The two projects provide, on the one hand, the hospitality of refugees in local family's homes and, on the other hand, the co-housing of young Italians and refugees. During the two years research we used the peer research methodology that involves the protagonists of the two mentioned projects both as co-researchers and interviewees. This approach offers the opportunity to activate reflexivity processes on the forms of reception and living, and to critically rethink concepts at the centre of socio-anthropological debate such as those of intimacy, family, home, intercultural relations, through a privileged observation point starting from the intimate dimension of daily practices (as for example eating and cooking together, sharing domestic space and their care) and projecting outwards into the spaces of the city and beyond.

Keywords. peer research; refugees; home (homing); intimacy; emplacement; commensality

Note metodologiche e presentazione della ricerca

Questo saggio¹ si focalizza sui contesti di condivisione della quotidianità tra cittadini italiani e di origine straniera che rappresentano un'importante occasione per costruire nuove pratiche significative di convivenza nello spazio urbano. In particolare, mentre si moltiplicano nella città le occasioni di incontro e scambio, le esperienze più intime dell'abitare insieme tra autoctoni e stranieri al di fuori di legami sentimentali e familiari non sono ancora così diffuse, soprattutto quando riguardano – per la componente straniera – rifugiati e altri migranti forzati. A partire dalle esperienze di accoglienza integrata e diffusa sviluppate nell'ambito del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR) dai primi anni 2000, grazie a cui i rifugiati vengono sin da subito inseriti nel tessuto sociale e abitativo del territorio di asilo vivendo in autonomia in appartamenti residenziali², dal 2015 CIAC ha avvertito la necessità di creare le condizioni affinché potessero aver luogo convivenze interculturali più significative, a partire dalla disponibilità di cittadini italiani di condividere lo spazio domestico con dei giovani rifugiati. In particolare, questo contributo si soffermerà sulla più rilevante tra queste esperienze – ovvero il progetto “Rifugiati in famiglia” che prevede l'ospitalità di rifugiati in case di nuclei familiari del territorio, con alcuni accessi a una seconda sperimentazione – “Tandem”, in cui convivono giovani italiani tra i 18 e i 29 anni e giovani titolari di protezione in uscita dai progetti istituzionali di accoglienza.

La ricerca, durata due anni, all'interno della quale si colloca questo intervento è condotta con la metodologia della *peer research* e coinvolge in qualità di ricercatori e di intervistati alcuni protagonisti dei due progetti citati³. La *peer research* (ricerca tra pari), infatti, è una metodologia molto utilizzata in pedagogia interculturale e in alcuni tipi di ricerca-azione che ha scarsamente dialogato con l'antropologia in questi anni. Se la pratica dialogica e la ricerca co-autoriale sono ormai consolidate nell'antropologia, la *peer research*, all'interno del metodo etnografico rappresenta invece una novità che riteniamo possa apportare un contributo significativo. Si tratta infatti di una pratica metodologica che consente di coinvolgere nella ricerca, sia nelle fasi di ideazione che di realizzazione, coloro che ne sono anche soggetto. La metodologia che si colloca, dunque, nella prospettiva della partecipazione, dell'azione e dell'empowerment permette di co-costruire i risultati della ricerca, ma anche il procedimento conoscitivo, sia nella fase della progettazione della ricerca che in quella della scelta metodologica. Il ricercatore,

¹ Sebbene il saggio sia il frutto del lavoro congiunto delle due autrici possiamo attribuire i paragrafi a Martina Giuffrè i paragrafi 2 e 4 e a Chiara Marchetti i paragrafi 3 e 5. Introduzione e conclusioni sono state scritte a quattro mani.

² Per un approfondimento sull'evoluzione del sistema in accoglienza in Italia, cfr. Marchetti 2016. Per i più recenti sviluppi successivi all'introduzione della Legge 132/2018, cfr. Marchetti, Molfetta 2019.

³ In particolare, i *peer researchers* che hanno co-costruito la ricerca con noi sono: Mursal Moalin Mohamed e Salah Mohammadi (che hanno vissuto in una famiglia italiana), Arif Khan e Apollos Pedro (che hanno partecipato a “Tandem”), oltre ad Afzaal Khan e Hisam Allawi. Nonostante diversi tentativi, non siamo riuscite a coinvolgere in qualità di *peer researcher* nessuna donna rifugiata. Anche per questa ragione (oltre che per la prevalenza statistica di uomini nei progetti di accoglienza per rifugiati) la dimensione di genere e il punto di vista delle donne rifugiate non sono potuti diventare oggetto di approfondimento specifico. Inoltre, avendo scelto l'approccio della *peer research*, che ha rappresentato un canale d'accesso nelle relazioni tra intervistatori e interlocutori rifugiati, abbiamo volutamente tralasciato il punto di vista degli autoctoni, con i quali si perdeva “il vantaggio” della metodologia utilizzata. La ricerca è stata inserita nel Piano di Ateneo per i rifugiati dell'Università degli Studi di Parma ed è stata realizzata grazie al contributo della Fondazione Cariparma attraverso il Bando Lotta alla povertà, edizione del 2017.

in tale contesto, si deve posizionare all'interno della ricerca in modo non gerarchico, mettendo in campo la propria soggettività e la propria disponibilità a raccontarsi ai suoi interlocutori. Ovviamente questa prassi comporta una serie di riaggiustamenti nella fase di ricerca tramite continui confronti e suggerimenti da parte dei propri interlocutori (Giuffrè 2014; 2016).

Abbiamo, dunque, deciso di attuare una metodologia integrata di continui confronti tra le diverse interpretazioni in quell'ottica di fusione degli orizzonti in cui l'antropologo non lavora solo con informatori, ma con co-interpreti capaci di creare conoscenza e discutere opinioni. Tra l'altro, il gruppo finale di ricerca comprende persone con profili biografici e professionali complessi, così che il contributo di ciascuno sia nel realizzare le interviste che nel rielaborare e interpretare i materiali raccolti ha potuto avvantaggiarsi di letture e vissuti – oltre che di competenze – multilivello: nel gruppo di *peer researcher* ci sono un docente di arabo e mediatore siriano, un giornalista pakistano, un operatore sociale curdo iraniano, un operatore legale somalo e uno studente universitario e mediatore pakistano. Tutti (tranne uno) con alle spalle diverse esperienze alle spalle di accoglienza istituzionale in Italia e non solo. Tutti (tranne uno) con un tempo lungo di almeno cinque anni in Italia, che ha permesso un relativo distanziamento dalla fase di accoglienza, a termine del quale è stato possibile incarnare il ruolo di operatori e mediatori che li ha posti dall'altro lato della relazione di aiuto che avevano esperito durante il periodo di accoglienza. Anche una delle due ricercatrici è allo stesso tempo inserita da anni nei processi di progettazione e attuazione dell'accoglienza integrata e diffusa e conduce attività di ricerca e di co-docenza coinvolgendo i rifugiati in ambito universitario e formativo.

Questo composito gruppo di lavoro ha lavorato insieme per circa due anni, se pur con fasi alterne di maggiore e minore intensità. Il percorso iniziato con il training per formare i ricercatori *peer* e costruire la griglia delle interviste ha rivelato fin da subito quanto la partecipazione dei rifugiati fosse essenziale per calibrare al meglio i nuclei tematici e i modi migliore per affrontarli.

Questo approccio ci ha offerto la possibilità di attivare processi di riflessività sulle forme dell'accoglienza e dell'abitare, e di ripensare criticamente concetti al centro del dibattito socio-antropologico come quelli di intimità, famiglia, casa, relazioni interculturali, attraverso un punto di osservazione privilegiato che parte dalla dimensione intima e carica di emozioni (Fadlalla 2011) delle pratiche quotidiane (mangiare e cucinare insieme, condividere gli spazi domestici e la loro cura, ecc.) e si proietta verso l'esterno negli spazi della città e oltre.

Sentirsi a casa: strategie di prossimità

Negli ultimi anni gli studiosi della mobilità hanno fortemente riconcettualizzato il concetto di casa, sia come spazio fisico che come spazio simbolico che include «non solo attaccamento territoriale, ma anche aderenza a idee e valori culturali trasportabili» e un «senso di sé, della propria identità» (Al-Ali, Koser 2002: 7). Questa riconcettualizzazione mette in discussione le definizioni classiche di comunità e casa e le loro dimensioni essenziali in relazione ai processi della mobilità contemporanea. In un mondo di migranti, viaggiatori, esiliati il significato di “casa” può mutare radicalmente trasformandosi in un insieme di pratiche, in una ripetizione di usi, stili, gesti, azioni, memorie creando un nuovo modo di essere nel mondo caratterizzato da pratiche e interazioni abituali (Berger 1984).

Dobbiamo quindi immaginare che la casa non abbia a che fare con la routinizzazione dello spazio e del tempo, ma con la fluidità e il costante movimento degli individui (Minha 1994).

Come afferma Olwig, ci possono essere diversi spazi di identità che i nostri interlocutori possono definire come casa; in un mondo in movimento, la casa diventa «un'arena in cui interessi diversi lottano per definire i propri spazi all'interno dei quali localizzare e coltivare la propria identità» (Olwig 1998: 226). La casa è quindi uno spazio personale di identificazione e relazioni e un dominio contestato, uno spazio in cui vengono eseguite categorizzazioni basate su etnia, classe e genere (Ortner 1991; Olwig 1998). È anche uno spazio abitato da persone di diverse generazioni, generi, classi sociali e orientamenti politici. Da questa prospettiva la casa diventa uno spazio tangibile in cui si svolgono le relazioni reciproche, nonché uno spazio narrativo in cui avvengono i processi discorsivi di identificazione (Giuffrè 2017). Il sentirsi a casa diventa uno spazio discorsivo e concettuale di identificazione, asse centrale nelle relazioni sociali. Un processo emotivamente connotato, un modo di sentire, comprendere e praticare un certo spazio distinto da tutti gli altri, caratterizzato da un contorno di sicurezza, di controllo e familiarità (Boccagni 2017).

Anche se per molti dei nostri interlocutori “fare casa” (*homing*, nell'accezione di Boccagni)⁴ significa principalmente, come vedremo nel corso del saggio, inserirsi in una rete di relazioni sociali con i locali, per alcuni, soprattutto nel primo periodo, significa condividere lo spazio abitativo con persone che possono capire il vissuto, comunicare nella propria lingua, sentirsi rassicurato da un contesto conosciuto, familiare, come nel caso di A.:

Sinceramente da quando sono a Parma sto bene e la mia vita è cambiata... L'episodio più bello è stato quando mi hanno portato per la prima volta in appartamento ed ho saputo che avrei dovuto condividere la casa con altri tre compaesani, perché secondo me poter comunicare è una cosa fondamentale e importantissima, soprattutto per noi rifugiati che abbiamo tanto da dire per sfogarci di tutti i nostri pensieri. Finché sei fuori casa per fare la spesa, per andare in farmacia o in altri posti pubblici basta sapere poche parole in italiano, quindi non c'è bisogno di sapere perfettamente la lingua, ma quando sei nel tuo spazio, in casa, poter comunicare nella propria lingua con chi convivi è molto importante⁵....

La casa come spazio sicuro, dove non sentirsi in pericolo è anche quello che emerge dall'intervista di un altro rifugiato che mette in rilievo come in Italia sia finalmente sicuro, a differenza di quanto avveniva in Afghanistan:

[In Afghanistan] tu non sei sicuro neanche a casa tua. Penso sempre queste cose qua. I pensieri non finiscono mai. Anche di notte ancora adesso faccio sogni brutti sulla mia famiglia, sui miei fratelli, mio padre, mio papà, i miei zii, cugini, sono tutti là. Ma a parte quello, c'è tutto il popolo afgano⁶....

In questo caso, sentirsi a casa significa raggiungere una condizione biografica che si discosta da quella passata e da una condizione negata a un intero popolo che non può

⁴ Per *homing* Boccagni intende quella «tendenza biografica ad ‘accasarsi’: l'insieme di processi attraverso cui un dato soggetto, individuale o collettivo, vede e comprende la casa secondo determinati criteri sociali e culturali, per lo più impliciti; la percepisce e la ‘coltiva’, come esperienza relazionale ed emotiva; orienta le sue pratiche sociali in modo da dare un certo senso di casa ai propri ambienti di vita quotidiani, alla luce della sua traiettoria biografica, delle risorse di cui dispone e dei vincoli esterni» (Boccagni 2017: 65. Cfr. Boccagni 2018).

⁵ Intervista ad A., curdo iracheno, raccolta da H.A. a Parma, in data 7/2/2019.

⁶ Intervista ad A., afgano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 8/11/2017.

sentirsi sicuro a casa propria. Così come nell'intervista a P. che va alla ricerca di un posto dove sentirsi a casa, che equivale a sentirsi sicuro, libero:

Vengo d'un paese dove le genti sono oppresse, personalmente non c'era niente per me lì. Ero ricercato, ci sono delle persone che mi volevano morto. Quindi arrivando qui mi aspettavo a trovare una vita migliore. Cercavo un posto dove mi sentire a casa. Quindi mi aspettavo di trovare tutto questo in Europa. Adoro gli italiani, infatti, tutti sono incoraggiante... Quando sono a Parma mi sento a casa. Alcune persone pensano che hanno bisogno di più, si sentono autorizzati a più da Parma o italiani, ma per me io mi trovo su una buona strada, mi sento come se è qui che devo essere⁷.

L'idea di casa può anche risolversi in una "condizione biografica ideale" proiettata nel futuro (Boccagni 2017; Kabachnik *et al.* 2010) come nel caso di A., che considera la casa una base da cui partire la mattina e rientrare la sera, come prerequisito essenziale per avviare la ricerca di qualsiasi attività, per studiare, laurearsi, costruirsi una vita:

Avevo 23 anni, ero molto giovane e fresco per incominciare e costruire il futuro. Se ad esempio cominciavo da capo a studiare e fare la scuola, oggi avrei finito anche l'università... ma, per iniziare serviva prima avere una base stabile (casa) dove magari hai la possibilità di alzarsi al mattino e andare a cercare la vita e rientrare la sera... se non c'è questo vuol dire che non hai una base, e questo non l'ho trovato in Italia quando sono arrivato. Adesso che ormai sono adulto non penso più a studiare ma la cosa che mi fa preoccupare di più è quella di trovare una stabilità: di casa, di lavoro e famiglia⁸.

Come suggerisce Boccagni, «la condizione biografica dei migranti forma un campo privilegiato per analizzare i significati, le funzioni e le trasformazioni della casa, nonché le variabili biografiche, sociali e strutturali da cui essi dipendono» (Boccagni 2017: 60). Perché se «l'idea stessa di casa è apparentemente ovvia per chi abita stabilmente in un luogo, o ne è originario, essa è solo un possibile punto d'arrivo – anziché uno scontato punto di partenza – per l'insediamento, l'inclusione e il riconoscimento dei migranti e dei rifugiati» (Boccagni 2017: 1). Infatti «attraverso l'esperienza dei migranti, in particolare, è possibile studiare le mutevoli basi spaziali del "sentirsi a casa", in movimento e in contesti societari eterogenei» (Boccagni 2017: 2).

Per questo abbiamo ritenuto fondamentale ricostruire i processi di appropriazione sociale ed emotiva e di (ri)significazione degli spazi urbani e domestici da parte dei rifugiati e i modi in cui essi vivono e rinegoziano il senso di casa come relazione sociale e di prossimità nella vita quotidiana, come sentirsi parte di una comunità inclusiva in cui si costruiscono relazioni sociali significative. Come emerge dall'intervista di M.:

I cittadini italiani... i reggiani, io conosco tanta gente a Montecchio, Reggio Emilia, sono tutti bravissimi... è proprio mi sento come a casa mia non è che [...] Conosco tante persone italiane, colleghi di lavoro che mi portano a casa... non mi lasciano mai da solo! Questo per me è importante⁹....

Nell'intervista di H. – alla nostra domanda "C'è un momento in cui ti sei sentito davvero a casa?" - la risposta sul "sentirsi a casa" coincide con un sentirsi pienamente accettato e inserito in un mondo di relazioni significative e appaganti:

Guarda la cosa più bella in vita mia, non dico adesso in Italia, dico in tutta la mia vita è l'anno scorso qua quando ho presentato il mio libro di poesia, era il giorno più bello nella vita mia

⁷ Intervista a P., nigeriano, raccolta da Af.K. a Parma, in data 28/11/2019.

⁸ Intervista a Y., somalo, raccolta da M.M. a Parma, in data 20/6/2018.

⁹ Intervista a M., somalo, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 2/11/2017.

per vari motivi: erano tutti amici miei ad esempio io recitavo in arabo e la mia collega e amica I. [...] recitava in italiano e ha presentato la serata la mia collega E. e mia carissima amica, i musicisti erano miei amici, un gruppo di musicisti abbiamo lavorato tipo un mese insieme a preparare questa serata, erano tutti contenti per me perché presentavo il mio libro di poesie... tutti mi conoscevano insegnante di arabo, mediatore ma di poeta, poesie, di amore... C'era la sala qua sotto e abbiamo messo duecento sedie e la gente si è seduta anche per terra, sui tappeti... e la cosa ancora più bella che non avevo mai immaginato, c'era la fila per chiedermi la dedica sul mio libro, no, e io li dicevo "no, è il momento più bello che non poteva capitare mai se non ero qua". Non mi succedeva assolutamente anche se in Siria ero più conosciuto, scrivevo nella mia lingua, non avevo problemi, non avevo bisogno del traduttore, però quel momento... il 28 ottobre 2016 che non dimentico mai, per me è come nascere di nuovo, per me io avevo dimenticato la guerra, in quel momento, ho dimenticato i genitori, per me quella sala lì era il mio mondo, il mio stato, i miei amici, erano tutte cose che davvero nella bellezza dell'esistenza di questa vita trovavo in quella sala lì¹⁰.

Come emerge da questa intervista, "fare casa" per i migranti può essere un'esperienza che va oltre i confini tra collettivo e individuale, privato e pubblico in quanto si concentra sul processo di appaesamento nella società ricevente e di negoziazione di spazi di riconoscimento, autonomia, benessere attraverso "successive soglie di domesticità" (Boccagni 2017). In questo senso il "sentirsi a casa" è un processo situazionale, contestuale, relazionale che ha a che fare con il sentirsi "accettati", parte di una comunità, in una rete di relazioni sociali e che può variare molto in diversi momenti della vita della persona.

I significati connessi al "sentirsi a casa" e al "fare casa" risultano particolarmente centrali nell'esperienza dei rifugiati, che secondo alcuni studiosi sono per l'appunto accomunati dall'aver "perso la casa":

Perdere la casa [*home*, n.d.r.] non implica solamente la perdita conscia della 'casa di famiglia' con tutti i suoi valori materiali, sentimentali e psicologici, ma è un tipo di perdita di carattere più fondamentale e primario, e crea un disturbo (che chiamiamo *nostalgic disorientation*) che si avvicina molto ad un senso generale di insicurezza ontologica [...], il senso profondo di un gap, una cesura, un buco, un'assenza, una mancanza di fiducia nella propria stessa esistenza e, conseguentemente, nella propria "lettura della vita" che conduce ad un particolare tipo di "congelamento" (Papadopoulos 2002: 16; trad. di Chiara Marchetti).

Il perdere la casa per i rifugiati rappresenta, dunque, una cesura profonda con la "casa" di prima: a differenza di molti altri migranti per i quali – dati i contesti di partenza e le condizioni diverse del migrare – non si verifica una rottura col luogo d'origine, per i rifugiati spesso il concetto di casa si espande includendo anche la terra di arrivo. Si attivano, così, processi transnazionali dell'abitare, sentendosi a casa in quel terzo spazio dislocato territorialmente che mette insieme relazioni affettive e pratiche che si dispiegano tra il luogo di immigrazione e il luogo d'origine o persino nel viaggiare (Giuffrè 2017).

Analizzare i modi in cui i rifugiati si sentono a casa ci permette di ricostruire i percorsi soggettivi dell'integrazione e gli effetti delle politiche migratorie, le percezioni dei vissuti della vita comunitaria e dei percorsi di accoglienza, offrendoci uno spaccato importantissimo per valutare i processi messi in atto dai diversi paesi di accoglienza. Come fa notare Boccagni,

il sentirsi (o meno) a casa e la possibilità di 'accasarsi' rimandano soltanto in apparenza a questioni ovvie, intime o private. Si tratta in realtà di processi aperti e conflittuali, di forte

¹⁰ Intervista a H., curdo siriano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 13/11/2017.

rilevanza pubblica, centrali per le applicazioni e le implicazioni pratiche degli studi urbani, ben al di là della eventuale distinzione tra popolazioni maggioritarie e minoranze (Boccagni 2017: 66-67).

Ricostruire nell'esperienza della migrazione forzata l'involucro connesso al significato di casa è fondamentale nei processi di *settlement* ed *emplacement*, oltre che nella resilienza dei rifugiati; allo stesso tempo – come emerge bene in tutte le interviste realizzate nell'ambito della ricerca e dal confronto con i *peer researchers* – l'aver avuto come costante del proprio percorso migratorio esperienze di segregazione, violenza, coabitazione forzata con sconosciuti (sia nell'estremo dell'esperienza libica, ma anche nei grandi centri di accoglienza in Italia e persino, se pur in maniera più limitata, all'interno degli appartamenti dell'accoglienza diffusa) assegna un valore particolare alle convivenze interculturali con italiani, in particolare all'interno di nuclei familiari già esistenti.

Dalla fatica di vivere insieme a una nuova intimità

Nell'esperienza della migrazione forzata è ricorrente la costrizione a condividere la propria quotidianità, fin negli aspetti più intimi e personali, con altre persone che non sono né familiari né amici. Ciò avviene nei campi profughi e nei centri di transito nei paesi più vicini a quelli di origine e spesso lungo tutta la rotta che conduce all'agognato luogo di asilo. La permanenza all'interno di un campo è uno degli elementi centrali di quello che Shahram Khosravi chiama processo di "profughizzazione" e che nella sua autoetnografia *Io sono confine* descrive con poche efficaci parole, riferendosi al suo ingresso in un campo di accoglienza per rifugiati in Svezia: «Il processo di "profughizzazione" inizia appena si mette piede in un campo. [...] Nessuna delle mie esperienze passate – la fustigazione, il carcere, un anno di vagabondaggi "illegali" – era riuscita a privarmi della mia dignità. È stato il campo a togliermela» (Khosravi 2019: 128).

La convivenza stretta tra sconosciuti, anche se non necessariamente negativa e ostile, è tuttavia faticosa, in particolare quando gli spazi sono angusti, le risorse scarse e le prospettive incerte. L'esperienza di una promiscuità forzata, organizzata e controllata da uno stratificato sistema governamentale, facilmente intacca il nucleo fondante la dignità personale, con un impatto profondo e duraturo sull'identità e il senso di sé. La testimonianza di Behrouz Boochani, curdo in fuga dall'Iran per motivi politici e detenuto per anni nell'isola di Manus dal governo australiano, restituisce con forza il vissuto della convivenza forzata dalla quale non c'è scampo in nessun momento della giornata:

Non c'è modo di sfuggire agli altri, non si può trascorrere nemmeno un singolo istante senza percepire la presenza di un'altra persona. [...] C'era sempre qualche "mosca" che mi entrava nelle orecchie, qualche persona che mi infastidiva. Mi entrava in un orecchio, faceva un giro nella mia testa a riposo, usciva dall'altro orecchio, faceva un giro fuori e poi rientrava, per andare a zozzo ancora una volta nella mia testa. Erano molte le mosche che facevano di continuo di questi giri: era una tortura costante (Boochani 2019: 143).

Se questa esperienza di promiscuità e assenza di spazi intimi e privati è drammaticamente evidente nei campi e nei grandi centri di accoglienza, non si può dire che sia del tutto estranea nemmeno nei luoghi deputati all'accoglienza diffusa, che sono per lo più appartamenti e centri di piccole dimensioni (Marchetti 2016). La fatica di vivere insieme con persone non scelte, accettata transitoriamente come in qualche modo inevitabile e

comunque preferibile rispetto all'assenza di assistenza o alle condizioni di segregazione esperite in altri contesti, alla lunga produce un senso di distacco, impedisce il radicamento e il raggiungimento di quel benessere e senso di sé necessari per proiettarsi nel futuro. Nelle parole di uno degli interlocutori:

Dove abitavo prima ero con altre dieci persone... Non voglio mai lamentarmi della cosa, solo voglio dire le cose come vanno... In quella casa in strada Mercati dove abitavo [appartamento in co-housing post-accoglienza istituzionale, n.d.r.] c'erano tante persone... forse anche un po' praticanti sulla religione, sulle opinioni, alcune cose che io non credevo. Addirittura mi dava fastidio, però siccome non avevo altre possibilità, per forza dovevo restare lì¹¹.

Le precedenti forme di accoglienza sembrano accomunate dal senso di sospensione che deriva dal sentirsi "ospiti", quindi continuamente sospesi sulla soglia di un'accettazione condizionata. E ciò avviene nonostante le esperienze siano profondamente diverse tra loro e con gradi di autonomia e libertà individuale che vanno da un minimo nei campi, nelle *connection houses* e nei centri di detenzione amministrativa, a un massimo negli appartamenti del Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR). Come ha sottolineato la sociologa Anne Gotman, l'ospitalità è sempre provvisoria, ha un inizio e una fine, è un tempo e uno spazio di attesa (Gotman 2001). La testimonianza di un rifugiato che compara la sua esperienza proprio in uno SPRAR, in una situazione di micro-accoglienza in appartamento, con il diventare "uno della famiglia" all'interno del progetto "Rifugiati in famiglia" rende bene l'idea di questa differenza radicale:

E poi eravamo come ospiti, devo dire. Eravamo proprio come ospiti. Facevamo fatica anche a capirci tra noi perché eravamo diversi dall'altro nella lingua, nella cultura, nella religione. [...] Adesso non ero più ospite, ero proprio come uno della famiglia. Quindi questa era proprio la differenza fra la prima accoglienza in SPRAR e la seconda accoglienza con una famiglia¹².

Questa discontinuità non è per nulla scontata, dal momento che si potrebbe supporre che il senso di estraneità in una famiglia italiana possa essere addirittura superiore rispetto a quella vissuta nella convivenza con altri stranieri rifugiati. D'altra parte, le parole di M. sembrano confermare le riflessioni di Michel Agier quando afferma che il "familiare" non si ferma alla famiglia: «c'è ulteriore familiarità nelle sfere di confidenza che di dispiegano attorno a sé» (Agier 2020: 43). Ed è proprio attorno a questa "parentela rappresentativa" (Bourdieu 2005) che si riconosce e ricostruisce la soggettività del rifugiato, che smette di essere ospite e straniero e diventa familiare. Senza per questo dover cedere a un eccesso di identificazione e annullamento delle differenze¹³.

Completamente diverso da ciò che compie la classica accoglienza istituzionale che, pur con diverse declinazioni, rievoca e al contempo ricrea incessantemente la categoria di "rifugiato", quella etichetta burocratica (Zetter 1991; 2007) che sembra annullare le differenze e costruire una categoria non solo amministrativa ma anche sociale. Mentre i rifugiati esperiscono quotidianamente l'unicità della loro esperienza, e allo stesso tempo la fatica di vivere tra diversi, le istituzioni non sembrano riconoscere questa individualità. Nell'esperienza quotidiana dei rifugiati la categoria del "rifugiato" non ha un particolare

¹¹ Intervista a S., curdo iraniano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 23/11/2017.

¹² Intervista a M., somalo, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 2/11/2017.

¹³ In questo ci sembra di poter cogliere un processo simile a quello recentemente descritto da Francesco Remotti che, portando a compimento la sua critica ai fondamenti dell'ossessione identitaria, sottolinea la maggiore pertinenza empirica e teorica di un modello che si fonda su un misto di somiglianze e differenze (SoDif), aprendo così la strada alle pratiche di convivenza (Remotti 2019).

significato euristico né tanto meno biografico: l'essere tutti rifugiati non annulla le differenze di lingua, religione, opinione, cultura, abitudini.

Evidentemente il processo di spersonalizzazione che si compie a ogni passaggio e permanenza in un campo lascia sempre – per fortuna – uno scarto. La spoliazione delle identità individuali in favore di una comune identità burocratica non si compie mai del tutto, nonostante il tentativo perpetrato dal campo di standardizzare e uniformare esperienze e identità. Un processo descritto già da Goffman rispetto alle istituzioni totali, nelle quali l'ingresso è subordinato alla perdita del “corredo per la propria identità”, quell'insieme di proprietà personali che caratterizzano la propria facciata. Per questo,

la procedura di ammissione può essere definita come una sorta di perdita e di acquisto, dove il punto centrale sia fissato sulla nudità fisica. La perdita indica naturalmente una spoliazione di ciò che si possiede. [...] Una volta che l'internato sia spogliato di ciò che possiede, l'istituzione deve provvedere un rimpiazzamento che tuttavia consiste in oggetti standardizzati, uniformi nel carattere ed uniformemente distribuiti (Goffman 2003: 48-49).

Dei rifugiati come persone, come attori sociali dotati del proprio corredo d'identità, secondo Bauman, non restano che ombre:

Avendo abbandonato o essendo stati cacciati dal loro precedente ambiente, i profughi tendono a essere spogliati delle identità che quell'ambiente definiva sosteneva e riproduceva. Da un punto di vista sociale, essi sono degli zombie: le loro vecchie identità sopravvivono in gran parte come spettri – ossessionando in modo ancor più penoso le notti poiché invisibili alla luce del giorno (Bauman 2003: 110).

Gli scritti di Goffman e di Bauman gettano una luce fortemente pessimistica sulla possibilità dei soggetti di mantenere le loro identità a fronte del potere istituzionale. Ma le testimonianze raccolte nella ricerca e quelle dirette dei *peer researchers*, così come altri racconti etnografici e interviste a rifugiati e rifugiate (Pinelli 2011), sembrano piuttosto mostrare che l'agency e la soggettività delle persone non vengono del tutto annullate, il processo di “profughizzazione” non si compie mai fino in fondo e anziché avere uomini e donne “piatti”, bidimensionali, come gli abitanti di *Flatlandia* del romanzo fantastico di Edwin Abbott Abbott, ci troviamo sempre di fronte a soggetti tridimensionali che ogni giorno imparano cosa nascondere e cosa mostrare, cosa raccontare e cosa tacere, come resistere alla fatica di vivere tra diversi sotto uno stretto controllo istituzionale. Ancora una volta Boochani descrive con plasticità questo continuo fronteggiamento tra l'azione dell'istituzione e la resistenza del soggetto:

E poi viene chiamato il mio numero: Meg45. Un po' alla volta, ma inesorabilmente, dovrò abituarli. Dal loro punto di vista, non siamo altro che numeri. Dovrò dimenticare il mio nome. Quando chiamano il mio numero, mi rimbombano le orecchie. Cerco di usare l'immaginazione per attribuire a quel numero senza significato un significato nuovo. Ad esempio: Signor Meg (Boochani 2019: 111).

Nonostante le strenue e creative attività e tattiche di resistenza, l'aver esperito spesso per molti anni (e nel caso della maggioranza degli interlocutori già in giovanissima età) situazioni di convivenza forzata non sempre positiva condiziona fortemente l'atteggiamento che si ha nei confronti di nuove esperienze, tanto più se si prospetta di condividere lo spazio privato e dell'intimità, così frequentemente violato e negato. Ne consegue spesso un prevedibile senso di cautela e diffidenza verso l'altro che può essere portato come parziale giustificazione della paura – ricorrente nel racconto di molti – connessa anche all'inizio di una convivenza in casa di italiani.

La paura del diverso sembra qui assumere sfumature nuove rispetto a quanto esperito nei campi e nei centri di accoglienza, perché si connette in modo ancora più profondo a un sentimento ambivalente nei confronti di una possibile nuova intimità, per molti inattesa, in un contesto fitto di relazioni intime e calde quale è quello familiare. Come si può evincere dai seguenti estratti di due diverse interviste:

La prima cosa che pensavo era la paura, perché avevo paura, perché c'era la lingua che non lo sapevo e poi come dobbiamo fare per comunicare e anche se loro mi avrebbero accettato... C'erano tutte queste cose che avevo in testa e poi dopo, piano piano, abbiamo visto, ho visto che non era proprio così. Abbiamo iniziato il progetto, abbiamo condiviso tante cose, nuove cose, con loro bimbi, è stata veramente una cosa molto molto bella¹⁴.

Quando venivo da loro avevo molto paura! ahahahah... perché siccome sono persone straniere e che sei nella loro casa... Adesso non c'è la paura, non ho trovato offese da nessuno, mi hanno aperto tutto, mi hanno detto che la casa è mia e mi fanno sentire come uno della famiglia, faccio tutto quello che si deve fare nella casa; in cucina, pulizia, lavoretti ecc.¹⁵.

La fonte della paura finisce però spesso con l'essere il suo stesso antidoto. I timori, infatti, si affievoliscono fino a scomparire proprio quando ci si rende conto di non essere più visti come "rifugiati" ma come "persone". «Mi fanno sentire come uno della famiglia» significa che c'è la libertà di essere chi si è e di partecipare alla pari degli altri membri della famiglia – pur con la propria individualità e libertà – alla gestione stessa della vita e degli spazi domestici. Spesso, infatti, il sentirsi a casa e a proprio agio in queste nuove relazioni discende da piccole pratiche quotidiane di condivisione dell'intimità: vivere insieme, giocare con i bambini, fare i lavori di casa, cucinare. Ovvero rivivere gli spazi domestici dando nuovi significati condivisi tra tutti, anche dai nuovi arrivati. Non a caso altre ricerche svolte nei centri di accoglienza collettivi mettono in evidenza come tra le mancanze di cui i rifugiati soffrono maggiormente ci sia l'assenza di autonomia nei loro spazi domestici: nella gestione del tempo e delle sue regole, nella possibilità di usufruire della cucina e di prepararsi il cibo, nel mantenimento dei legami familiari e amicali, sia nella prossimità che nella lontananza (Rainisio 2015).

Ecco perché, pur entrando in spazi domestici ignoti e con regole non scritte preesistenti – superata la soglia della paura – ciò che i rifugiati apprezzano di più è la possibilità di condividere la vita della casa attraverso una pratica quotidiana, con un meccanismo di prove ed errori che introduce a un livello maggiore di partecipazione e autonomia. Come dice SW., un rifugiato afghano che ha vissuto per più di un anno presso una famiglia italiana: «perché non è facile quando vai in una famiglia che non conosci, non ti conosci neanche. Poi ti presenti, poi vivi con loro, è un'altra cosa...¹⁶». Sulla stessa lunghezza d'onda è anche l'intervista di S.: «Forse non è proprio con le parole, ma con la pratica, con le cose che facevano loro, io potevo accorgermi da loro che forse quello che facevo io era sbagliato, d'ora in avanti forse è meglio questo... Se avevo dubbi, sempre potevo chiedere¹⁷». La partecipazione in casa – con il procedere nel tempo dell'accoglienza in famiglia – prelude a una fase in cui persino le regole e le norme preesistenti possono a un certo punto essere messe in discussione: per usare la metafora della tavola evocata da El-Mafaalani, si può arrivare non solo a essere ammessi a tavola, ma anche a decidere insieme che "torta" mangiare e quali regole della tavola seguire (El-Mafaalani 2019:

¹⁴ Intervista a F., camerunense, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/11/2019.

¹⁵ Intervista ad A., somalo, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/6/2018.

¹⁶ Intervista a SW., afghano, raccolta da S.M. a Parma, in data 15/9/2019.

¹⁷ Intervista a S., curdo iraniano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 23/11/2017.

43-44). E questo processo non è esente da conflitti e continui aggiustamenti che però avvengono in uno spazio di relazione protetto, in cui non si arriva a una reciproca distruzione o annullamento.

L'approssimazione gli uni agli altri, l'abbattimento delle barriere e delle paure, la ridefinizione delle regole rappresentano un percorso bidirezionale: non avviene solo da parte dei rifugiati nei confronti della famiglia che li accoglie, ma anche viceversa. E ancora una volta è un processo che può avere luogo solo nella quotidianità, nella condivisione di piccole pratiche quotidiane che a un certo punto fanno scattare un cambiamento destinato a durare nel tempo. L'accesso a una nuova intimità, che supera i tradizionali steccati dell'alterità e persino il concetto di ospitalità, si legge bene nelle parole di un rifugiato che ha vissuto l'esperienza di accoglienza in famiglia:

La più grande, l'altro giorno, ha fatto un disegno della famiglia e lei mi ha messo dentro, che è stata una cosa veramente bellissima, che all'inizio con lei facevo molta fatica perché lei era un po' difficile come carattere e poi alla fine ci siamo trovati bene e poi è lei che mi ha voluto, mi ha accettato. Il maschio e la più piccola mi hanno accettato prima subito dopo del mio arrivo, ma lei faceva ancora molta fatica con tutte queste cose... e io sono riuscito a capire lei [la più grande, n.d.r.], che non accettava la novità, perché non si è abituata. Poi alla fine mi ha accettato e poi ha fatto questo disegno dove ci sono anche io e era molto emozionante e ho reagito anche con delle lacrime... [si è emozionato mentre raccontava questa parte dell'intervista, n.d.r.].

Mangiare insieme per “sentirsi a casa”: costruire relazioni nell'intimità della tavola

Tra tutte le pratiche quotidiane quelle relative al cibo, al cucinare e al mangiare insieme assumono una particolare centralità¹⁸.

Il cibo può essere considerato un fatto sociale totale¹⁹ perché chiama in causa moltissimi aspetti della vita dei gruppi; in particolare nei contesti migratori il cibo ha un ruolo sociale, identitario e affettivo perché ha spesso il potere di far sentire i migranti “a casa”: gli odori, i sapori, i colori familiari dei piatti della propria cucina, riducono la sensazione di estraneità provata nella nuova terra rafforzando il senso di appartenenza e il legame simbolico con la propria (Giuffrè 2019).

L'importanza attribuita al cibo, soprattutto nella prima fase dell'accoglienza, è evidente in questa intervista a N., che pone l'accento sul difficile processo di adattamento fisico e psicologico a sapori diversi da quelli cui si è abituati:

Mi sono sentito davvero felice perché i nostri problemi si riducono, ma ancora non abbiamo trovato il cibo che ci piace. Inizialmente è difficile mangiare cibo italiano e avevano solo un

¹⁸ In questo lavoro sono stati anche valorizzati i materiali autobiografici e video prodotti attraverso da un progetto di documentazione correlato, ovvero l'*Atlante dell'ora di cena* (documentario e web doc) che si è focalizzato proprio sui momenti di intimità e di convivialità – il pasto insieme – all'interno di dieci esperienze di convivenza interculturale tra cui i progetti Tandem e Rifugiati in famiglia, che sono al centro dell'analisi proposta in questo paper (www.atlantedelloradicena.it).

¹⁹ Per “fatto sociale totale” Mauss si riferisce a un aspetto che coinvolge la pluralità complessiva dei livelli sociali di un gruppo attraverso il quale diviene possibile interpretare dinamiche apparentemente di natura diversa, come quelle sociali, economiche, culturali, ponendosi come perno delle relazioni tra gli individui e gruppi, e coinvolgendo forme di scambio caratterizzate dalla reciprocità e fortificando le relazioni sociali (Mauss 2002).

cuoco italiano. Avevano un menu diverso per ogni giorno [...], ma gli ingredienti che usavano per cucinare non sono quelli che vengono usati nel nostro paese. Quindi inizialmente non ci piaceva il gusto perché non eravamo abituati a questi cibi e affrontiamo difficoltà a digerirlo e non siamo in grado di mangiarlo. In questo modo la nostra salute è diminuita inizialmente, ma con il tempo eravamo più abituati. Ma devo suggerire una cosa che nominano quegli cuochi che sa qualcosa del cibo internazionale in questi progetti o nel campo²⁰.

Scegliere cosa mangiare spesso è un fattore importantissimo del “sentirsi a casa” come emerge da quest’altra intervista di A.: «A Bologna vivevo con seicento persone, quindi c’erano tante difficoltà, per esempio non potevo scegliere cosa mangiare o quando uscire, mentre a Parma abito in una casa con tre persone. Posso uscire ed entrare quando voglio e mangiare quello che mi piace²¹».

Il cibo tipico del proprio paese rientra anche nei progetti futuri, a coronamento di un percorso biografico di successo e di integrazione nel luogo d’immigrazione, come si deduce dalla testimonianza di A.: «Vorrei imparare bene la lingua, integrarmi, conoscere meglio il territorio e infine prendere la patente. In poche parole, vorrei essere pronto per affrontare il futuro. Mi piacerebbe in futuro avere un mio piccolo ristorante per preparare il cibo tipico del mio paese²²».

Il mangiare insieme rappresenta, in molti contesti migratori, un momento fondamentale nella costruzione di prossimità: necessario cioè a entrare in relazione non formale con gli altri e a far sì che questi si aprano a relazioni di intimità/familiarità; la relazione di intimità si innesca, dunque, proprio grazie alla commensalità. Molti antropologi hanno evidenziato il forte nesso tra cibo e parentela in diversi contesti dove hanno svolto le loro etnografie, mostrando il legame tra il divenire parente e la condivisione di cibo, che secondo Sahlins (2014) crea “mutualità dell’essere”, nel senso di una condivisione della vita dell’altro e una identificazione che sarebbero alla base del rapporto di parentela. Tra gli esempi più rinomati vi è quello riportato dall’antropologa Weismantel (1995), che sottolinea, parlando della comunità di Zumbagua sugli altipiani dell’Ecuador, che si considerano “famiglia” coloro che mangiano insieme (“stesso cibo”, “stessa carne”); allo stesso modo si appartiene al gruppo di eoliani emigrati in Australia solo dopo aver condiviso lo stesso cibo alla stessa tavola (Giuffrè 2019). Simonetta Grilli fa notare come «la condivisione del cibo – il latte materno o il cibo cucinato nello stesso focolare o coltivato sulla terra degli antenati, oppure semplicemente consumato insieme nella medesima abitazione – è un modo per costruire la sostanza della parentela» (Grilli 2019: 122). Il mangiare insieme, sedendo alla stessa tavola e condividendo anche i rituali dei pasti, i discorsi, le posture, insomma, quella che Vito Teti (2011) chiama “la sacralità dei pasti”, è il modo più immediato per diventare uno di loro e per creare le condizioni di una condivisione di intimità in cui l’empatia sia un elemento fondamentale (Giuffrè 2019). Pitt Rivers faceva notare come in Andalusia l’azione del mangiare insieme fosse talmente intima da rendere necessaria la trasformazione di uno straniero in ospite, e che questo avvenisse attraverso l’invito a condividere il cibo:

L’azione di mangiare in comune presuppone un grado di intimità maggiore del semplice fatto di trovarsi insieme, dunque mangiare in presenza di uno straniero sarebbe in contrasto con questo sentimento. Dello straniero bisogna allora fare un ospite, cambiamento di status che si effettua durante la formalità dell’invito a condividere il cibo (Pitt Rivers 1977: 165).

²⁰ Intervista a N., pakistano, raccolta da Ar.K. a Parma, in data 3/5/2018.

²¹ Intervista ad A., iracheno, raccolta da S.M. a Parma, in data 13/5/2018.

²² Intervista ad A., curdo iracheno, raccolta da H.A. a Parma, in data 7/2/2019.

La condivisione di cibo diventa dunque in molti contesti la modalità primaria nella costruzione di relazioni, una sorta di rito di passaggio durante il quale si crea quella “*communitas*” in senso turneriano, dove ruoli, differenze, gerarchie vengono accantonate in nome di un sentimento di appartenenza comune. Secondo Carole Counihan (2009), infatti, parlare di cibo e attorno al cibo delle proprie vite (*food centered life history*) consente di abbattere i dislivelli di status. Nei contesti migratori lo spazio della commensalità può diventare un luogo privilegiato di osservazione di relazioni di inclusione e di esclusione, di processi identitari e di appartenenza, funzionando in molti casi anche come “facilitatore” narrativo (si racconta spesso di sé mangiando) e dispositivo mnemonico, che permette di unire anche a livello discorsivo i due mondi di appartenenza, quello d’origine e quello di immigrazione, legando ricordi e memorie e riconnettendoli in un gioco di continui rimandi tra mondi lontani (Giuffrè 2019; Di Pasquale 2011; Christie 2008). Consumare e condividere cibo diventa così una pratica cruciale nel processo di appaesamento nel contesto di accoglienza.

Diversi rifugiati nominano esplicitamente la condivisione dei pasti – nel nucleo ristretto o nella famiglia allargata – come momenti cruciali della vita insieme. Afferma ad esempio A.: «Sono nel primo periodo dell’accoglienza, ma già vedo che è una famiglia molto buona, mi rispettano tutti, mi trattano bene e ci stiamo capendo bene. Parliamo tra noi, mangiamo insieme²³».

Il parlare che identifica l’entrare in relazione significativa con l’altro viene spesso accostato al mangiare: si parla mentre si mangia, si mangia mentre si parla:

Nella casa sono con il nonno della casa, suo figlio e con la sua famiglia (ha moglie e due figli, nipoti del nonno), e un’altra sua figlia. Per dormire, condivido l’appartamento con il nonno, mentre per mangiare vado su dalla famiglia di suo figlio. Il più grande dei nipoti attualmente non vive con noi, fa l’università a Torino e non c’è spesso con noi... di solito il secondo nipote e i suoi genitori è con loro che spendo molto tempo per mangiare e per chiacchiera²⁴....

Anche quando i piatti preparati non sono i preferiti, risulta chiaro che un’apertura alle abitudini culinarie delle famiglie ospitanti è un passo necessario non solo per mostrare rispetto e gratitudine, ma anche per entrare maggiormente in intimità:

Certo che mangiare la pasta non era tanto preferibile, ma mi sono adattato perché dobbiamo adattarci... prima non sapevo cucinare e poi trovarsi in casa e dire: “no, io non mangio questo o quello” non va bene. Quindi devi mangiare quello che trovi e che è pronto. Perché dire “mi piacerebbe mangiare questa e non quella”, no! Perché non è anche giusto che loro fanno già qualcosa poi... “no no, quello non mi piace, io voglio quello là”: non è bello e rispettoso²⁵.

I pasti dei giorni di festa assumono poi un valore ancora più elevato e vengono riconosciuti come un vincolo da rispettare non solo per non offendere chi si è mostrato tanto generoso da ospitarti, ma anche per entrare davvero a far parte della famiglia. Ci racconta ad esempio M.: «E ogni domenica andavamo ai pranzi, ci invitavano e non dovevo assolutamente mancare»²⁶.

O per continuare a farvi parte, come mostra la testimonianza di uno dei *peer researchers* che dopo un periodo di accoglienza in famiglia in un’altra città si è trasferito a Parma,

²³ Intervista ad A., somalo, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/6/2018.

²⁴ Intervista ad A., somalo, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/6/2018.

²⁵ Intervista a F., camerunense, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/11/2019.

²⁶ Intervista a M., somalo, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 2/11/2017.

continuando a mantenere un legame molto forte con i membri della famiglia che lo avevano ospitato:

[La mamma] mi diceva che sei un mio figlio, come Tommaso [...]. Ho trovato come una mia famiglia, adesso sto con loro benissimo, mi chiamano anche, e anche io. Sono andato lo scorso anno a Natale lì con loro, anche quest'anno devo andare lì per forza perché mi hanno chiamato [risate, n.d.r.] "vieni qua per Natale". Ho trovato una famiglia di due fratelli e poi una mamma²⁷.

È proprio in questo senso che la rottura della commensalità, del rituale del mangiare insieme viene vissuto da uno dei nostri interlocutori come una cesura vera e propria nella costruzione della relazione con l'altro: se mangiare insieme porta alla costruzione di relazioni sociali significative, il rifiuto di sedere alla stessa tavola rappresenta la rottura di relazioni già consolidate. Nelle parole di R. il conflitto è evidente:

Più difficile per me ehm... con italiani per me difficile non c'era perché già conosco l'italiano, la religione diciamo uguali, come mangiano mangio anche io ehm... come bevono bevo anche io... Con i musulmani, quella roba qua, io non ci vado per esempio se vado in un posto... nel 2013 mi hanno mandato in un posto ehm... come si chiama quel posto in cui danno da mangiare a Parma? [...] Caritas... io andato lì a mangiare, c'era un amico ehm... diciamo amico... c'era lo stinco, mi hanno lasciato tutti da solo in un tavolo e loro sono andati via, e io ho detto: cos'è ti schiffi? Mi ha dato fastidio proprio, non mi è piaciuto! [...] Non mi è piaciuto perché eravamo insieme ad un tavolo con altri e stavo mangiando lo stinco di maiale, io già sapevo che era maiale ehm... ma loro non mangiavano, erano musulmani, mi hanno lasciato da solo tutti. [...] Quello mi ha dato fastidio tantissimo perché in un tavolo, quattro persone, ci vai a mangiare insieme però se mangia una cosa che piace a te e che loro non mangiano, sei sporco perché mangi questo qua. [...] Adesso se li vedo per strada non saluto neanche, no, non è che non saluto ehm... ma non siamo più amici perché non mi piacciono le persone così²⁸....

Dall'emplacement alla comunità di destino: prospettive di futuro

Proprio a partire dalle pratiche quotidiane relative al cibo e ad altre dimensioni si attivano anche, nel tempo, processi più profondi e radicati che vanno a toccare il senso delle relazioni, della famiglia, dell'identità, propria e altrui. Alcuni dei nuclei che emergono in modo più ricorrente nelle interviste rivolte a rifugiati che hanno vissuto l'esperienza di accoglienza in una famiglia italiana o di convivenza in Tandem riguardano proprio il tema della famiglia in chiave trasversale e longitudinale: è come se il fatto di entrare in un contesto di relazioni familiari, in una *home*, da un lato permettesse di evocare e di risintonizzarsi con l'esperienza della famiglia di origine e dall'altro alimentasse e autorizzasse una proiezione verso il futuro, l'immaginazione e il desiderio di costruirsi una propria famiglia.

Questo percorso interiore e sociale ha molto a che fare con quello che viene chiamato processo di *emplacement* (Bjarnesen, Vigh 2016): se già Appadurai segnalava come il concetto stesso di località è innanzitutto relazionale e contestuale, piuttosto che scalare o spaziale (Appadurai 2012), studi successivi hanno enfatizzato attraverso il termine *emplacement* uno spostamento concettuale dallo spazio inteso come luogo allo spazio come processo di attaccamento socio-affettivo, come «una vasta e intricata complessità

²⁷ Intervista ad A., pakistano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 12/10/2017.

²⁸ Intervista a M., iraniano, raccolta da S.M. a Parma, in data 25/5/2018.

di processi sociali e interazioni sociali a tutti i livelli dal locale al globale» (Massey 1994: 115). Seguendo questa accezione, il trovare e ricreare legami affettivi e caldi in un contesto domestico può contribuire a far evolvere l'esperienza di *displacement* verso un'esperienza di *emplacement*. In questo percorso tutt'altro che lineare è abbastanza ricorrente che venga innanzitutto richiamato alla memoria il vissuto primario nella famiglia di origine, a cui ci si riconnette. Come rievoca il *peer researcher* M. in uno dei nostri scambi: «A stare con una famiglia mi sono sentito molto... anche all'epoca, quando ero con i miei. Mi sono ricordato quando ero con i miei genitori, i miei fratelli e mi sono sentito come vivere in una famiglia. Che è molto diverso quando vivi da solo o quando vivi con altri»²⁹.

La famiglia di origine non è solamente rievocata, ma spesso viene anche aggiornata direttamente sulla nuova situazione di convivenza. I genitori rimasti in patria vengono informati e partecipano in modo indiretto ma molto intenso dei vissuti dei loro congiunti lontani. Al punto che qualcuno ritiene di raccontare solo in parte i dettagli della convivenza con italiani, per non suscitare ingiustificate preoccupazioni, come è accaduto sempre a M:

Quindi i miei mi dicevano nelle prime settimane: “Tutto sta andando bene? Cosa hai visto di nuovo? Cosa hai trovato di non buono?” Io dicevo: “tutto bene, nessun problema”. E forse non vedevano bene la cosa, però dopo che gli ho raccontato che va tutto bene, che non c'è problema... Dovevo dire che anche io mi sentivo come di essere in famiglia. Poi pian piano... Certe cose che magari a loro davano un po' di preoccupazione, non le dicevo mai³⁰.

In altri casi sono i genitori stessi a dare la “benedizione” non solo rispetto al trasferimento in una famiglia italiana, ma anche e soprattutto rispetto al legame che si va instaurando con i membri della famiglia ospitante. Significativa a questo proposito è la testimonianza di un altro rifugiato *peer researcher*: «Mio papà mi ha detto: “S., le cose che tu non sei riuscito, che non hai fatto per noi come genitori, se le fai per queste persone che sono vicino di te, renditi conto che è la stessa cosa che dovevi fare per noi come genitori»³¹.

Il confronto con una famiglia reale, l'immersione nelle relazioni intime e protettive che vengono spesso date per scontate da chi non ha mai vissuto l'esperienza dello sradicamento, può tuttavia alimentare un senso di inadeguatezza e di frustrazione che deriva dal confronto tra la propria condizione attuale e quella desiderata. Nelle parole di Sw., uno dei nostri interlocutori rifugiati:

Io voglio vivere tranquillo, insieme con una famiglia... come fanno qua... A me mi mancano perché io ogni tanto li vedo gli italiani che escono fuori con la mamma, con la famiglia, con la ragazza, con i parenti, chiacchierano... Per me queste cose qua non ci sono, sono da solo, sono cose che tutti vogliono... A me manca tantissimo, io sono una persona, non sono un animale³².

Ma i legami significativi costruiti all'interno di una famiglia italiana possono anche aiutare a proiettarsi nel futuro, ad avere la forza di andare avanti e di trovare una fiducia in sé stessi e nelle proprie potenzialità. F. nella sua intervista ripercorre e nomina a uno a uno i membri della famiglia che lo hanno accolto.

²⁹ Intervista a M., somalo, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 2/11/2017.

³⁰ Intervista a M., somalo, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 2/11/2017.

³¹ Intervista a S., curdo iraniano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 23/11/2017.

³² Intervista a SW., afghano, raccolta da S.M. a Parma, in data 15/9/2019.

Perché loro mi hanno dato un’affezione che avevo perso; l’affezione di una mamma, l’affezione di un padre, l’affezione di una sorella e anche di un fratello e l’affezione che mi hanno dato... quando mi hanno detto “guarda che qua non sei straniero!” È una cosa che mi dà più forza e che mi dà sempre la voglia di andare avanti. Loro mi hanno fatto capire tante cose nella vita, mi hanno fatto conoscere tutti i loro amici e per me è la mia famiglia adesso³³!

L’affetto – “affezione” – che ha ricevuto ha smantellato il senso di estraneità e gettato le basi per sentire una nuova appartenenza, un nuovo *emplacement* che sembra stimolare la partecipazione e la proiezione verso il futuro: non sentirsi più straniero vuol dire far parte di una comunità più estesa della famiglia e proprio questa consapevolezza permette finalmente di “guardare avanti”. Quello che si vive all’interno della famiglia è infatti molto importante per stimolare un atteggiamento pro-sociale che esce dai confini delle appartenenze e delle ristrette identità etniche: l’aver ricevuto cura, affetto e fiducia incondizionati da qualcuno che non è un tuo “compaesano”, induce a riprodurre o a impegnarsi ad adottare lo stesso atteggiamento verso terzi, anche sconosciuti. Uno dei *peer researcher* usa queste parole per descrivere questo processo:

Trovi gente che non sono un tuo parente, un tuo compaesano, non hanno la tua mentalità, la tua opinione, però ti vogliono bene, non ti giudicano, cercano sempre di sostenerti. È bello quello, veramente. Spero che un giorno riuscirò... la stessa cosa lo trasmetto pure io, soprattutto per persone che appena arrivano hanno bisogno³⁴.

Quando ci si sente oggetto di fiducia e investimento incondizionato, così come avviene nei veri rapporti significativi, diventa quasi scontato reinvestirsi in un impegno verso il bene comune, riconoscendosi una responsabilità che va al di là del proprio benessere e della propria soddisfazione individuale. Questo atteggiamento è evidente nelle parole di P., rifugiato nigeriano *peer researcher* che ha trascorso un periodo di accoglienza in SPRAR e un anno di vita in un appartamento di Tandem, per poi approdare a un lavoro stabile come operatore sociale nella stessa associazione che lo aveva inizialmente accolto:

È stato come un riconoscimento, una fiducia per me come dalla mia famiglia: “guarda che noi ci fidiamo di te, crediamo che tu possa fare qualcosa di buono”. Oggi lavoro, non è soltanto perché ho bisogno soldi e tutto, però è come una responsabilità che mi è stata data dalla mia famiglia. Quindi quando ho incontrato il nostro direttore e tutto, insieme con i colleghi, mi ha dato opportunità di continuare il mio lavoro di attivismo... gli incontri con le scuole e tutto³⁵....

Un impegno verso il bene comune che si rivolge in modo indiscriminato non solo verso altri migranti e rifugiati, ma verso tutti coloro che mostrano un bisogno, attivando una restituzione che moltiplica ed espande quanto si percepisce di aver ricevuto. In questo senso ci sembra significativo riportare due brani di intervista a F. e B.:

Ci sono delle volte che con l’assistenza pubblica distribuiamo dei pasti vicino al centro alla stazione per le persone che dormono in strada. È un’esperienza molto bella e poi ci sono anche delle volte che vado a Langhirano a fare sempre volontariato in case di riposo che è anche una cosa che ti fa sentire utile e dare il tuo tempo per aiutare agli altri³⁶....

Come immagino il mio futuro in Italia non te lo so dire. Ma se mi chiedi qual è il mio desiderio ora qui, ti risponderò semplicemente che vorrei costruirmi una nuova vita in pace con tutti e

³³ Intervista a F., camerunense, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/11/2019.

³⁴ Intervista a S., curdo iraniano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 23/11/2017.

³⁵ Intervista a P., nigeriano, raccolta da C.M. e M. G. a Parma, in data 8/11/2017.

³⁶ Intervista a F., camerunense, raccolta da M.M. a Parma, in data 10/11/2019.

farmi una famiglia, contribuire in maniera positiva nella società in cui abito e dimostrare che ogni terra può essere la tua terra quando ti dà amore e tu lo ridai³⁷.

E non è forse un caso notare che questa proiezione positiva verso l'esterno e questo senso di responsabilità condivisa verso gli altri, senza limiti né confini, ha la stessa matrice delle motivazioni che hanno spinto molte delle famiglie ad accogliere un rifugiato: come emerge dalla ricerca di Ghebremariam Tesfau (2020) e da una più ampia ricognizione dei diversi progetti di accoglienza domestica in Italia (Marchetti 2018), le famiglie italiane – nel raccontare del come e del perché sono arrivati ad ospitare – non mettono in campo una definizione di appartenenza come nazionalità, ma anzi enfatizzano una “cittadinanza” per *shared fate*, una comunità di destino (Van Gunsteren 1998; Williams 2003: 230). La stessa comunità di destino che ora condividono, alla pari, con i rifugiati.

Conclusioni

La co-ricerca che abbiamo svolto assieme ai rifugiati ci ha permesso di ripensare in modo critico le forme dell'accoglienza e dell'abitare, ricostruendo dal punto di vista dei rifugiati gli effetti delle politiche dell'asilo in Italia, attraverso la ricostruzione di vissuti e percorsi soggettivi del “sentirsi a casa”. Il fatto che molti dei *peer researcher* avessero vissuto anche in prima persona le esperienze del co-abitare con gli autoctoni, partecipando ai progetti del CIAC, ci ha permesso di rilevare la dimensione più intima di questa esperienza di condivisione. Focalizzandoci sulla dimensione intima delle pratiche quotidiane, dalla costruzione di relazioni sociali significative e di stima reciproca alla condivisione degli spazi della casa e dei pasti, abbiamo ricostruito i percorsi di “appaesamento” dei rifugiati nella società ricevente e la centralità del “fare casa” come variegato processo relazionale, situazionale e contestuale, un percorso sociale e interiore che ha a che fare con quell'*emplacement* che sprona la partecipazione e la proiezione verso il futuro, l'immaginazione e il desiderio di una vita soddisfacente e “fatta di relazioni” in Italia, e che dà vita a un impegno verso il bene comune e a processi di restituzione significativi.

Interessante a questo proposito la nozione di cittadinanza come “comunità di destino” che incoraggia le persone a sviluppare affiliazioni a tutti i tipi di gruppi sia locali (“tradizionali”) che globali e che ci porta a rinegoziare lo stesso concetto di accoglienza. Dove gli individui – autoctoni e non – sono tutti insieme chiamati a riconoscere che «*ogni individuo sulla terra deve avere almeno un luogo* (territorio, Stato, comunità) in cui può godere dei diritti di cittadino». E questo luogo «non può che essere quello *in cui egli si trova*, in cui è stato “pro-gettato” dalla storia, dalla politica, dall'economia: *where he/she belongs*» (Balibar 2004: 152; in corsivo nell'originale). Questa nuova consapevolezza ci mette tutti su uno stesso piano, riducendo le asimmetrie tra chi accoglie e chi è accolto, tra chi è qui da sempre e tra chi è appena arrivato. Tratteggiando una diversa concezione di cittadinanza fondata sull'interdipendenza. Ancora nelle parole di Balibar:

per gli individui e i gruppi che la storia progetta continuamente in condizioni nuove impreviste (sebbene essi apparentemente non cambino “posto” e “radicamento”), il problema della cittadinanza consiste nel fatto che essi: *pur non potendo separare la loro sorte, possono non intendersi più spontaneamente*, in virtù di una cultura, di credenze o interessi comuni. Essi

³⁷ Intervista a B., siriano, raccolta da H.A. a Parma, in data 18/10/2019.

devono trovare da se stessi le condizioni di possibilità per questa intesa, poiché non saranno loro date *a priori* (Balibar, 2004: 156; in corsivo nell'originale).

Si è lontani qui da una accezione di cittadinanza come un lungo processo a ostacoli per dimostrare il «merito» di accedere alla comunità nazionale (Marchetti 2020). Appare invece come un processo bidirezionale e di co-costruzione di una nuova arena, di nuove forme di appartenenza e di cittadinanza agita, cui “vecchi” cittadini italiani e “nuovi” cittadini di origine straniera sono chiamati a partecipare alla pari.

Riferimenti bibliografici

Agier, M. 2020 [2018]. *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Al-Ali, N., Koser, K. 2002. «Transnationalism, International Migration and Home», in *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, Al-Ali, N., Koser, K. (eds). London. Routledge: 1-14.

Appadurai, A. 2012 [2006]. *Modernità in polvere*. Milano. Raffaello Cortina.

Balibar, E. 1993 [1992]. *Le frontiere della democrazia*. Roma. Manifestolibri.

Balibar, E. 2004 [2001]. *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*. Roma. Manifestolibri.

Bauman, Z. 2003 [2001]. *La società sotto assedio*. Roma-Bari. Laterza.

Berger, J. 1984. *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos*. London. Writers & Readers.

Bjarnesen, J., Vigh, H. 2016. Introduction. The Dialectics of Displacement and Emplacement. *Conflict and Society: Advances in Research*, 2: 9-15.

Boccagni, P. 2017. Fare casa in migrazione. Un'agenda di ricerca sui processi di integrazione e di riproduzione sociale quotidiana in contesti multietnici. *Tracce Urbane*, 1: 60-68.

Boccagni, P. 2018. At Home in Home Care? Contents and Boundaries of the 'Domestic' among Immigrant Live-in Workers in Italy. *Housing Studies*, 33 (5): 813-831.

Boochani, B. 2019 [2018]. *Nessun amico se non le montagne*. Torino. Add Editore.

Bourdieu, P. 2005 [1980]. *Il senso pratico*. Roma. Armando.

Christie, M.E. 2008. *Kitchenspace. Women, Fiestas, and Everyday Life in Central Mexico*. Austin. University of Texas Press.

Counihan, C. 2009. *A Tortilla is Like Life: Food and Culture in the San Luis Valley of Colorado*. Austin. University of Texas Press.

Di Pasquale, C. 2011. Quando odori e sapori, chiacchiere e ricette sono fonti per un'antropologia del cibo e della memoria. *S-nodi*, 8: 106-115.

El-Mafaalani, A. 2019 [2018]. *Il paradosso dell'integrazione. Perché la società aperta genera conflitti*. Roma. Luiss University Press.

Fadlalla N. 2011. Conceptualizing the Meaning of Home for Refugees. *Spaces and Flows*, 1 (3): 139-150.

- Ghebremariam Tesfau. M. 2020. “Perché non te li porti a casa tua?” L'accoglienza dei/delle rifugiati/e in famiglia tra solidarietà e antirazzismo. Tesi di dottorato in Scienze sociali. Università degli studi di Padova.
- Giuffrè, M. (a cura di). 2014. *Uguali, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro-narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*. Roma. Castelvecchi.
- Giuffrè, M. 2016. Antiziganismo e pratica etnografica. Riflessioni, rappresentazioni e contro-narrazioni. *Lares*, 82 (2): 133-160.
- Giuffrè, M. 2017. «The Transnational Matrifocal Home among Cape Verdean Migrant Women: The Case of Santo Antão island», in *Reimagining Home in the 21st Century*. Lloyd J., Vasta, E. (eds). Cheltenham. Elgar: 57-71.
- Giuffrè, M. 2019. Il cibo come “fatto sociale totale” nella diaspora eoliana in Australia. *Lares*, 85 (2): 237-274.
- Goffman, E. 2003 [1968]. *Asylums. Le istituzioni totali: I meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Torino. Einaudi.
- Gotman, A. 2001. *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*. Paris. PUF.
- Grilli, S. 2019. *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Roma. Carocci.
- Kabachnik, P., Regulska, J., Mitchneck B. 2010. When and Where is Home? The Double Displacement of Georgian IDPs from Abkhazia. *Journal of Refugee Studies*, 23 (3): 315-336.
- Khosravi, S. 2019 [2010]. *Io sono confine*. Milano. Elèuthera.
- Marchetti, C. 2016. Le sfide dell'accoglienza. Passato e presente dei sistemi istituzionali di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati in Italia. *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*. 86: 121-143.
- Marchetti, C. 2018. «L'accoglienza dei rifugiati in famiglia. Prove di comunità interculturali», in *Diritto d'asilo. Report 2018. Accogliere, Proteggere, Promuovere, Integrare*. Molfetta, M., Marchetti, C. (a cura di). Todi (PG). Editrice Tau: 179-214.
- Marchetti, C., Molfetta M. (a cura di). 2019. *Il diritto d'asilo. Report 2019. Non si tratta solo di migranti. L'Italia che resiste, l'Italia che accoglie*. Todi (PG). Editrice Tau.
- Marchetti, C. 2020. «(Un)Deserving Refugees. Contested Access to the “Community of Value” in Italy» in *Europe and the Refugee Response. A Crisis of Values?* Goździak, E. M., Main, I., Suter, B. (eds). London. Routledge: 236-252.
- Massey, D. 1993. «Power-Geometry and a Progressive Sense of Place», in *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. Bird, J. (ed). London. Routledge: 56-69.
- Mauss, M. 2002 [1924]. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino. Einaudi.
- Minh-ha, T. 1994. «Other than Myself/My Other Self», in *Travellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*. Robertson, G., Mash, M., Tickner, L., Bird, J., Curtis, B., Putnam, T. (eds). London. Routledge: 9-26.
- Olwig, K.F. 1998. «Epilogue: Contested Homes: Home-Making and the Making of Anthropology», in *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World in Movement*, Rapport, N., Dawson A. (eds). Oxford. Berg: 225-236.

- Ortner, S. 1991. «Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture», in *Recapturing Anthropology*, Fox, R.G. (ed). Santa Fe. School of American Research Press: 163-189.
- Papadopoulos, R. 2002. *Therapeutic Care for Refugees: No Place Like Home*. London. Karnac Books.
- Pinelli, B. 2011. Attraversando il Mediterraneo. Il “sistema campo” in Italia: violenza e soggettività nelle esperienze delle donne. *Lares*,77 (1): 159-179.
- Rainisio, N. 2015. «These Places Do Not Understand Us. Environmental Psychology of the Refugee Centers». *Design Research on Temporary Homes. Hospitable places for Homeless, Immigrants and Refugees*, Giunta, E., RebaglioA.(eds). Stockholm. Spurbuch: 72-89.
- Remotti. F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza*. Milano. Feltrinelli.
- Rivers, P. 1977. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*. Paris. Le Sycamore.
- Sahlins, M. 2014 [2013]. *La parentela. Cos'è e cosa non è*. Milano. Eìleuthera.
- Teti, V. 2001. «Emigrazione, alimentazione, culture popolari», in *Storia dell'emigrazione italiana*. Bevilacqua, P., De Clementi, A., Franzina, E. (a cura di). Roma. Donzelli: 575-590.
- Van Gunsteren, H. R. 1998. *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*. Boulder. Westview Press.
- Weismantel, M. 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zumbaga Adoptions. *American Ethnologist*, 22 (4): 685-709.
- Williams, M. S. 2003. «Citizenship as Identity, Citizenship as Shared Fate, and the Functions of Multicultural Education», in *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies: Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities*. McDonough, K., Feinberg, W. (eds). Oxford. Oxford University Press: 208-247.
- Zetter, R. 1991. Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity. *Journal of Refugee Studies*, 4 (1): 39-62.
- Zetter, R. 2007. More Labels, Fewer Refugees: Making and Remaking the Refugee Label in an Era of Globalisation. *Journal of Refugee Studies*. 20 (2): 172-192.

Un'alleanza possibile

Un *cohousing* sociale per giovani nativi e stranieri

Federico Bosis,
Ricercatore indipendente
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-5762>

Abstract. Co-housing in Italy is a living arrangement that provides young people with a measure of autonomy in a context marked by increasingly pressing socio-economical circumstances. In particular, this article examines a co-housing project where young Italians live together with unaccompanied underage migrants. This article contextualizes the contemporary experience of young people within the extensive socio-economical and affective-relational changes that affected Italy and the West in the past decades, precarizing life choices, as well as the possibility to plan for the future and adult life. In this context, I trace both the material and the symbolic relevance of housing and habitation as a complex practice, which shapes the subject's ability to relate to the world and to act in it. Expanding on this, I have looked into the structuring and the development of a specific co-housing project. The results of this study allow me to consider housing and peer co-housing as a particularly fruitful context for the development of an educational project that aims to consider the differences between young locals and young migrants. At the same time, this context reveals a degree of approximation between different experiences of growth in a globalized world. On the other hand, the ethnographic attention applied to the context also allows to point out the risks that such an educational project might entail, thus highlighting the primary role of caring for the particular relationships and feelings which come into being through domestic space, especially in the absence of a sense of belonging/dependency related to a parent or a partner.

Keywords. Applied anthropology; social housing; cohousing; minori stranieri non accompagnati.

Introduzione e metodologia della ricerca

Questo contributo s'inscrive in una più ampia riflessione sul rapporto che sussiste fra l'abitare e le trasformazioni sociali che hanno investito negli ultimi tre-quattro decenni l'Italia, buona parte del mondo occidentale e, in particolar modo, la sua componente giovanile nel processo di divenire adulti. Un rapporto che ho scelto di studiare, adottando un punto di vista marginale rispetto alla generale ('normale') esperienza abitativa: quello

dell'abitare condiviso e collettivo¹. A partire da questa prospettiva ho analizzato la possibile interazione fra tali modalità abitative e i processi, a seguito della migrazione, di nuovo radicamento di giovani stranieri. Lo studio si concentra su un progetto di *cohousing* sociale per giovani provenienti da comunità per minori stranieri non accompagnati e giovani nativi italiani.

I mutamenti sociali cui mi riferisco sono di tipi differenti ma disegnano una traiettoria convergente. Sul piano socio-economico si osserva il radicale mutamento del rapporto tra forme di vita e ruolo del lavoro nel percorso esistenziale degli individui (BIN 2018) a seguito della grande trasformazione post-fordista e della lunga crisi iniziata nel 2008. Un diffuso senso di insicurezza e di rischio, unito alla percezione del futuro come tempo minaccioso costituisce, infatti, il tratto caratteristico del sentire comune nelle società occidentali contemporanee (Beck 2000; Appadurai 2001; Bauman 2002; Augé 2009). La precarizzazione di lunga durata rende sempre più difficoltoso immaginare e poter costruire un progetto di vita che diviene «un bene cui è dato per scontato occorra rinunciare per affrontare la vita quotidiana nel suo accelerato scorrere» (Gambardella, Leccardi 2015: 23). Sul piano socio-affettivo, invece, si riscontra la lunga crisi del modello sociale cosiddetto “familista”, generata da un lato dall’emancipazione femminile, dal mutare dei ruoli di genere, del diritto di famiglia, dall’altro dal diffondersi di un paradigma relazionale più fluido e da un certo individualismo negli affetti (Giddens 1995). L’ipotetica famiglia che vi trarrebbe origine non è più considerata come l’inevitabile compimento di un processo di vita, perché può non costituirsi mai, oppure disgregarsi e dare origine a nuove configurazioni relazionali e abitative che disegnano percorsi e legami plurimi.

Il combinato disposto di questi processi trasformativi genera un andamento libero e impreveduto dei percorsi individuali, dando luogo a società liquide costantemente in trasformazione (Signorelli 2016). Tutto ciò, per i giovani, si traduce nell’ambiguità di sperimentare la libertà (promessa) di un continuo reinventarsi tanto a livello affettivo quanto lavorativo ma, al contempo, di scontare il forte senso di insicurezza economica e relazionale che da questa costante fluidità ed incertezza deriva (Beck, Beck-Gernsheim 1998; Bauman 2002, 2003). Concretamente – con la grave responsabilità di un *welfare* fortemente familistico (Saraceno, Naldini 2013) che fa ricadere esclusivamente sull’economia familiare la ricerca di autonomia da parte dei figli – si verifica una maggiore dipendenza socio-economica dalla famiglia di origine e l’allungamento dei tempi di uscita da essa (e quando avviene, con il realistico rischio di dovervi tornare per periodi transitori).

Percorsi di ricerca etnografica progressi sull'abitare condiviso² mi hanno convinto della possibilità di avere una visione meno pessimistica del quadro fin qui tratteggiato. Questo in virtù del fatto che per le persone, nelle case condivise, alla trasformazione in senso più fluido dei legami non corrisponde una diminuzione della socialità e un conseguente impoverimento affettivo e relazionale (Bauman 2002, 2003). Anzi, le case condivise

¹ Mi riferisco a quella “morfologia variabile” di aggregati abitativo-relazionali che comprende le case condivise, le famiglie allargate, i *cohousing*, le reti famigliari, le comuni, ecc. (Sapio 2010).

² Si veda l’elaborato per il conseguimento della laurea magistrale in Antropologia e Storia del mondo contemporaneo, Università di Modena e Reggio Emilia, 2018, dal titolo: “Qualcosa di familiare”. *Amicizia e condivisione abitativa nei mutamenti socio-affettivi contemporanei*, <https://morethesis.unimore.it/theses/available/etd-03112018-170400/>.

si rivelano come ambienti particolarmente socializzanti (Sapio 2010), un'eccellente risposta dal basso che permette di soddisfare i bisogni di affetto, cura e indipendenza a soggetti che non sono nelle condizioni (oggettive o soggettive – forzate o scelte) di “farsi una famiglia”³. Si osserva dunque una tendenza opposta rispetto ai processi di nuclearizzazione e verticalizzazione della parentela contemporanea (Solinas 2010).

In questa prospettiva ho focalizzato l'attenzione sul caso di studio che è oggetto di questo articolo. Si tratta di un progetto sociale che prende il nome di Castello Bello e nasce nel 2017 a Cantù, comune di 40.000 mila abitanti in provincia di Como, per iniziativa di un'associazione che si occupa da lungo tempo di *housing* sociale, denominata “Associazione Gruppo Appartamento”. Il progetto ha l'obiettivo sperimentale di conciliare l'educazione all'autonomia per neomaggiorenni provenienti da comunità per Minori Stranieri Non Accompagnati (MSNA) con l'esigenza di indipendenza abitativa di giovani studenti-lavoratori autoctoni, impostando un percorso di crescita condiviso. Delle sette persone coinvolte: due ragazzi di origine straniera sono entrati nel progetto ai diciotto anni compiuti, dopo esser stati selezionati attraverso i contatti dell'associazione con le comunità minorili e le realtà di volontariato del territorio. A questi si aggiungono cinque nativi italiani (tre ragazze e due ragazzi) fra i ventiquattro e i ventisette anni di età, che sono venuti a conoscenza del progetto tramite passaparola. Pur conoscendosi già quasi tutti, hanno avuto modo di incontrarsi prima dell'avvio del progetto per condividere anche con i referenti dell'associazione le proprie idee e aspettative circa la sua realizzazione. L'appartamento è stato scelto e destinato dall'associazione a questo specifico progetto; le sue caratteristiche, fuori mercato, ne hanno assicurato un costo contenuto. Situato in un grosso e vecchio edificio si compone di una cucina e un soggiorno molto grandi, un ampio terrazzo privato e quattro camere che sono state così suddivise: una grande stanza per le tre ragazze, due stanze singole occupate dai due ragazzi stranieri e una stanza doppia abitata dai restanti ragazzi nativi; infine due bagni, divisi nell'utilizzo per genere.

Appreso di questo progetto, ho ragionato su come la condivisione abitativa potesse mettere in atto dinamiche favorevoli, tanto per i nativi quanto per coloro che, essendo stranieri minori non accompagnati, sperimentano la mancanza di riferimenti famigliari *in loco* e devono pertanto confrontarsi con l'imperativo dell'inclusione in una nuova società. A partire dalle dichiarazioni di intenti del progetto, ho scelto di analizzare le possibili convergenze fra i due target di giovani, per poterne valutare in seguito la realizzazione. Come ho accennato, la ricerca è supportata dai dati raccolti in precedenza su alcune case condivise, situate nella medesima area geografica. A differenza del presente studio, le situazioni abitative che avevo già avuto modo di osservare non nascevano da progetti sociali, bensì da realtà spontaneamente create dagli inquilini stessi; tutti giovani-adulti nativi italiani fra i venticinque e i trentacinque anni di età, già partecipi del mercato del lavoro. Grazie a conoscenze e relazioni create durante le fasi di ricerca ho scoperto l'esistenza del Castello Bello (CB) e ho potuto conoscere direttamente tanto gli inquilini quanto Daniele, uno dei referenti dell'associazione, nonché fondatore del progetto, che mi ha illustrato il suo funzionamento e la sua storia. Non c'è stato dunque nessun rapporto di committenza con l'associazione, perché la scelta di intraprendere questa ricerca è nata dal mio attraversare esperienze abitative condivise e collettive, nonché dalle riflessioni che ne

³ La condivisione abitativa permette una valutazione più libera del “progetto di convivenza” qualora sia presente un partner non costringendo alla scelta forzata fra l'abitare da soli o attendere di trovare “la persona giusta”.

sono scaturite. La presente ricerca, svolta fra luglio 2019 e marzo 2020, è stata condotta mediante interviste in profondità agli inquilini e a un referente dell'associazione, cui si aggiungono osservazioni informali formulate durante alcuni momenti di frequentazione della casa stessa, in occasione di cene e feste, alle quali ho partecipato come ospite.

L'abitare come pratica di appaesamento

Per comprendere la scelta di un focus sulla casa e sull'abitare è utile in primo luogo chiarirne la dimensione di costruzione e pratica sociale complessa. Si consideri che la costruzione di una casa si associa al processo con cui l'umanità ha fatto esperienza di un ambiente su cui poter avere un dominio (Pasquinelli 2004: 104), generando da esso un luogo, ovvero uno spazio che intrattiene un rapporto identitario e storico con dei soggetti (Augé 2005). Intorno alla casa sono stati condotti importanti studi – fra gli altri quelli di Pierre Bourdieu (2003) e Mary Douglas (2011) – in cui le modalità della preparazione dei pasti, il luogo dove svolgere una certa attività o la posizione dell'ingresso sono collocati entro la cornice delle regole e delle convenzioni sociali, nonché della natura simbolica che accompagna le scelte e i comportamenti delle persone (Meloni 2014). Una lettura che rimanda alla centralità dei corpi nella definizione della domesticità. L'abitare evoca, infatti, l'idea di corpi che si stabiliscono in un luogo e lo vivono percorrendolo usualmente, segnandolo con i propri passaggi, utilizzandolo e adattandolo, nella misura del possibile, alle proprie necessità (Rampazi 2002).

Quel che accade nelle case ha poi un significativo ruolo nel rapporto che il soggetto costituisce con il mondo esterno: la casa è il luogo dove si “prendono le misure” per agire nel mondo. In questo senso Douglas (2011) afferma che la casa è la “realizzazione delle idee” rispetto alla propria collocazione nello spazio e nel tempo. Riprendendo il senso di insicurezza e la percezione del futuro come tempo minaccioso quali tratti caratteristici del sentire giovanile contemporaneo, si comprende il ruolo che può avere la casa nel garantire almeno un appiglio di fronte allo spaesamento generale. Apprendo quindi una riflessione spazio-temporale rispetto all'abitare, risultano di particolare aiuto le analisi di due autrici che riprendono il lessico di Ernesto de Martino. Amalia Signorelli riflette sull'ultima crisi economica nei termini di crisi di presenza. Un concetto, quello di “presenza”⁴, che spiega la capacità del soggetto di conservare nella coscienza le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato ad una determinata situazione storica (de Martino 1948). L'autrice ci ricorda che la presenza non è una cosa data, una condizione statica acquisita una volta per tutte, ma un modo dell'essere che va rinnovato per affrontare il cambiamento e può così scoprirsi inadeguato, producendo nel soggetto una situazione di crisi. Un punto centrale è considerare la coscienza dell'essere-nel-mondo sempre in maniera sociale, collettiva prima che individuale, che quindi deve costruirsi attraverso contenuti culturali condivisi fra gli individui (de Martino 1977; Signorelli 2016). Il discorso dell'antropologa è molto interessante perché inquadra la presenza a livello sia individuale sia sociale come capacità di esprimere, quindi elaborare e condurre, un progetto. Nella sua analisi del presente afferma quindi che essendo «le

⁴ Mutuato dal *da-sein*, l'“esser-ci” heideggeriano (Heidegger 1976).

condizioni in cui il progetto dovrebbe realizzarsi instabili e imprevedibili» (Signorelli 2016: 31) il risultato è una “paralisi progettuale”⁵.

Carla Pasquinelli collega, invece, questo discorso con l’abitare, individuando nella casa un fondamentale dispositivo in grado di produrre senso nei confronti del soggetto. Ordinare e plasmare una casa sono cioè considerate pratiche fondamentali di “appaesamento”, concetto che l’autrice riprende sempre da de Martino (1977: 649-650) per indicare il procedimento attraverso il quale il soggetto si radica nel mondo, lo abita, rendendolo qualcosa di familiare tramite una proiezione in esso di una parte di sé (Pasquinelli 2004: 10). La dimensione temporale e spaziale (domestica) diviene un’azione di ancoraggio ontologico per il soggetto. Il tempo connesso alla domesticità, nella misura in cui è vincolato a uno spazio fisico specifico, svolge il ruolo cruciale di sostenere la “dimensione lunga” della temporalità biografica (Rampazi 2002), agendo quale datore di senso, di “presenza”, in direzione del passato, quale senso di radicamento verso un luogo che si è per lungo tempo abitato (Dovey, 1985) e come investimento nel futuro (Jacobson 2009). Tale “temporalità lunga” si ancora non soltanto alla durata implicita nella fisicità della casa e alla memoria incapsulata negli oggetti (Hurdley 2006; Bonalume 2009; Meloni 2011), ma anche alla durata delle relazioni che in essa si svolgono. È così che si produce un’appartenenza, che si generano i sentimenti di prossimità, appartenenza, familiarità, che nasce quella “disposizione emotiva” (Heller 1999) sintetizzata efficacemente nell’affermazione di “sentirsi a casa”.

Ora, rispetto alla specificità del progetto abitativo in oggetto, anche se si ha sempre a che fare con una co-abitazione fra giovani, sorgono altri elementi di identificazione. Innanzitutto alcuni degli inquilini sono stranieri, hanno raggiunto l’Italia da minorenni e hanno vissuto alcuni anni in una comunità educativa. Inoltre, tutti i coinquilini sono coinvolti in un progetto sociale gestito da un’associazione che si pone, essa stessa, come attore fondamentale nel tracciare le condizioni e i limiti di possibilità di questo abitare collettivo. Elementi questi che hanno un forte impatto rispetto al significato che ciascuna persona dà al proprio abitare e condividere quella casa, all’uso che ne viene fatto e al modo di frequentarla, al sentimento di appartenenza che viene – o meno – a crearsi fra le persone e fra ciascuna di esse con lo spazio abitativo in sé.

Le condizioni dell’abitare migrante

Quanto ho affermato sull’importanza della casa e la complessità dell’abitare è quindi da valutare in relazione ai soggetti per i quali la casa è venuta a mancare intraprendendo la migrazione. Leggere l’abitare nei termini di appaesamento appare qui particolarmente calzante, se si riflette su un abitare che è anche il momento culminante (o di interruzione) di un viaggio, che ha visto l’abbandono di altre case (e di altri modi di abitarle) dove fino ad allora era stato costruito un particolare rapporto privilegiato (Boccagni 2017), e ha fatto attraversare al soggetto sistemazioni precarie ed inospitali, segnate spesso da violenza e totale privazione dell’intimità. In tal caso il concetto di appaesamento va a rafforzare la propria efficacia, rendendo esplicito il rapporto fra l’abitare una casa e l’abitare un paese, trattandosi in entrambi i casi di luoghi sconosciuti, nuovi, che richiedono “addomesticamento” (Rampazi, Mandich 2009; Mandich 2010). In questo

⁵ Paralisi che l'autrice evince da diversi indicatori, a livello familiare, lavorativo e politico.

senso la casa, nella sua accezione più ampia, implica l'incontro dei modelli culturali di riferimento di chi migra, rispetto alle dimensioni della vita intima e sociale con i modelli insediativi che la società di accoglienza offre e predilige (Cordini 2012).

Di contro si assiste, invece, alla difficoltà dei migranti di trovare casa a causa di pregiudizi, precarietà lavorativa, mancanza di reti sociali, nonché per la situazione immobiliare italiana – caratterizzata da un alto tasso di abitazioni in proprietà –, da pochissima edilizia pubblica e dal ruolo centrale della famiglia nella produzione e riproduzione sociale dell'accesso alla casa (Colombo 2019). Si può notare, come segnalano alcuni autori (Ponzo 2010; Fravega 2018), una disattenzione verso l'abitare migrante anche a livello degli studi di settore che si limitano, per lo più, a indagini di natura descrittiva e raramente diacronica con poca considerazione dei processi alla base dei percorsi di insediamento (Ponzo 2010). Al contrario la casa va intesa «solo [come] un possibile punto d'arrivo – anziché uno scontato punto di partenza – per l'insediamento, l'inclusione e il riconoscimento» (Boccagni 2017: 61). Ad essere privilegiate sono le analisi economiche, mentre si tende a trattare la casa come mero oggetto, tralasciando la molteplicità delle forme dell'abitare e la pluralità delle relazioni sociali che vi si svolgono e che non necessariamente combaciano con la dimensione familiare. Questo approccio lascia così in ombra le dimensioni soggettive dell'abitare, quelle culturali e quelle collettive (come i centri di accoglienza e le forme di *cohousing* come quella in oggetto), relegando in secondo piano l'aspetto processuale dell'abitare (Ralph, Staeheli 2011; Cancellieri 2017; Fravega 2018). Al contrario, «quanto più le persone sono in movimento, tanto più si rende necessario apprezzare la valenza della casa come costruzione e processo, emotivamente connotato, di attribuzione di significato» (Boccagni 2017: 63).

Riguardo alle politiche di sostegno all'abitare e di contrasto al disagio abitativo bisogna riconoscere, invece, un crescente interesse per l'*housing* sociale da parte soprattutto del Terzo Settore (Ponzo 2010; Lodi Rizzini 2013; Colombo 2019). Nei confronti delle persone straniere esso si concretizza in una serie di servizi ed azioni che vanno dalla diretta gestione di immobili destinati all'accoglienza, all'intermediazione per l'acquisto o l'affitto, al sostegno alle spese di gestione, all'offerta di garanzie economiche, fino al cosiddetto *housing* leggero, che si dedica maggiormente agli aspetti sociali quali l'accompagnamento all'abitare e la mediazione dei conflitti interni e con il vicinato (Ponzo 2010).

In riferimento all'abitare migrante è utile tenere presente come funziona il sistema di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati. Il Piano Nazionale di integrazione dei titolari di protezione internazionale, oltre a richiamare all'utilizzo delle risorse e degli strumenti del welfare, sollecita «l'avvio di percorsi volti a favorire iniziative di coabitazione come pure la sperimentazione di pratiche di buon vicinato» (Ministero dell'Interno, 2017) come strumento per la promozione dell'autonomia abitativa. Un impegno che trova poco riscontro nella realtà dei fatti, dato che le politiche di accoglienza poste in essere⁶ hanno generato l'effetto di una lunga permanenza di gran parte di questi migranti⁷ in strutture

⁶ Il sistema SIPROIMI (Sistema di protezione per titolari di protezione internazionale e per minori stranieri non accompagnati - ex SPRAR) ha sempre sofferto la mancanza dei finanziamenti necessari a diventare il pilastro del sistema di integrazione italiano, tant'è che dalla loro introduzione nel 2015 sono stati i CAS (Centri di Accoglienza Straordinaria) a sopperire a tale mancanza; inoltre la riforma Salvini (DI 113/2018) ha limitato l'accesso al SIPROIMI soltanto a chi ha già ricevuto esito positivo dalla richiesta di asilo.

⁷ Si parla di circa il 75 per cento delle presenze (Open Polis 2019).

che non sono pensate ed organizzate come luoghi da abitare, ma di veloce transito. Negli *hotspot*, nei centri di prima accoglienza e in misura non troppo dissimile anche in molti CAS⁸ è messa a repentaglio, fortemente limitata quando non del tutto annullata la possibilità stessa di abitare quei luoghi. In essi avviene una importante alterazione delle caratteristiche proprie dell'abitare, che limita enormemente le pratiche di appropriazione e addomesticamento degli spazi e quindi la possibilità dell'appaesamento. Si riscontra, poi, una privazione di autonomia nel rapporto dell'ospite con lo spazio abitativo, che si sostanzia nell'interposizione dell'operatore e dell'ente che gestisce il progetto, fra il migrante e il centro. Uno "stare nel mezzo" che agisce a tutti i livelli, fino a raggiungere un vero e proprio controllo e disciplinamento dei corpi riguardo gli orari di accesso, la convivenza forzata, le limitazioni sugli ospiti, ecc.⁹ (Fravega 2018). Tutte queste sono indicazioni che servono per valutare ciò da cui un progetto sociale volto all'autonomia deve assolutamente differenziarsi.

Crescita e autonomia in un mondo globalizzato

Il tipo di sostegno abitativo offerto dal progetto di *housing* sociale in oggetto si concretizza in un contributo sull'affitto e le utenze, nonché nel supporto nella transizione all'autonomia dell'età adulta, sicuramente differenziato in base alle specificità degli ex-MSNA e dei nativi, ma che li riunisce sotto il comune accompagnamento all'abitare che dell'autonomia è parte integrante.

Se si parla di transizione all'età adulta e all'autonomia per i MSNA, bisogna tenere presente la molteplicità di livelli nei quali tale processo deve avvenire: si tratta della "triplice transizione" che include il generale passaggio dall'adolescenza all'età adulta che accomuna ogni essere umano; la transizione legata alla migrazione, quindi il distacco dal proprio contesto di origine verso un contesto socio-culturale diverso; infine, la transizione riguardante il superamento dei traumi vissuti prima, durante o dopo il viaggio compiuto (ISMU 2019). Una complessità di elementi che fa comprendere l'artificialità di una distinzione netta tra minorenni e maggiorenni, che non tiene debitamente conto del carattere processuale del divenire adulti e delle differenze socio-culturali che lo riguardano¹⁰. L'ambiguità del concetto di adulto è qui ben evidente, dal momento che si tratta di ragazzi che per molti versi hanno già ampiamente sperimentato comportamenti, ruoli e responsabilità propri dell'adulità, in base alla propria cultura di origine e per le esperienze vissute (ISMU 2019). Dall'altro lato, tali giovani possono incontrare notevoli difficoltà nell'essere considerati (e nel potersi considerare) pienamente adulti, sia perché devono ancora orientarsi nel nuovo contesto di immigrazione, sia perché proprio tale approdo può rappresentare un ostacolo nel completare la triplice transizione suddetta,

⁸ A seconda che questi prendano la forma più dell'appartamento (accoglienza diffusa) o più "del campo" (accoglienza collettiva), vista la loro estrema variabilità nella forma e nelle dimensioni. Si consideri che la riforma Salvini, abbassando di quasi il 40 per cento le rette pro die capite proprio all'accoglienza diffusa, ha imposto il modello collettivo (dai 20 ai 300 posti) come l'unico economicamente sostenibile (Open Polis 2019).

⁹ Si noti la triste ironia di aver utilizzato un acronimo così vicino alla parola 'casa' com'è quello di 'CAS', come a voler inconsciamente esplicitare l'incompletezza dell'abitare queste strutture, a rimarcare la differenza e i limiti imposti.

¹⁰ È il motivo per cui lungo tutta la presente trattazione mi sono permesso di utilizzare l'appellativo di "ex Minori Stranieri Non Accompagnati" (ex-MSNA), per ragazzi che sono entrati a far parte del progetto da maggiorenni, è la necessità di fare un discorso che verte anche sugli effetti della condizione dalla quale si apprestano a uscire.

soprattutto dal punto di vista della costruzione della propria identità e del superamento del trauma. Inoltre, essi soffrono la condizione giuridica dalla quale sono inquadrati, il suo rapido mutare¹¹ da quella di minori sotto tutela, con tutto l'appoggio ma anche le restrizioni del caso, a quella di adulti – soggetti che si pretende indipendenti e responsabili delle loro azioni – al compimento della maggiore età (Pavese, Caneppele 2011; Anzaldi 2014). Vi sono comunque dei passaggi in alcuni ambiti-chiave che appaiono particolarmente cruciali in tale transizione: lo *status* giuridico, l'accesso all'educazione e alla formazione, l'ottenimento di un lavoro, l'autonomia abitativa e l'instaurare relazioni significative. Fra questi, l'autonomia abitativa è spesso indicata come il punto dolente del servizio di accompagnamento all'adulità svolto dalle comunità di accoglienza (Anzaldi 2014: 95; ISMU 2019: 100).

Date le attuali condizioni socio-economiche anche per i ragazzi nativi il diventare adulti autonomi non è semplice. Fattori come la fine del percorso di studi, l'entrata nel mercato del lavoro, l'uscita dalla famiglia di origine, la formazione di un'unione, la nascita del primo figlio che segnalano questa dilatata transizione (Rosina 2010), sono pesantemente influenzati dall'odierna strutturale incertezza. È in questo senso che si può trovare una prima importante convergenza fra i due target, che dà significato alla costruzione di un progetto di accompagnamento comune: la transizione all'età adulta è oggi un processo segnato dall'incertezza e dalla scomposizione dei passaggi mediante la quale avviene, per via delle ragioni biografiche connesse alla migrazione o alla situazione socio-economica italiana. Ecco allora che agire per facilitare la realizzazione di uno di questi passaggi – l'indipendenza abitativa –, può avere un impatto notevole. Di grande facilitazione per tutti gli ospiti, come essi stessi dichiarano, è innanzitutto l'usufruire dell'affitto calmierato, uno strumento indispensabile per contrastare le instabili e imprevedibili condizioni in cui si tenta di costruire il progetto di vita. Inoltre, l'esperienza di abitare una nuova casa, diversa da quella in cui si è cresciuti¹², permette di attivare in maniera significativa la riflessività e l'interpretazione dell'esperire la casa, il cambiamento e fare i conti con le proprie capacità di adattamento (Rampazi 2011: 69-70). Non da ultimo, può incentivare la responsabilizzazione rispetto agli spazi, non solo comuni, domestici. Sebbene, infatti, nelle comunità i MSNA hanno avuto in qualche caso l'opportunità di una prima introduzione all'autonomia abitativa, è soltanto nel passaggio dal sottostare a regole calate dall'alto per l'organizzazione del quotidiano all'essere gli autori di quelle stesse regole – frutto di negoziazioni altrettanto fondamentali con i conviventi – che questi ragazzi assumono nuova capacità e consapevolezza riguardo al proprio vivere. Si creano così le condizioni che permettono di riparare a quell'ambivalenza che si vede riflessa nei sentimenti di autonomia e abbandono al momento dell'uscita dalla struttura, generata da uno stato di cura e accudimento invadente (ISMU 2019: 89), sempre in bilico fra infantilizzazione e responsabilizzazione (Di Masi, Defrancisi 2018: 111-113).

Questo fondamentalmente è stato l'obiettivo del progetto “Castello Bello”, in cui il ruolo dell'associazione si limitava a indirizzare e proporre delle regole utili ad un buon funzionamento della convivenza, senza imporle, ma stimolando anzi i ragazzi alla discussione e alla produzione di norme condivise. Nel progetto si è inoltre cercato di rendere la relazione fra ragazzi nativi e stranieri il più possibile orizzontale, per non

¹¹ Si consideri che nel 2018 l'85 per cento dei MSNA è arrivato in Italia all'età di 16-17 anni (ISMU 2019: 50).

¹² Per la maggior parte degli intervistati l'esperienza abitativa al Castello Bello era infatti la prima (o la prima esperienza ‘seria’) fuori dalla casa di origine.

ricalcare le posizioni e le annesse reazioni tipiche del rapporto educativo operatore/utente del servizio. L'accompagnamento all'abitare è previsto che avvenga naturalmente fra coinquilini-pari, ponendo l'operatore più come riferimento esterno che come presenza costante. Vi è l'idea di una «educazione alla pari» per usare le parole di Daniele, uno degli educatori che hanno ideato il progetto:

Immaginavamo che i ragazzi [...] potessero aiutarsi vicendevolmente perché cercavano insieme delle risposte a delle stesse domande [...] in quel momento di vita; parlo di un piano pratico ma anche di un livello più astratto, di come si cresce e si diventa grandi oggi... insieme ovviamente a come fare una spesa fatta bene, sturare un lavandino ecc.¹³

Un «apprendere collaborativo», all'insegna della «reciprocità», come riprende F., una delle ragazze ospiti, che spiega:

Io a casa dei miei ero abituata che mia mamma faceva la lavatrice... quindi non era che io insegno a C. e R. come si fa, ma che un bel pomeriggio ci mettiamo lì e la capiamo insieme perché io ne so quanto loro. [...] nell'idea che queste piccole dinamiche della quotidianità cerchiamo di affrontarle insieme, con le abilità che qualcuno può avere in misura maggiore e qualcuno minore, senza che scatti la dinamica del ti insegno io¹⁴.

Un altro aspetto del passaggio all'adulità che viene sostenuto e incoraggiato nel progetto di condivisione abitativa, soprattutto per i ragazzi ex-MSNA ma anche per i nativi, è quello relativo alla costruzione di relazioni significative con i pari. Nelle altre case condivise studiate era emersa una vera e propria centralità della relazione amicale. L'amicizia, infatti, si qualificava come la tipologia relazionale specifica della coabitazione: come amici si identificavano fra loro i conviventi; l'amicizia che li legava era stata la ragione della scelta del convivere ed era ciò che assicurava la possibilità di prosecuzione nel futuro. Quello su cui ho cominciato a ragionare è stato allora come questa centralità si ponesse in rapporto con il declino della famiglia quale esperienza totale nella vita dell'individuo (Beck, Beck-Gernsheim 1998: 67; Roseneil, Budgeon 2004: 140; Sapiro 2010). Un tempo al suo interno si nasceva, si cresceva e ci si distaccava pienamente soltanto nel momento in cui si dava origine a una nuova famiglia (Zanatta 2008; Sapiro 2010). Essa era il luogo sociale della riproduzione, dell'attività sessuale, della cura e dell'affetto, della crescita dei figli, talvolta anche luogo di lavoro. Nel momento in cui tale percorso viene scomposto, avviene una riconfigurazione delle funzioni non più unitarie nel luogo casa-famiglia, che – c'è da pensare – devono ritrovarsi in una pluralità di altri luoghi relazionali. L'amicizia, da luogo secondario degli affetti, ha la possibilità di tradursi in un impegno maggiore, più evidente o più consapevole, grazie agli spazi lasciati liberi dalla trasformazione familiare. Si consideri, per esempio, la situazione precedente alla formazione di una famiglia come quella in cui si trovano i ragazzi in questione. L'amicizia rappresenta in questo caso il contesto relazionale che ha assorbito alcune delle funzioni necessarie al proseguimento del percorso individuale di vita, cioè alla crescita. In questo senso sono utili i dati dell'ultima rilevazione ISTAT su “Famiglie e soggetti sociali”¹⁵, in cui il 61,7 per cento del campione¹⁶ interpellato dichiara di avere amici su cui poter contare, valore che aumenta fino a superare il 72 per cento considerando

¹³ Intervista al referente dell'associazione, raccolta dall'autore a Cantù in data 23/02/2020.

¹⁴ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

¹⁵ Consultabile all'indirizzo <https://www.istat.it/it/archivio/81546>, faccio riferimento qui alle tavole 7.1 e 7.3 del rapporto. Ultima consultazione in data 02/08/2020.

¹⁶ Dato generale a prescindere dalle variazioni di età, genere, classe sociale, provenienza geografica.

la sola fascia dei 25-35 anni. È notevole poi considerare come il dato si dimostri circa del 15 per cento superiore alle persone che dichiarano di avere parenti su cui contare (46,7 per cento): un importante distacco che va a confermare quel processo, in atto già da tempo, per cui «la comunità dei bisogni sta diventando una relazione elettiva» (Beck, Beck-Gershein 1998: 54).

Anche rispetto a questo tema non è difficile cogliere i punti di convergenza. Quello che facilmente si può immaginare, e che bisogna quindi verificare, è se per i ragazzi stranieri l'assenza dei riferimenti parentali apra alla possibilità di una decisiva valorizzazione delle relazioni instaurate con gli amici. Gli studi e le indagini specifiche riscontrano, per coloro che terminano un percorso residenziale in comunità, la difficoltà a trovare «spazi fisici e relazionali rispondenti alla loro necessità di emanciparsi» (ISMU 2019: 89). L'assenza della famiglia si concretizzerebbe proprio nella mancanza «di una persona di fiducia su cui poter contare» (Pavese, Canappele 2011: 57). D'altra parte, però, si registra e si riconosce una particolare rilevanza delle relazioni con i pari, che divengono un supporto fondamentale al processo di integrazione in Italia. Si noti anche l'affermazione per cui in questa fase «le relazioni affettive e amoroze vengono invece posticipate» per lasciare spazio agli aspetti definiti più urgenti per questa fase di vita (ISMU 2019: 88). Anche se la disponibilità di dati statistici relativi ai comportamenti sociali dei MSNA in Italia è esigua, può essere utile tuttavia guardare alle rilevazioni disponibili sul più ampio target degli stranieri, che condividono comunque con i primi la rarefazione parentale a seguito della migrazione. In un dettagliato rapporto di alcuni anni fa sul tema (Ambrosini, Bonizzoni 2012) sono state indagate le relazioni di supporto rispetto a una serie di scambi di natura quotidiana che segnalano diversi livelli di fiducia: lasciare a qualcuno le chiavi di casa in caso di assenza; affidare temporaneamente i figli in caso di necessità; chiedere aiuto nella ricerca di un lavoro, di ospitalità, o di un prestito di natura economica. Nel complesso vi è una piena conferma di come le reti amicali giochino un ruolo prioritario, superando in quasi tutti i fattori considerati la rete parentale¹⁷ (Bonizzoni 2012). Si può quindi ipotizzare che per i ragazzi MSNA la rete amicale che sono in grado di sviluppare nel paese di accoglienza sia di vitale importanza.

Nelle esperienze abitative ho ritrovato questo processo di sovrapposizioni, scomposizioni e ricomposizioni che dà luogo a quella trama complessa che è l'odierno percorso di crescita. Attraverso la relazione quotidiana si sperimenta, anche rafforzando sé stessi, un'idea di autonomia che non è individualismo, ma capacità di scegliere le giuste persone di cui fidarsi, e quindi a cui affidarsi. Ciò si concretizza nel prestarsi alcuni oggetti di uso quotidiano, oppure nel supportarsi emotivamente durante periodi stressanti, o ancora nel sostegno concreto durante momenti di difficoltà come la malattia. In questo senso il fatto di lasciare il computer disponibile, mettere in condivisione la bicicletta, offrirsi per dare un passaggio in macchina, fanno della casa nel complesso una risorsa relazionale fondamentale. Come lascia intendere C., uno dei due ex-MSNA presenti nel progetto: «avevo bisogno di qualcuno che mi dava una mano quando mi hanno buttato fuori dalla comunità e... non sapevo dove andare [...] con i documenti... mi hanno aiutato tanto,

¹⁷ La ricerca differenzia due livelli di fiducia: negli scambi di primo livello (casa, figli, ospitalità, prestito), vi è un affidamento alle reti amicali per un valore (medio) del 47,7 per cento a fronte del 39,3 per cento che si affida alle reti parentali. Nel secondo livello (lavoro, burocrazia, scuola) si vede addirittura un 80,5 per cento contro il 6 per cento. Nel dettaglio del primo livello, soltanto rispetto al prestito di natura economica si chiede in maggior misura aiuto ai parenti (26,8 contro 48,8 per cento) (v. tabelle 2 e 3 alle pp. 115-6).

accompagnato in questura a Milano, come una sorella o un fratello»¹⁸. Questi continua ammettendo di essere stato molto seguito con la preparazione del test per la patente: «da solo non so se ce l'avrei fatta»¹⁹, dice. Un aiuto, questo, che viene descritto nei termini di «una conquista di cui vado fiera»²⁰ da una delle inquiline che più di altri si era spesa in questo senso. È una reciprocità “addomesticata”, familiare quella che si offre: «come io chiedo a mio fratello, magari C. mi manda un messaggio»²¹ afferma un'altra inquilina, nella consapevolezza che «a differenza nostra hanno meno relazioni, magari vanno a dormire da un amico una volta al mese e per farlo devono organizzarsi coi bus»²². Naturalmente abitare in sette implica che si sviluppino affinità con alcune persone e non con altre, ma «quando ti metti in casa con qualcuno che non conosci e le cose vanno bene con alcuni poi il legame che si forma è forte»²³, e i risvolti pratici sono evidenti: un importante «sostegno emotivo nelle situazioni in cui ti prende la solitudine e anche un po' di depressione magari, perché non sai cosa farai l'anno prossimo»²⁴, prestarsi soldi in caso di bisogno, condividere le spese e l'uso dell'automobile, fino a «sapersi organizzare per l'uso della stanza quando c'è la fidanzata»²⁵.

Si può notare che la specificità della relazione amicale implica essa stessa lo sviluppo di un certo grado di autonomia, perché è proprio in questo, nell'essere una relazione fra individui che hanno un certo grado di autonomia che si differenzia dagli altri legami primari di affinità e consanguineità (Bell, Coleman 1999). In questo e nell'aspetto volontaristico, ovvero nella scelta (Alberoni 1984), essa si differenzia anche da tante altre relazioni contingenti quali il rapporto di lavoro, quello di vicinato e di conoscenza. È chiaro dunque come lo sviluppo di relazioni amicali forti agisca da fondamentale meccanismo di emancipazione positiva dalle relazioni di dipendenza che caratterizzano l'infanzia e si riveli quale dispositivo (e contesto) educativo efficace in un progetto volto all'autonomia.

Riprendendo, infine, la capacità di ancoraggio che offre la dimensione domestica si può notare una ulteriore opportunità di convergenza fra giovani nativi e stranieri a proposito delle mutazioni a cui è sottoposto il sentimento del “sentirsi a casa”. Se consideriamo fattori quali la sempre maggiore interdipendenza globale, la migrazione e la circolazione simbolica, la moltiplicazione delle esperienze, nonché la velocità con cui si transita per realtà differenti, risulta evidente come «la tradizione incorporata nello spazio fisico appare sempre meno stabile e definita una volta per tutte», soggetta a «tali e tante contaminazioni da non riuscire a caratterizzare come un *unicum* tale spazio e comunità che lo abita» (Rampazi 2011: 24). Dunque, il radicamento e la produzione di quella disposizione emotiva che è il “sentimento di casa” (Heller 1999) saranno qualcosa da agire e costruire attivamente, tanto per i nativi quanto per gli ex-MSNA, piuttosto che da considerare come qualcosa di già dato (Rampazi 2011: 29). Lo sradicamento dovuto alla migrazione negli ex-MSNA incontra così la necessità di agire il radicamento quale esperienza oggi sempre più generalizzata a tutti i giovani (Tomlinson 2001). Il risultato

¹⁸ Intervista a C., raccolta dall'autore a Cantù in data 26/11/2019.

¹⁹ Intervista a C., raccolta dall'autore a Cantù in data 26/11/2019.

²⁰ Intervista a L., raccolta dall'autore a Cantù in data 06/02/2020.

²¹ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

²² Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

²³ Intervista a M., raccolta dall'autore a Cantù in data 18/11/2019.

²⁴ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

²⁵ Intervista a P., raccolta dall'autore a Cantù in data 02/02/2020.

sarà un affastellamento di caratterizzazioni culturali sullo stesso luogo da abitare e la dimensione comune e condivisa di questo agire non potrà allora che realizzarsi nello slittamento di “sentirsi a casa” dal “dove” al “come e con chi” (Rampazi 2011: 27).

Casa e appartenenza

Dopo aver evidenziato gli aspetti di maggiore efficacia del progetto nel mettere a frutto le molteplici convergenze fra ragazzi nativi e stranieri, è utile sottolineare anche quelli che appaiono più critici. La mia indagine si è svolta mentre terminava un ciclo per il CB; dopo due anni si è verificato, infatti, il trasloco di tutti gli inquilini in una sistemazione totalmente indipendente. Ho avuto così l’opportunità di cogliere nelle parole degli intervistati anche una sorta di bilancio conclusivo, di un “tirare le fila” dei due anni di progetto che, per citare le parole di alcuni di essi, «non è che sia finita troppo bene»²⁶. Nel corso della convivenza, infatti, il clima fra alcuni dei conviventi si è gradualmente deteriorato fino a lasciare, una volta concluso il progetto, strascichi negativi. Analizzare la narrazione di questi problemi è importante per comprendere le tipicità di un progetto sociale di questo tipo, così come individuare gli aspetti più suscettibili e i punti fragili soprattutto se si auspica, com’è nel mio caso, la sua riproducibilità e diffusione. Come già accennato, la complessità del processo abitativo presuppone che, mentre il soggetto agisce nei confronti dello spazio-casa per renderlo accogliente e conforme ai propri gusti e ai propri bisogni, la casa, per via della sua struttura, agisca su chi vi abita in maniera “disciplinare” (Pasquinelli 2004: 92). Si viene a creare un campo relazionale in divenire, in cui ciascun soggetto intrattiene una relazione con gli altri in qualità di soggetto e, al tempo stesso, lo fa attraverso lo spazio-casa, col quale intrattiene a sua volta un rapporto specifico, personale, che ne fa un particolare mezzo di comunicazione (Meloni 2014: 422). Con “cultura domestica” si può far riferimento a tutto il portato culturale che orienta, fra le altre cose, la dinamica di queste interazioni. Si evidenziano due fattori che riguardano il mutare del tipo di relazioni che lega le persone che abitano la casa: da un lato il venir meno dei rapporti di affinità e consanguineità²⁷ ad informare il loro “stare insieme”, dall’altro il darsi del compito educativo quale funzione primaria dell’abitazione. A proposito del primo fattore si tenga presente che nell’evoluzione storica della cultura domestica occidentale – che ha visto trasformazioni a proposito della significazione degli ambienti, del rapporto tra pubblico e privato, dei ruoli di genere (Cieraad 1999; Rampazi, Mandich 2009; Marrone 2013) – un elemento è rimasto però immutato: lo stretto e primario legame che intercorre fra la casa e la famiglia (almeno a livello di egemonia simbolica/immaginario). La relazione amorosa e quella genitori-figli, e il senso di appartenenza che generano, intervengono in maniera decisiva a plasmare l’abitare, con la specifica attribuzione di ruoli, identità e compiti. Quando la ragione che informa l’abitare è un rapporto amicale vi è una grande ripercussione sulla casa per via dell’autonomia dei soggetti coinvolti.

²⁶ Dal diario del giorno 21/10/2019.

²⁷ Posso qui soltanto accennare al fatto che nella precedente ricerca confluita nella tesi di laurea questa riconfigurazione era stata di stimolo per addentrarmi nel grande dibattito sulla definizione della famiglia, per la quale l’abitazione ha un ruolo centrale. Avevo valutato allora l’opportunità di utilizzare i concetti di famiglia e di imparentamento “post-naturale” per le situazioni abitativo-relazionali prese in esame.

Le cose si fanno più complicate – afferma L. – [come in] tutti i casi di “coinquilinaggio” tra persone che non hanno un “rapporto/confronto obbligato” (famiglia-amore). Ogni coinquilino ha la sua scala di valutazione per le situazioni, per il giusto e lo sbagliato, per il “questo forse è troppo” e quando li metti insieme se non c'è una comunicazione trasparente qualche rottura si crea per forza²⁸.

Nell'assenza di legami già dati è quindi fondamentale saper sviluppare una buona comunicazione e una disposizione alla comprensione reciproca per una gestione collaborativa degli spazi. Ecco invece che sono proprio le difficoltà comunicative e la poca apertura, che i diversi inquilini evidenziano come limite di questa esperienza e causa del deteriorarsi del clima di convivenza. Ciò si riflette nella gestione dell'ordine domestico, dove seguendo le linee di demarcazione fra divisione e condivisione degli spazi e dell'uso di oggetti (chi condivide cosa e con chi), si può cogliere il livello di appartenenza e integrazione che si è venuto a creare. Ad esempio, la spesa non era in comune ma ognuno la faceva per sé; i tentativi di acquisto condiviso di un paniere minimo si riducono prima esclusivamente ad alcuni ingredienti base come olio, sale e zucchero, ma anche l'olio verrà poi eliminato. Come chiarisce M.: «le regole della casa ce le siamo date noi e nel corso del tempo le abbiamo aggiornate, e come vedi hanno riflesso l'andamento della convivenza, cioè sono peggiorate»²⁹. Divisioni e condivisioni che ritornano nella gestione degli ospiti, altro elemento significativo perché ci parla della capacità di negoziare e stabilire collettivamente il rapporto fra interno ed esterno: la “porosità” (Rampazi, Mandich 2009) della casa e dei suoi muri. Inizialmente la regola, che «nel tempo è stata disattesa»³⁰, prevedeva di avvisare con un certo preavviso gli altri coinquilini della presenza di eventuali ospiti. Anche così succedeva che «certe volte arrivavi a casa morto e ti trovavi quindici persone e dicevi “ok mi chiudo in camera”»³¹. Il fatto di invitare a casa gli amici o la fidanzata è particolarmente rivelatore della natura intima della casa e l'idea che essa debba riflettere la personalità comporta che la sua apertura esponga chi ci abita al giudizio degli altri. Succede allora che qualcuno affermi di aver invitato il partner, che «si è trovato talmente bene che è rimasto con gli altri anche quando io ho deciso di andare a letto»³², e qualcun altro invece di averlo invitato/a soltanto quando sapeva che «chi c'era in casa non avrebbe storto il naso»³³. È importante rilevare che era stato preposto il “pranzo del sabato”, come momento di condivisione collettiva, sia per discutere di decisioni logistiche che per affrontare i problemi di convivenza. Rispetto a questo appuntamento settimanale gli inquilini la raccontavano come un'occasione mancata in cui ci si limitava ad un «piglio polemico, alla frecciatina... quindi senza che si traducesse nel confronto anche conflittuale ma vero»³⁴. Così «quando si è capito che era diventato più un obbligo che un piacere...è saltato»³⁵.

Per quanto riguarda il fattore educativo, invece, si deve considerare per prima cosa il significato stesso di “progetto”. Nelle case condivise sorte spontaneamente e autogestite, l'esistenza di un progetto comune assicurava la buona convivenza. Si trattava di una visione condivisa dal gruppo sulla scelta di convivere, che in qualche modo riusciva a

²⁸ Intervista a L., raccolta dall'autore a Cantù in data 06/02/2020.

²⁹ Intervista a M., raccolta dall'autore a Cantù in data 18/11/2019.

³⁰ Dal diario del 03/12/2019.

³¹ Dal diario del 03/12/2019.

³² Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

³³ Dal diario del 03/12/2019.

³⁴ Dal diario del 03/12/2019.

³⁵ Intervista a M., raccolta dall'autore a Cantù in data 18/11/2019.

proiettare nel futuro. Nella convivenza del CB invece con “progetto” si intende un’idea sviluppata da un’associazione di promozione sociale che ha selezionato secondo i propri parametri gli inquilini, che li supporta economicamente e che ne stabilisce la conclusione. Questo fatto è stato motivo di ulteriori difficoltà, come appare chiaro dalle parole di L.:

Certi scazzi sono usciti verso la fine: cose non dette, cose non sopportate e tenute dentro e cotte a fuoco lento, fastidi, incompatibilità...tutti problemi di convivenza tra persone che *si sono trovate* sotto lo stesso tetto, e in questa situazione ognuno cerca di smussare i propri angoli cerca di limare il proprio carattere però alla fine i pezzi del puzzle che non si incastrano non si incastrano³⁶ [corsivo dell'autore].

Inoltre, la prospettiva temporale limitata – a scadenza – tipica della maggior parte dei progetti sociali muta decisamente l’ottica con cui le persone vivono la convivenza che è intesa, appunto, come una tappa breve e temporanea del proprio percorso di vita e non favorisce l’investimento personale e l’impegno di ciascuno.

È proprio la presenza di un agente esterno alla casa che ha il compito e il potere di intervenire nelle sue dinamiche – in questa mediazione, nel senso semplice dello “stare nel mezzo” – che apre le opportunità dell’intervento educativo. Dove le modalità e scelte d’intervento sono in grado tanto di facilitare e valorizzare l’abitare come contesto favorevole all’autonomia, quanto di agire all’opposto come ostacolo e freno (Di Masi, Defrancisi 2018), perché si ha a che fare, seppur in maniera ridimensionata rispetto alle strutture di accoglienza per migranti, con la limitazione dell’esperienza soggettiva dell’abitare.

La questione educativa

Si può approfondire la dimensione educativa del progetto osservando la stessa terminologia utilizzata. Come mi viene spiegato, tanto dai ragazzi quanto da uno dei referenti del progetto, gli ospiti del Castello Bello sono definiti in maniera diversa tra loro: ci si riferisce ai ragazzi nativi con l’appellativo di “ragazzi risorsa”, e agli ex-MSNA con quello di “ragazzi ospiti”³⁷. A fianco di una situazione paritaria, di un apprendimento comune all’insegna della reciprocità fra nativi e stranieri, si riconosce dunque apertamente la presenza di un divario fra i due target di giovani. Questa differenza si riflette peraltro nelle motivazioni dei singoli alla partecipazione al progetto: con un maggiore accento al «bisogno di supporto»³⁸ da parte dei ragazzi stranieri contro una tensione etica dei nativi espressa, a seconda delle sfumature, come «voglia di condividere un impegno sociale»³⁹, «sensibilità verso l'accoglienza»⁴⁰, «recupero del politico nel privato dello spazio domestico»⁴¹. Questa disparità, come lasciano intendere i termini utilizzati, pone in essere un compito, per i nativi – per questo individuati come risorsa – verso gli ex-MSNA, gli ospiti⁴². In quest’ottica il referente dell’associazione aggiunge:

³⁶ Intervista a L., raccolta dall'autore a Cantù in data 06/02/2020.

³⁷ In alternativa di “ragazzi fragili”, come riportato da alcuni intervistati.

³⁸ Intervista a C., raccolta dall'autore a Cantù in data 26/11/2019.

³⁹ Intervista a L., raccolta dall'autore a Cantù in data 06/02/2020.

⁴⁰ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

⁴¹ Intervista a P., raccolta dall'autore a Cantù in data 02/02/2020.

⁴² Divario che si traduce anche sul costo dell'affitto, minore per i nativi «perché l’associazione intende valorizzare il tempo che mettono a disposizione», mentre la parte degli ex-MSNA è sostenuta in parte dai Servizi Sociali.

«abbiamo sempre detto ai ragazzi risorsa che non erano educatori ma che in qualche modo ci aspettavamo che su alcuni aspetti potessero avere anche una funzione educativa»⁴³. Oltre al reciproco supporto riguardo la dimensione domestica descritto in precedenza, i compiti in cui si traduceva questa funzione educativa erano tesi ad alcuni specifici obiettivi: l'aiuto linguistico, il districarsi nella burocrazia italiana per l'ottenimento del permesso di soggiorno, il supporto nello studio, un sostegno per il conseguimento della patente di guida. Inoltre entrambi gli ex-MSNA erano seguiti dai Servizi Sociali e l'associazione si poneva quale intermediario per la verifica del percorso di autonomia. Continua il referente:

I ragazzi risorsa ci davano un riscontro su come vedevano il ragazzo [ospite] in casa, rispetto al saper vivere bene gli spazi e le relazioni. Noi facevamo da tramite con il servizio sociale con il quale, se era necessario, intervenivamo anche per correggere il tiro⁴⁴.

Il riscontro avveniva tramite la partecipazione a turno di uno dei nativi alle riunioni dell'associazione e mediante una *chat* di gruppo che includeva i ragazzi nativi e i due referenti dell'associazione. Considerando in generale questi vari livelli di relazione e aiuto, l'impressione avuta ascoltando le parole degli intervistati è che la sovrapposizione dei ruoli che si è venuta a creare – quella di essere coinquilini, amici con un compito educativo – insieme a un'insufficiente presenza dell'associazione nelle dinamiche interne alla casa ha generato col tempo un'insofferenza e un (percepito) sovraccarico di responsabilità che ha minato la convivenza. Lo spiega bene L., cercando di cogliere entrambi i punti di vista in gioco:

Penso che, come per noi non sia stato facile inquadrare il rapporto con loro, anche per loro non sia stato facile inquadrare le nostre figure, figure plastiche, liquide. A volte amici, a volte persone che ti correggono, a volte che ti aiutano, coinquilini sì ma era chiaro che ci fosse una disparità, che il rapporto alla pari, a cui si ambiva, non era proprio la realtà dei fatti. [...] Credo che inizialmente ci vedessero un po' come i nuovi educatori poi il rapporto si è rilassato, hanno imparato a fidarsi⁴⁵.

Il fatto di percepirsi ed essere percepiti o meno come educatori è al centro dei discorsi di molti, a testimonianza della difficoltà (o impossibilità?) di sciogliere l'ambivalenza sul ruolo educativo. Così in molti, come F., hanno affermato di sapere bene che «non si doveva essere gli educatori di nessuno»⁴⁶, ma al tempo stesso c'è chi ha evidenziato la scarsa presenza dell'associazione. Daniele spiega in merito che c'erano due membri dell'associazione come riferimento, «sia per fare da facilitatori delle dinamiche interne *se serviva*, sia per questioni più pratiche legate alla casa, infine tenevano i rapporti con gli enti inviati dei 'ragazzi ospiti'»⁴⁷. Una presenza quantificata da lui stesso «in funzione della situazione, direi circa di un incontro ogni due mesi e contatti telefonici più volte alla settimana»⁴⁸, condizionata non solo dal fatto che l'associazione si regge completamente sul contributo volontario dei propri aderenti in termini di disponibilità e tempo, ma anche dall'entrata in maternità dell'operatrice di riferimento durante lo svolgersi del progetto. Come afferma F.: «questa cosa dei 'passaggi' era lasciata un po' a

⁴³ Intervista al referente dell'associazione, Cantù in data 23/02/2020.

⁴⁴ Intervista al referente dell'associazione, Cantù in data 23/02/2020.

⁴⁵ Intervista a L., raccolta dall'autore a Cantù in data 06/02/2020.

⁴⁶ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

⁴⁷ Intervista al referente dell'associazione, Cantù in data 23/02/2020, corsivo dell'autore.

⁴⁸ Intervista al referente dell'associazione, Cantù in data 23/02/2020.

se stessa, ce ne sarebbero voluti di più, che un punto di vista esterno sai... e il verbalizzare le cose aiuta»⁴⁹. Altro punto dolente è, infatti, la carenza dell'organizzazione di momenti deputati a trattare esplicitamente dei problemi della convivenza, la cui mancanza è stata sottolineata da tutti gli intervistati. Come già detto l'unico tentativo, quello dei "pranzi del sabato", è fallito per via delle stesse problematiche che avrebbe dovuto tentare di risolvere. Nonostante alcune fatiche, è da sottolineare la scelta anche coraggiosa di provare ad emanciparsi da una concezione assistenzialistica di un servizio educativo volto all'autonomia, mediante un'interposizione minima dell'associazione fra i coinquilini e la casa, quindi di una presenza leggera nella stessa. Scelta che va salutata positivamente rispetto alle riflessioni fatte precedentemente sulle strutture di accoglienza per migranti. D'altro canto, però, essa richiede una particolare attenzione agli equilibri e alle dinamiche interne alla casa, tanto più che, per la specificità dei soggetti coinvolti, un altro elemento interviene a complicare lo scenario: il generarsi di sentimenti pseudo-famigliari fra nativi e stranieri. Tanto la distanza anagrafica quanto il non avere familiari vicini genera infatti simili atteggiamenti e dichiarazioni: «mi viene voglia di fargli da mamma e preparargli la merenda»⁵⁰, oppure «mi è capitato un paio di volte di accompagnarlo dalla fidanzata la sera e tornare a prenderlo» e ancora «sono andato a vederli giocare alla partita di calcio perché mi sembrava che per loro fosse importante, perché loro non avevano i genitori a fare il tifo»⁵¹. Questi sentimenti del tutto comprensibili riflettono senza dubbio un clima positivo e un senso d'appartenenza al di là delle difficoltà descritte, ma proprio per questo rischiano di aumentare il senso di responsabilità ed il carico emotivo, oltre a stabilire rapporti verticali.

Le considerazioni portate dagli inquilini sono discordi, c'è chi sostiene, come F., che «si è concentrata troppo l'attenzione sui ragazzi stranieri perdendo di vista la casa nella sua interezza»⁵², c'è chi, invece, come M., che sembra lamentare proprio una carenza educativa sui ragazzi stranieri:

L'associazione vedendo che le cose funzionavano lo stesso, non interveniva. I ragazzi [ospiti] avrebbero avuto bisogno di una figura educativa che non c'è stata, è stato dato per scontato che c'eravamo noi nativi... [...] Certo vivevamo insieme senza disagio né problemi gravi, ma non significa che non avessimo bisogno di sostegno⁵³.

Dal canto suo C., uno dei due ragazzi stranieri, sebbene sembri non aver dubbi su quanto sia stato prezioso il supporto ricevuto, spendendo quasi solo parole positive per descrivere l'esperienza vissuta, si sofferma però con una certa insofferenza a descrivere l'uscita di casa alla conclusione del progetto. Secondo quanto illustrato dal referente, la conclusione del progetto non era stata fissata in partenza ma sarebbe stata determinata dal raggiungimento di una serie di obiettivi, valutato in itinere anche con i Servizi Sociali: «l'autonomia personale ed economica, quella relativa all'abitare, di crescita nel lavoro/studio»⁵⁴. I problemi si sono manifestati, secondo quanto racconta C., per via delle pressioni esercitate su di lui e R. da parte della referente e di alcuni dei coinquilini a proposito della ricerca della nuova casa:

⁴⁹ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019

⁵⁰ Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

⁵¹ Intervista a M., raccolta dall'autore a Cantù in data 18/11/2019.

⁵² Intervista a F., raccolta dall'autore a Cantù in data 29/10/2019.

⁵³ Intervista a M., raccolta dall'autore a Cantù in data 18/11/2019.

⁵⁴ Intervista al referente dell'associazione, Cantù in data 23/02/2020.

Loro dicevano sempre voi non volete uscire, siete lì a giocare, a vedere la partita e non vi impegnate a cercare la casa...e allora io mi sono incazzato un po', ho detto basta: quando la troviamo usciamo subito, ma finché non la troviamo, aiutateci un po'⁵⁵.

Sebbene fosse stata comunicata loro con un certo anticipo la fine del progetto e gli sia stata accordata anche una proroga di un mese, il tutto è stato vissuto con una certa sofferenza, tanto che C. afferma che «a quel punto non sarei comunque rimasto lì [...], volevo cambiare aria»⁵⁶. Questo è un episodio significativo, perché mostra come l'organizzazione del progetto influisca sui comportamenti e sulle aspettative dei partecipanti. Quello che, delle dichiarazioni di C., può apparire come una resistenza e una fatica a intraprendere il passo decisivo verso l'autonomia è certamente stato condizionato dall'aver identificato fin da subito C. come innanzitutto bisognoso di aiuto, attraverso la netta suddivisione fra “ospiti” e “risorse”, che ha costruito e fatto sperimentare nel corso della convivenza uno sguardo asimmetrico sugli inquilini.

Conclusioni

In questo articolo ho cercato di dimostrare come di fronte ai processi di individualizzazione e frammentazione del corpo sociale, di precarizzazione dei percorsi di vita e fluidificazione dei legami la condivisione abitativa può offrirsi quale laboratorio e campo protetto per ricostruire legami e sperimentare nuove forme di convivenza. La casa è considerata un particolare luogo che, con la sua struttura, facilita l'appaesamento a patto, però, che sussistano le condizioni di abitabilità, ossia la possibilità per il soggetto di stabilire con lo spazio domestico un rapporto personale di significazione e auto-riconoscimento. Nell'analisi di un progetto sociale, volto a favorire l'autonomia di giovani nativi e stranieri non accompagnati, ho rilevato come molti elementi che caratterizzano i cambiamenti in atto a livello socio-culturale – rispetto al divenire adulti, alle condizioni del radicamento in un luogo, alle trasformazioni relazionali e parentali – trovino proprio nella co-abitazione un straordinario punto di incontro. La casa può in tal senso essere vista come luogo di alleanze (ISMU 2019: 64, 90) contro i dispositivi di una società inospitale. Diviene però fondamentale un approccio “di sistema” (Colombo 2019: 23), che abbia nella dimensione collettiva e condivisa il focus dell'intervento educativo, andando a rafforzare le condizioni di possibilità di questa alleanza e convergenza. Questo senza ovviamente trascurare le specifiche esigenze di accompagnamento degli ospiti – per gli ex-MSNA di quei passaggi che ne assicurano la permanenza in Italia – che vanno però decentrate, così da poter accrescere in beneficio indiretto di una buona convivenza. Al contrario il rischio è che un divario nelle condizioni di partenza, legato al potere di acquisto, all'accesso a beni come l'automobile o alla differenza di età finisca per essere rafforzato e reiterato a causa dell'impostazione del progetto, che stabilisce dei ruoli diversi, richiedendo ai ragazzi nativi spazi di responsabilità e potere, mentre si relegano i ragazzi stranieri nelle categorie identificative di fragili, ospiti, bisognosi d'aiuto. Problematiche, queste, figlie di un difficile equilibrio prodotto, in questo caso, dalla scelta dell'associazione di alleggerire la presenza educativa esterna, dalla necessità di impostare un'organizzazione della convivenza che sopperisca a tale alleggerimento generando una responsabilizzazione senza un carico emotivo eccessivi e sbilanciato,

⁵⁵ Intervista a C., raccolta dall'autore a Cantù in data 26/11/2019.

⁵⁶ Intervista a C., raccolta dall'autore a Cantù in data 26/11/2019.

che è stato invece percepito dagli ospiti. In quest'ottica sono convinto che lo sguardo antropologico si presti efficacemente a illuminare i punti critici, laddove la tensione fra queste forze è maggiore. Da ultimo, un aspetto fondamentale riguarda la cura delle relazioni che si vengono a creare per mezzo dello spazio domestico, cura necessaria affinché la co-abitazione, per i ragazzi, si traduca in un apprendimento di capacità comunicative, di mediazione e di gestione dei momenti di confronto collettivo. Come è stato notato anche in altri studi sull'argomento (Ponzo 2010) è importante evitare la sottovalutazione dell'aspetto sociale dell'abitare (dall'*housing* all'*homing*) ritenendo che la casa in sé agisca come un meccanismo automatico di inclusione.

Bibliografia

- Alberoni, F. 1984. *L'amicizia*. Milano. Garzanti.
- Ambrosini, M. Bonizzoni, P. (a cura di) 2012. *I nuovi vicini. Famiglie migranti e integrazione sul territorio. Rapporto 2011*, Milano. Fondazione ISMU.
- Anzaldi, A. 2014. «Le condizioni di accoglienza dei minori stranieri non accompagnati a Roma», in *Viaggio nel mondo dei minori stranieri non accompagnati: un'analisi giuridico-fattuale*. Anzaldi, A., Guarnier, T. (a cura di). Roma. Edizioni Fondazione Basso.
- Appadurai, A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere*. Roma. Meltemi.
- Augé M. 2005 [1993]. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano. Elèuthera.
- Augé, M. 2009 [2008]. *Che fine ha fatto il futuro?* Milano. Elèuthera.
- BIN (Basic Income Network – Italia) (a cura di) 2018. *Generazioni precarie. Una conricerca tra percezioni del rischio, bisogni emergenti e welfare dal basso*. Trento. Università di Trento.
- Bauman, Z. 2002 [2000]. *Modernità liquida*. Roma-Bari. Laterza.
- Bauman, Z. 2003. *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*. Roma-Bari. Laterza.
- Beck, U. 2000 [1992]. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma. Carocci Editore.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. 1998 [1995]. *Il normale caos dell'amore*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Bell, S., Coleman, S. (eds.) 1999. *Anthropology of friendship*. Oxford. Berg.
- Boccagni, P. 2017. *Fare casa in migrazione. Un'agenda di ricerca sui processi di integrazione e di riproduzione sociale quotidiana in contesti multietnici*, *Tracce Urbane*, 1: 60-68. DOI: 10.13133/2532-6562_1.7
- Bonalume, L. 2009. *La narrazione autobiografica e il funzionamento del sé. L'analisi dei ricordi autobiografici nel processo diagnostico*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Milano Bicocca, Ciclo XXI.
- Bonizzoni, P. 2012. «Famiglie immigrate, reti informali, socialità», in *I nuovi vicini. Famiglie migranti e integrazione sul territorio. Rapporto 2011*, Milano. Fondazione ISMU.

Bourdieu, P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Cancellieri, A. 2017. Towards a progressive home-making: the ambivalence of migrants' experience in a multicultural condominium. *Journal of Housing and the Built Environment*, 32 (1) pp. 49-61.

Cieraad, I. (ed.) 1999. *At Home. An Anthropology of domestic space*, Syracuse-New York. Syracuse Univ. Press.

Colombo, F. 2019. *L'autonomia abitativa di richiedenti asilo e titolari di protezione internazionale in Italia*. Report di ricerca progetto FAMI PROG-344 "Communitas".

Cordini, M. 2012. «I percorsi abitativi degli immigrati: accesso alla casa, mobilità residenziale e condizioni abitative», in *I nuovi vicini. Famiglie migranti e integrazione sul territorio. Rapporto Ismu-Regione Lombardia*. Ambrosini, M., Bonizzoni, P. (a cura di). Milano. Fondazione Ismu.

De Martino, E. 1948. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino. Einaudi.

De Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino. Einaudi.

Di Masi, D., Defrancis, E. 2018. «La regola è l'eccezione»: l'accoglienza dei minori stranieri non accompagnati dal punto di vista degli operatori», in *L'ingiusta distanza. I percorsi dei MSNA dall'accoglienza alla cittadinanza*. Segatto, B., Di Masi, D., Surian, A. (a cura di). Milano. Franco Angeli.

Dovey, K. 1985. «Home and homelessness», in *Home Environments*. Altman I., Werner C. (eds). New York. Plenum Press.

Douglas, M. 2011 [1991]. «Il concetto di casa: un tipo di spazio», in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Bernardi S., Dei F., Meloni P., Pisa. Pacini: 25-42.

Fravega, E. 2018. L'abitare migrante. Aspetti teorici e prospettive di ricerca. *Mondi Migranti*, 1: 1-25.

Gambardella, M. G., Leccardi, C. 2015. «Il mondo dei giovani e le politiche giovanili a Milano», in *Mi Generation. Il piano di governance delle politiche giovanili della città di Milano (2013-2014)*, Manzo, L. K. C (a cura di). Milano. Comune di Milano.

Giddens, G. 1995. *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*. Bologna. Il Mulino.

Heidegger, M. 1976. *Essere e tempo*, Milano. Editrice Longanesi.

Heller, A. 1999. *Dove siamo a casa. Pisan lectures 1993-1998*. Milano. FrancoAngeli.

Hurdley, R. 2006. Dismantling mantelpieces: narrating identities and materializing culture in the home. *Sociology* 40 (4): 717-733.

ISMU (Iniziativa e Studi sulla Multietnicità). 2019. *A un bivio. La transizione all'età adulta dei minori stranieri non accompagnati in Italia. Report Integrato*. Milano. Fondazione Ismu.

Jacobson, K. 2009. A developed nature: a phenomenological account of the experience of home. *Contemporary Philosophical Review*, 42: 355-73.

- Lodi Rizzini, C. 2013. «Il social housing e i nuovi bisogni abitativi», in *Primo rapporto sul secondo welfare in Italia*, Maino, F. e Ferrera, M. (a cura di). Torino. Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi.
- Mandich, G. (a cura di) 2010. *Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo*. Roma. Carocci Editore.
- Marrone, V. 2013. *L'abitare come relazione sociale: il significato della casa e i processi di coesione sociale di vicinato*, Tesi di dottorato in Sociologia, Università di Bologna.
- Meloni, P. 2011. «La cultura materiale nella sfera domestica», in *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Bernardi S., Dei F., Meloni P. (a cura di). Pisa. Pacini: 183-201.
- Meloni, P. 2014. Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico, *LARES. Rivista quadrimestrale di studi demotnoantropologici*, 3: 419-438.
- Ministero dell'Interno italiano. Dipartimento per le libertà civili e internazionali. 2017. *Piano Nazionale d'integrazione per i titolari di protezione internazionale*, https://www.interno.gov.it/sites/default/files/piano_nazionale_integrazione.pdf (ultima consultazione in data 27/9/2020).
- OpenPolis 2019. *La sicurezza dell'esclusione*. Centri d'Italia.
- Pasquinelli, C. 2004. *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra Sé e la casa*. Milano. Baldini Castoldi Dalai Editore.
- Pavese, N., Caneppele, S. 2011. Cosa farò da grande La transizione nell'età adulta degli ex minori stranieri non accompagnati nella Provincia di Trento. *Infosicurezza 9*. Trento. Università degli studi di Trento.
- Ponzo, I. 2010. *Il disagio abitativo degli immigrati. Le risposte dell'housing sociale*. Rapporto FIERI.
- Ralph, D., Staeheli, L. 2011. Home and migration. *Geography Compass*, 5 (7): 517-530.
- Rampazi, M. (a cura di) 2002. *L'incertezza quotidiana. Politica, lavoro, relazioni nella società del rischio*. Milano. Guerini.
- Rampazi, M. 2011. *Sentirsi a casa. I giovani e la riconquista degli spazi-tempi della casa e della metropoli*. Novara. De Agostini Scuola.
- Rampazi, M., Mandich, G. 2009. Domesticità e addomesticamento. La costruzione della sfera domestica nella vita quotidiana. *Sociologia@DRESS – Quaderni di ricerca*, 1.
- Roseneil, S. 2004. Why we should care about friends. *Social Policy & Society* 3 (4): 409-419.
- Roseneil, S. Budgeon, S. 2004. Cultures of intimacy and care beyond 'the family'. *Current Sociology*, 52 (2): 135-159.
- Rosina, A. 2010. «Generazione del mutamento: tempi e modi del diventare adulti in trasformazione», in *Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea*. Grilli, S. e Zanutelli, F. (a cura di). Pisa. Edizioni ETS.
- Sapio, A. (a cura di) 2010. *Famiglie, reti familiari e cohousing*. Milano. Franco Angeli.
- Saraceno, C., Naldini, M. 2013. *Sociologia della famiglia*. Bologna. Il Mulino.
- Signorelli, A. 2016. *La vita al tempo della crisi*. Torino. Einaudi.

Solinas, P. G. 2010. *La famiglia. Per un'antropologia delle relazioni primarie*. Roma. Carrocci.

Tomlinson, J. 2001. *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*. Milano. Feltrinelli Editore.

Zanatta, A. L. 2008. *Le nuove famiglie. Felicità e rischi delle nuove scelte di vita*. Bologna. Il Mulino.

Convivere con l'alterità: i legami, gli spazi e il *lockdown*

Selenia Marabello,

Università di Bologna

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8913-9724>

Maria Luisa Parisi,

CIDAS

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0983-8366>

Abstract. In exploring a project named Vesta, which aims at giving a temporary 'home' to the unaccompanied minors migrants involving committed Italian families, we shed light on the ideas and representations of 'living together' by autochthonous and migrants. Yet, considering the current pandemic measures of containment – social distancing and isolation at home – we analysed how the lockdown challenged the cohabitation among young migrants and their recipient's families. Observing domestic spaces and family ideas we investigated how the lockdown and sickness representations contributed to mould and re-elaborate symbolic and social meanings given to 'the living together'.

Keywords. Temporariness; Unaccompanied minor migrants; COVID-19's lockdown; cohabitation.

Introduzione

Miriam Ticktin (2017) nel numero monografico di *Social Research* sulle forme di alterità invasiva, discute le rappresentazioni mediatiche, politiche e scientifiche di un mondo sempre più in pericolo. Il pericolo di invasione da parte di agenti patogeni e virus che, con la complicità di salti di specie e riscaldamento globale, producono e diffondono idee sulla necessità, da parte degli stati nazione di sorvegliare, isolare, frenare, combattere "l'altro". L'incipit dell'articolo evidenzia come coloro che attraversano i confini, migranti e rifugiati, metonimicamente rappresentati con gli sbarchi sulle rive del Mediterraneo, sono la forma più riconoscibile, circolante e sovra-rappresentata di alterità. L'arrivo è consistentemente descritto con metafore belliche (invasione, lotta ai trafficanti etc.) o, in alternativa, importate dal mondo naturale (flussi, sciame, ondate etc.) e le prassi di gestione dei migranti risentono, anch'esse, di una visione volta a separare, distinguere (migranti economici, forzati, vulnerabili etc.) con un'accoglienza organizzata su una

pluralità di fasi temporali (sbarco, *hub*, prima e seconda accoglienza) e spaziali (i diversi territori, contesti e condizioni di permanenza). Questa logica di separazione, oggettivata nello spazio, istituisce una distanza che libera gli attori sociali implicati dal nominarla e dal misurarla celando il potere che è in gioco nel distanziarsi, creando proprio una frattura in cui il legame sociale – senza contrapposizione, dialettica o riconoscimento – scompare (De Leonardis 2013).

In quest'articolo¹ la distanza e i legami ri-disegnati nel progetto Vesta², che coinvolge alcune famiglie di italiani nell'accoglienza di minori stranieri non accompagnati e neo-maggiorenni, sono posti sotto la lente analitica osservando le rappresentazioni su relazioni familiari, spazi domestici e alterità. In particolare si rifletterà sui significati attribuiti alla convivenza tra migranti e autoctoni analizzando come gli spazi domestici siano esperiti e narrati.

Le politiche italiane di governo delle migrazioni, in particolare quelle degli ultimi quattro anni, definite aggressive da gran parte degli intervistati, sono state l'elemento dirimente per aderire al progetto o, quantomeno, richiedere le prime e necessarie informazioni per parteciparvi. La crisi migratoria nel Mediterraneo, la chiusura dei porti e il progressivo restringimento dei diritti dei migranti sono stati i fattori che hanno motivato questa scelta di accoglienza. La ri-articolazione temporanea dello spazio domestico che, nelle narrazioni, è spesso del tutto sovrapposto a quello familiare, permette di intravedere le pratiche e le rappresentazioni sui confini spaziali, culturali e politici oltre che sullo stato con cui questi co-abitanti si imbattono con un accesso differenziale. Lavoro, documenti e passaporto sono terreno di esplorazione per le famiglie italiane che, attraverso, il supporto ai giovani con cui abitano, scoprono le peripezie burocratiche, gli ostacoli concreti ai processi d'inclusione lavorativa e le condizioni limitate di esercizio della mobilità nazionale e internazionale.

Le case, pur essendo il luogo dell'intimità e della memoria, contribuiscono a elaborare idee di relazionalità parentale (Carsten 2004); lo spazio abitativo non rimane estraneo né alle forze storiche né alle distinzioni sociali che vengono naturalizzate sino ad apparire ineluttabili. Alla luce di queste riflessioni, la co-abitazione – nel contesto bolognese – tra giovani migranti minori non accompagnati o neo maggiorenni e famiglie, permette di intravedere come lo spazio domestico sia immaginato, intriso di storie personali e plasmato per agire nel tempo storico contingente e attraversato da eventi imprevedibili come la pandemia da COVID-19. La tensione, posta sulle case e sui suoi abitanti da misure stringenti di contenimento di un virus sconosciuto e la costruzione socio-simbolica del rischio (Douglas 1996; Ligi 2012) ha sfidato le pratiche di convivenza tra migranti e autoctoni? Come i concetti di reciprocità e immunità (Napier 1992, 2015), riconfigurando la prossimità, vengono costruiti e percepiti?

Questo contributo, in cui si presentano i primi dati emersi di una ricerca ancora in corso, si basa su otto audio-video interviste condotte nel periodo aprile-maggio 2020, e hanno coinvolto i componenti di quattro diverse famiglie ospitanti diverse per età, localizzazione territoriale (centro/provincia della città), organizzazione familiare (famiglia nucleare co-residenziale, famiglia mono-genitoriale transnazionale) e le referenti, con ruoli di

¹ Sebbene questo lavoro sia frutto di un dialogo e della collaborazione tra le due autrici in tutte le fasi di produzione ed elaborazione dei dati, si possono attribuire i paragrafi 1, 3, 4 e 5 a Selenia Marabello e 2, 6 e 5 (parti relative all'immunità) a Maria Luisa Parisi. Ringraziamo i revisori anonimi per i commenti e le indicazioni.

² Promosso dal Comune di Bologna e CIDAS.

gestione e supervisione, dell'organizzazione promotrice del progetto. La audio-video-interviste, che hanno avuto ciascuna una durata di circa un'ora e mezzo, sono state condotte dalle autrici insieme a una studentessa impegnata nella tesi di laurea³ che ha intervistato singolarmente i ragazzi ospiti migranti. La metodologia di ricerca ha inevitabilmente risentito dei vincoli di distanziamento sociale e del tempo dell'urgenza che ha imposto alle autrici di sperimentarsi con tecniche di ricerca per loro inedite, se pur ben consolidate in campo antropologico (Horst, Miller 2012; Pink *et al.* 2016). Nell'avvio di un terreno di relazioni *on-line*, proprio con l'intento di far emergere voci di campo arginando le difficoltà, legate a norme, prescrizioni di legge e tutela della salute, le informazioni, cui si fa qui riferimento, provengono dalle conversazioni e video-interviste con gli abitanti delle case Vesta, che hanno liberamente scelto di partecipare, e sono stati triangolati con le narrazioni di chi ha operato ed è in grado di ricostruire memoria dell'intervento progettuale nella sua evoluzione e complessità e, non da ultimo, con i dati emersi nell'attività di formazione destinata alle famiglie da una delle due autrici⁴ che ricopre un doppio ruolo in ambito accademico e professionale. Le riflessioni, qui proposte, sono l'esito di un incipiente ma fertile dialogo tra dibattiti inerenti il campo delle migrazioni, gli spazi della casa e del fare famiglia e le sfere di pertinenza dell'antropologia medica con l'obiettivo di cogliere, nella trasversalità dei temi e concettualizzazioni, i significati attribuiti alle convivenze con persone sconosciute in spazi domestici. Le misure predisposte nel contesto italiano per il contenimento del virus COVID-19 sono state colte, dalle autrici, per analizzare se e come l'evento epidemico – ancora in corso nella scrittura di quest'articolo – così come le emozioni che filtrano il rischio di contagio (Lupton 2013) avessero prodotto un impatto sulla rappresentazione della convivenza. Pur ponendo il fuoco su un intervento destinato a giovani migranti, l'analisi interroga l'indiscutibile dimensione applicativa del progetto, ma verte su questioni teoriche più ampie mirando a rilevare le forme del legame sociale, le rappresentazioni dello spazio familiare/domestico, la percezione della virulenza e dell'alterità.

Vesta: (dal)la parte di chi apre le porte

Il 2016 è l'anno in cui 25.846 Minori Stranieri Non Accompagnati⁵ hanno varcato, via terra e via mare, i confini del nostro stato: più del doppio rispetto all'anno precedente⁶. L'Emilia-Romagna, con i suoi 289 posti dedicati all'accoglienza all'interno del circuito SPRAR⁷, è la seconda regione d'Italia con la più alta percentuale di MSNA (15 per cento

³ La tesi di laurea, i cui dati non sono oggetto di quest'articolo, è in svolgimento presso l'Università di Bologna e prevede di raccogliere e analizzare il punto di vista dei migranti-ospiti.

⁴ Maria Luisa Parisi è stata docente a contratto di Antropologia Medica presso l'Università di Bologna e di Modena e Reggio Emilia. Attualmente si occupa, per la cooperativa CIDAS (Bologna) di progetti di accoglienza e presa in carico dedicati a migranti con disagio psichico e sanitario. Il suo mandato professionale non è in contrasto con l'imparzialità richiesta dalla presente ricerca.

⁵ Fonte: Dipartimento per le Libertà civili e l'Immigrazione del Ministero dell'Interno, "Cruscotto statistico giornaliero, 31 dicembre 2017", p. 8 (http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/cruscotto_statistico_giornaliero_31_gennaio_2017_1.pdf)

⁶ Vedi nota 5.

⁷ Rapporto Annuale SPRAR – Sistema Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati, Atlante SPRAR 2016, p. 18 (<https://www.siproimi.it/wp-content/uploads/2017/06/Atlante-Sprar-2016-2017-RAPPORTO-leggero.pdf>)

del totale nazionale) – dopo la Sicilia, terra di approdo (29, 9 per cento)⁸ – e nella quale si sperimentano interventi dedicati a fornire risposte innovative al fenomeno migratorio.

Proprio nel 2016 nasce a Bologna – città che accoglie 152 MSNA per lo più in comunità alloggio e gruppi appartamento – un progetto dedicato all'accoglienza in famiglia⁹, denominato “Vesta”, ideato dalla Cooperativa Camelot¹⁰ per rispondere a due diverse necessità, così come ci racconta Bianca, “volto storico” di quest’esperienza:

B.S.: Diciamo che il tutto prende il via da due diverse istanze: in primo luogo il grande tema dei neomaggiorenni che, da un giorno all’altro, si trovavano ad affrontare un cambiamento di “status”: non più minori da tutelare ma improvvisamente adulti, con tutto ciò che questo comportava a livello di sistema di gestione e presa in carico. In secondo luogo una richiesta che arrivava direttamente dalla società civile bolognese. In più occasioni, a diversi livelli ed in contesti più o meno connotati a livello “ideologico”, sia cattolici che laici per intenderci, era emersa la necessità di occuparsi di questi ragazzi, di impegnarsi in prima persona. Questa era una sorta di risposta ad alcune delle celebri dichiarazioni dell’allora Ministro dell’Interno [Angelino Alfano, n.d.a.], alcuni titoli di quotidiani, il famoso *claim* “prendili a casa tua questi profughi”...¹¹.

Come si evincerà anche dalle interviste riportate nel secondo paragrafo, la retorica che accompagna, oggi come allora, il fenomeno migratorio da una parte e la necessità di offrire risposte agli stessi vuoti istituzionali del sistema di accoglienza dall’altra, sono i punti di partenza di questa progettualità, dove un’esigenza formale si incontra e si intreccia con concezioni localmente determinate della cittadinanza, dei valori civici e religiosi, del senso di appartenenza a una comunità, della solidarietà e dell’aiuto (Dei 2008).

In questo quadro storicamente e geograficamente situato – dove una peculiare cultura sociale si esprime tramite l’idioma della partecipazione attiva, dell’altruismo e delle economie morali della prossimità – le forme organizzate di solidarietà rappresentano l’interfaccia più importante tra “spirito del dono” (Mauss 1923-24) e istituzioni (Godbout 2002), permettendo di riadattare il principio arcaico del dono maussiano agli assemblaggi sociali non omogenei del contesto di ricerca in cui, ad esempio, la categoria del dare è rivolta a sconosciuti all’interno di uno spazio privato, così come esplicita una delle nostre interlocutrici di ricerca:

L.T.: Perché accogliere uno sconosciuto in casa è un’avventura...¹².

Il terzo settore sta al centro di questo scambio, facendosi dispositivo pratico di organizzazione e negoziazione dello spazio intersoggettivo, tanto pubblico quanto privato. Esso si colloca in una costante tensione tra spirito del dono e logica del welfare di

⁸ Vedi nota 7, p. 28.

⁹ La prima esperienza italiana del genere è “Rifugio Diffuso Accoglienza in Famiglia” che, dal 2008, a Torino, si occupa di affidamento familiare; dal 2015 il progetto è inserito nella rete SPRAR. In Emilia-Romagna le prime sperimentazioni sono negli SPRAR di Parma e Fidenza con il progetto “Rifugiati in famiglia” di CIAC Onlus. Per un approfondimento sul tema si rimanda agli atti del convegno organizzato da CIDAS e UNHCR il 19/12/2018 a Bologna dal titolo: “A Casa Nostra. Esperienze di Cittadini e Cittadine Accoglienti nell’ambito delle progettualità SPRAR” https://www.progettovesta.com/wp-content/uploads/2019/07/A-casa-nostra_atti_convegno.pdf

¹⁰ Oggi CIDAS, ente gestore per la Città Metropolitana di Bologna di progetti dedicati alla seconda accoglienza di MSNA, adulti, nuclei familiari, soggetti con vulnerabilità sanitaria/mentale e LGBT.

¹¹ Intervista 19/05/2020 condotta da Maria Luisa Parisi.

¹² Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

comunità, in una dinamica di superamento dell'accezione universalistica ed economicista di quest'ultimo (Dubois 2014), cercando di riconfigurarne gli usi socio-politici locali e i loro effetti posti in essere dalla società civile e dalle istituzioni:

D.D.: Abbiamo sempre creduto che occuparsi dell'accoglienza fosse un lavoro che deve essere svolto da professionisti formati e con competenze specifiche, non qualcosa che fosse relegato al mondo del volontariato proprio perché la migrazione, per come si è configurata in questi anni, porta con sé tanti correlati, giuridici e psichici per citare i macro, molto importanti che, come tali, devono essere gestiti e trattati. È necessaria un'azione continua di *advocacy*, sia con le comunità che con gli enti che le governano¹³.

Dalle parole di uno degli ideatori del progetto si evince la necessità di sviluppare una mediazione di sistema – tramite funzioni di servizio professionali¹⁴ – da declinare nelle specifiche esigenze delle comunità di accoglienza che nelle politiche nazionali. È così che Vesta si iscrive nelle maglie dell'istituzione SPRAR, strutturando percorsi di accoglienza per MSNA e neomaggiorenni, attraverso un doppio binario: da una parte la soggettivazione della relazione tra accolto e accogliente/i e, dall'altra, la promozione di relazioni intersoggettive come leva per innescare sul territorio processi virtuosi di inclusione. Quest'ultimo risulta uno degli aspetti più innovativi dell'intero processo ed una costante dei territori che l'hanno sperimentata¹⁵.

In merito al primo punto, la soggettivazione della relazione – intesa qui come la partecipazione degli attori sociali nella produzione del significato delle loro esistenze (Moore 1994; Quaranta 2018) – può essere considerata, allo stesso tempo, una strategia esistenziale e uno strumento di *governance* che aiuta a riformulare le ipotesi sul funzionamento della collettività e delle istituzioni (Biehl, Good, Kleinman 2007): questo dispositivo permette quindi di stimolare una riflessione sull'*agency* individuale e di comunità. Appare evidente come il progetto Vesta, già dal suo nome, evochi un immaginario simbolico che ha a che fare con l'intimità del focolare domestico ma anche con la dimensione "plasmante" della sua rappresentazione: come ricorda Ovidio «Vesta non ha nessuna effigie, come non ne ha neppure il fuoco»¹⁶. Le accoglienze in famiglia seguono le traiettorie, i tratti e le fogge di coloro che compongono queste esperienze: come il fuoco, le soggettività implicite si muovono in reticoli multiformi dei quali è possibile indagare gli intrecci fra influenze peculiari, cognizione, responsabilità morale e azione (Biehl, Good, Kleinman, 2007). Ogni percorso viene strutturato alla luce delle peculiarità e inclinazioni personali, rispondendo a criteri di desiderabilità reciproci:

L.T.: Io ho conosciuto il progetto perché sono amica di un'altra famiglia accogliente e all'inizio non ero partita con l'idea dell'accoglienza vera e propria, pensavo più ad un affiancamento o tutoraggio... Perché accogliere uno sconosciuto è un'avventura... Poi ad una festa a casa della mia amica ho conosciuto questo ragazzo [lo chiameremo B.T., n. d. r.] e da allora ho capito che era più semplice di quello che potesse sembrare... Tempo dopo la mia amica mi ha confessato che il "suo" ragazzo, alla fine della festa le ha detto: secondo me L. se lo prenderebbe B. [ride]¹⁷.

¹³ Intervista 18/05/2020 condotta da Maria Luisa Parisi.

¹⁴ Per un approfondimento sul tema si rimanda a Riccio B. e Tarabusi F. 2018. *Dilemmi, mediazioni e opportunità nel lavoro di accoglienza rivolto a rifugiati e richiedenti asilo: un'introduzione*.

¹⁵ Cfr. "A Casa Nostra. Esperienze di Cittadini e Cittadine Accoglienti nell'ambito delle progettualità SPRAR" https://www.progettovesta.com/wp-content/uploads/2019/07/A-casa-nostra_atti-convegno.pdf

¹⁶ Ovidio, *Fasti*, VI, vv. 258, BUR, 1998.

¹⁷ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

M.M. [ragazzo accolto]: Molti dei miei amici della comunità mi dicevano che andare in famiglia era difficile, ma poi ho conosciuto la mia e ho capito che andava bene, per me andava bene¹⁸.

L'intervento dell'équipe di progetto vede nella fase di *match* uno dei momenti più importanti del proprio operato, così come racconta una delle professioniste coinvolte:

A.C.: Delle volte è davvero lampante chi potrebbe accogliere chi: conosciamo molto bene i ragazzi e attraverso la formazione riusciamo a conoscere anche le famiglie. In alcuni casi ti rendi conto immediatamente, in altri si deve scavare più a fondo... Noi facciamo un lavoro di comunicazione continua, con le famiglie e i ragazzi, questa è la parte più complessa forse del nostro lavoro, ma anche la più affascinante credo... Delle volte tu pensi di aver trovato la combinazione perfetta, ma poi magari non è così. Magari dopo i primi incontri, di solito ci vediamo a pranzo a casa dei candidati all'accoglienza o andiamo al bar, se non si va avanti si deve trovare una strada alternativa¹⁹.

Inizia quindi il rituale di conoscenza reciproca che, come messo in luce dagli stralci di intervista citati, può rivelarsi «più semplice di quel che potesse sembrare», più o meno «lampante», «che può andar bene». Il percorso segue delle tappe ben precise rispetto a modalità, tempistiche e dispositivi di regolamentazione: solo dopo l'incontro e la condivisione delle regole dell'accoglienza – che prendono corpo nella sottoscrizione di una convenzione fra ente titolare, ente gestore, cittadini e beneficiari – può essere avviato il periodo di vicinanza, che ha una durata variabile a seconda dell'esperienza che si è scelto di intraprendere: come ricordava prima la nostra interlocutrice di ricerca, «non ero partita con l'idea dell'accoglienza vera e propria, pensavo più ad un affiancamento o tutoraggio»²⁰.

Questo processo dialogico che coinvolge istituzioni, enti del terzo settore, cittadini e migranti non è scevro di complessità: la combinazione valutata come “perfetta” potrebbe non funzionare quando la materialità dei corpi e dei vissuti si fa immanenza in uno spazio pubblico – come “il bar” – o già privato, come un “pranzo a casa”. L'inganno del corpo (Pandolfi 2003) emerge in maniera preponderante nelle fasi iniziali, come ci raccontano le professioniste impegnate nel progetto, chiamate a svolgere quel ruolo di mediazione tra spirito del dono e spazi intersoggettivi che si fanno quotidianità:

L.B.: Soprattutto all'inizio siamo chiamate, a decodificare continuamente i messaggi tra accolto ed accoglienti. È difficile molte volte capire come si muovono due corpi di sesso diverso all'interno di uno spazio unico. Non sempre si capisce subito come una persona possa condividere, in maniera generosa, i propri spazi personali. L'ambiguità del corpo diventa palese²¹.

A.C.: Devo dire che possono essere individuati proprio due stili diversi: i rapporti che si sviluppano nella famiglie “classiche” sono tendenzialmente votati ad un coinvolgimento più forte proprio perché gli spazi della casa sono pensati per stare insieme, mentre invece quelli che definiremo relazioni di “co-inquilanza”, dove c'è una maggiore indipendenza diciamo, sono più sfilacciati, ma non per questo meno intensi ovviamente²².

¹⁸ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

¹⁹ Intervista 29/04/2020 su piattaforma web condotta da Maria Luisa Parisi.

²⁰ Ad oggi Vesta ha in essere i percorsi di accoglienza in famiglia, affiancamento familiare, tutela volontaria e affido.

²¹ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

²² Intervista 29/04/2020 su piattaforma web condotta da Maria Luisa Parisi.

Corpi fisici e spazi riproducono, rinforzano e sottendono modalità relazionali di non sempre immediata decodifica da parte di coloro che hanno sperimentato forme di coabitazione diversa, tanto nel contesto di provenienza quanto nella prima accoglienza:

M.M.: [ragazzo accolto]: «Da noi è diverso, si vive tutti insieme, tutta le famiglie... Anche in comunità, sei sempre con qualcuno, qui ho la mia camera [ride]»²³.

L'individualizzazione dello spazio è una delle peculiarità di Vesta: uno dei requisiti fondamentali per potersi candidare è, infatti, quello di disporre di una “stanza privata” da dedicare all'accoglienza.

A.C.: Questo per noi è un requisito di base, fondamentale. La logica è quella di garantire la *privacy* e di non riprodurre la promiscuità della comunità. È un modo per i ragazzi anche di sperimentare uno spazio fisico ed emotivo “privato”. Per molti è proprio la prima volta. Una specie di rifugio. Un rifugio per un rifugiato... Che poi, se ci pensi oggi, appare una scelta quasi profetica, perché gli spazi, divisi così, hanno anche permesso di gestire situazioni che potevano rivelarsi delle bombe...²⁴.

La necessità di differenziare le condizioni materiali dell'accoglienza di questi giovani migranti rispetto a quelle delle comunità alloggio – con le loro criticità (Börjesson, Forkby 2020) – viene configurata nei termini di una nuova soglia di vita da oltrepassare, attraversare, in cui mettersi al sicuro: sia per chi è accolto, ma anche per chi apre le porte. È il terreno – materiale e simbolico – in cui prende forma la matrice intersoggettiva della relazione: un campo definito in cui le persone che vi si muovono hanno la possibilità di agire e costruire un proprio universo di senso, di porre in essere pratiche di addomesticamento e di appaesamento (Meloni 2014), come vedremo nei paragrafi a seguire.

L'irruzione della pandemia da COVID-19 sulla scena dell'accoglienza e le indicazioni che hanno contribuito ad alimentare e costruirne la dimensione sociale – isolamento, interruzione della prossimità e delle relazioni di vicinanza – hanno fatto di questa scelta, come dice la nostra interlocutrice di ricerca, qualcosa di “profetico”.

Case e famiglie: praticare le forme, disegnare i confini

Se pur al centro di molteplici prospettive disciplinari nel campo più pertinentemente antropologico le case sono state osservate come spazi di produzione e riproduzione economica e familiare, nell'organizzazione e iscrizione simbolica degli *habitus* e delle identità di genere (Bourdieu 2003). Negli anni Novanta del Novecento gli studi sugli spazi domestici (Douglas 1991) si sono rinvigoriti aprendo un dibattito più ampio su spazi, identità e relazioni (Miller 2001) e che più propriamente, incrociando gli studi sul consumo e quelli sulla cultura materiale, hanno individuato l'ambito che è stato definito delle culture domestiche (Meloni 2014).

Nella riflessione antropologica contemporanea le case non possono che esser lette e analizzate nel loro rapporto con la storia, la mobilità e i processi socio-politici di più

²³ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

²⁴ Intervista 29/04/2020 su piattaforma web condotta da Maria Luisa Parisi.

ampia portata che attraversano lo spazio intimo delle relazioni familiari (Carsten 2004, 2018; Grilli 2014, 2019; Di Silvio 2015). Le migrazioni, nelle scienze sociali, sono state ampiamente connesse agli spazi domestici e transnazionali osservando le catene di cura e il lavoro salariato (Parreñas 2001a, 2001b; Ehrenreich, Hochschild 2004) così come le forme di vita nelle famiglie transnazionali (Bryceson, Vuerola 2002; Zontini 2010; Coe 2013).

Le case del progetto Vesta, riproponendo idee su famiglia, spazi individuali di casa e forme di relazionalità che fanno perno sulla co-abitazione di giovani – uomini immigrati – e autoctoni – adulti di diversi generi e generazioni – vengono analizzate per rileggere forme inedite di rappresentazione della convivenza che rendono porosi i confini dello spazio domestico (Meloni 2014).

S.T.: Era mattino, facevo colazione con la radio accesa. Era già tempo che arrivano barconi e quando ho sentito che era possibile ospitare nella propria casa un rifugiato ho pensato che dovevo far qualcosa. Ho subito contattato la cooperativa che gestiva il progetto per informarmi meglio e ci ho pensato. Ne ho discusso con mia figlia, che non vive più con me e non lavora in Italia, lei non era d'accordo con questa mia idea, era preoccupata²⁵.

Il mezzo più comune per venir a conoscenza del progetto è stato l'ascolto della radio. Quasi tutte le donne intervistate hanno detto di aver pensato e discusso con figlie, mariti e compagni della loro scelta che, però, andava nel segno dell'urgenza di far qualcosa di concreto su una situazione per loro ingiusta e intollerabile. Dar disponibilità a ospitare nella propria casa era un modo di contrastare, nelle loro parole, una politica aggressiva nei confronti dei migranti.

Nell'intervista a una coppia eterosessuale che ospita M.M. entrambi i componenti della coppia rilevano, con toni e modalità diverse, che la loro implicazione in questa esperienza è profondamente politica.

R.V.: Io ho pensato che dovevo proprio far qualcosa... casa nostra è stata sempre molto aperta... ad amici in difficoltà, mio fratello che per un periodo ha vissuto qui dopo la separazione... eravamo abituati a convivere con persone nella nostra casa e, dunque, quando ho sentito alla radio di questa possibilità ho subito cercato notizie sul web e poi l'ho proposto al mio compagno. Non ci sono state particolari discussioni, eravamo d'accordo e siamo andati al primo colloquio²⁶.

F.S.: [il compagno di R.V.] Io penso che noi non abbiamo fatto niente di straordinario, abbiamo accolto e supportato un ragazzo che arriva da un'esperienza difficile e ritengo che sia "straordinario" vedere tutto quello che abbiamo visto tutti i giorni per mesi attraverso le notizie sugli sbarchi, sui morti, o la decisione di chiudere i porti e non fare proprio niente²⁷.

L'impatto mediatico sulle migrazioni e il sentimento di urgenza nel fare si coniuga a idee sulla giustizia, sulla convivenza e sulla forma data alla propria famiglia e alla propria casa, che vengono risemantizzate per renderle lo spazio privato in cui prendere posizione e agire in uno scenario, come quello delle migrazioni, che pur avendo un impatto locale, nazionale e globale, nelle rappresentazioni veicolate rimane perlopiù nazionale.

Casa e famiglia, nelle conversazioni con le persone intervistate, sono spesso sovrapposte, talvolta scambiate.

²⁵ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

²⁶ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

²⁷ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

F.S.: Noi vogliamo che la nostra famiglia sia davvero aperta, che non si chiuda su uno schema che tutti sviluppiamo intorno ai figli, alla routine e anche per questa ragione abbiamo sempre aperto la nostra casa a chi tra gli amici, per un periodo di tempo, ne avesse bisogno²⁸.

L.T.: Dalla nascita delle nostre due bambine non viaggiamo più molto e allora abbiamo pensato di far entrare il mondo in casa, di farlo entrare davvero in un momento in cui vedevamo che i confini italiani si chiudevano. Anche dei nostri cari amici hanno fatto la stessa scelta. Adesso B.T. è arrivato solo a gennaio, ancora direi che non è parte della famiglia ma stiamo bene, spero che lo diventeremo per lui anche se è già sposato e spera di riuscire a ricongiungere sua moglie²⁹.

I due estratti di intervista, pur sovrapponendo famiglia e casa, ci propongono idee sulla temporaneità dell'ospitalità e su come lo spazio fisico della casa venga immaginato e plasmato (Pink 2004; Pink *et al.* 2017) nella storia personale. L'aspirazione "all'imparentamento" di L.T. che introduce l'idea di un giovane ospite che, a differenza di altri non è un singolo individuo, ma già coniugato nel paese di origine è, invece, ben presente in altre interviste dove, per esempio, viene detto al giovane ospitato, con ironia dai "fai dei bambini così divento una nonna". L'idioma della parentela nelle case Vesta, diviene un elemento di riflessione comune nei gruppi di supervisione ma ciò che emerge, anche tra i primi dati di questa ricerca, non si limita a indicare appellativi parentali attribuiti ad alcuni ruoli specifici e persone come quello di "mamma" che, tra le interviste, è stato un elemento ricorrente per definire il grado di vicinanza raggiunto (o da raggiungere) ma, piuttosto, prova a indagare come questo idioma, utilizzato dagli "autoctoni", divenga un modo di ri-articolare i confini e le idee sulla famiglia.

S.T.: Ho vissuto tre anni con R.A., lui è una persona estremamente dinamica e ci siamo trovati in sintonia. È molto più giovane, ha una storia difficile e ha perso i suoi genitori da piccolo, io so che non potevo esser sua madre... sono stata davvero molto attenta per cercare di "non diventarlo"; non avrebbe fatto bene a lui e neanche a me. Io sono già madre di una persona più grande di lui e quell'esperienza mi ha guidato anche nella relazione con R.A.... sto per esempio pensando a cose banali, quando ho dovuto accordarmi con lui sulle uscite, sull'avvisare o sulle informazioni che avrei voluto avere sui luoghi che frequentava. Io penso che oggi abbiamo costruito una relazione di amicizia solida: ci capiamo, abbiamo delle cose in comune, per esempio il modo di vivere i sentimenti. Se io ho cercato di star molto attenta a non fare la madre è anche vero, però, che non posso non notare come sia stato bene con i miei genitori anziani, che vivono in un'altra città. In particolare quando mio padre si è ammalato, ed io cercavo di andare nei fine settimana R. cercava di venire con me. Per R., impegnato tra scuola serale e lavoro, il fine-settimana era il momento in cui poteva vedere anche gli amici ma, invece, cercava di esserci e venire con me. Non posso dimenticare il suo amorevole accostamento a mio padre, quest'uomo anziano e malato. I miei genitori stavano così bene con R. che non avrebbero più voluto lasciarlo andare. Ha costruito tanti legami, con mia figlia, con i miei genitori; io non sono, non posso e non ho voluto esser sua madre ma non posso dire che non faccia parte della mia famiglia. Vivevo da sola con lui perché tutti gli altri vivono altrove, i miei genitori in un'altra ragione, mia figlia in Inghilterra e mio fratello in un altro continente, ma R. è riuscito a creare dei legami con tutti noi.³⁰

Questo lungo frammento d'intervista ci propone un'idea di famiglia in cui, a fronte di una co-abitazione mancata o intermittente, tra tutti i componenti della famiglia descritta, si rielabora la centralità del legame e della relazione nel tempo. R.A.

²⁸ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

²⁹ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

³⁰ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

diventa parte della famiglia allargata e pluri-dislocata sebbene, nelle rappresentazioni della nostra interlocutrice, la relazione di filiazione “inventata” se pur presente come elemento plausibile (divario d’età, asimmetria di condizioni, status e ruolo nel progetto Vesta) è espressamente elisa dal linguaggio così come dalle pratiche. Eppure, del tutto consapevoli, dell’attenta distanza che l’interlocutrice voleva porre all’attenzione sul portato emotivo e valoriale della relazione materna, il frammento ci restituisce la complessità e dis-articolazione delle categorie che Joao de Piña Cabral (1989) individua nell’unità di convivenza (la casa), la famiglia (l’unità primaria) e la sussistenza (l’unità di consumo). Nell’esperienza concreta che ricombina e interseca queste categorie descrittive, seguendo anche l’indicazione di Simonetta Grilli (2014), l’attenzione, in questo articolo, si sposta sui modi con cui le persone, coinvolte e partecipi di un disegno specifico come quello di Vesta – che ricombina forme e idiomi sociali su famiglia e casa – immaginano, praticano e attribuiscono significati al convivere nello spazio domestico e, nelle parole di S. T., allo stare insieme nell’unità primaria (Grilli 2014: 473) che si realizza e fuoriesce dai confini della casa. L’unità primaria, narrata da S.T., che si struttura nella qualità relazionali e nel tempo condiviso, di malattia, di cura o di vacanza, oltrepassa i confini delle case con periodi di convivenza intermittenti in diversi territori e contesti e racchiude tutte persone adulte in cui R. è il più giovane. L’unità di sussistenza e quella di co-residenza si sovrappongono ma, anche in questo caso, non perfettamente: il progetto riconosce un contributo per la permanenza dell’ospite, R.A. ha un reddito da lavoro e S.T., che lavora anch’essa, ha la responsabilità della casa in cui, nonostante la distanza, permane uno spazio esclusivo della figlia di quest’ultima, anch’essa autonoma in termini di reddito. La casa, dunque, tiene traccia dell’unità primaria minima lasciando uno spazio alla figlia ormai autonoma e altrove, ma non coincide del tutto né con l’unità di sussistenza né con la casa. Lo spazio esclusivo della figlia che vive altrove, nel tempo quotidiano di convivenza di S.T. e R., è stato abitato in momenti di particolare necessità legati a eventi di salute o per un bisogno di spazio temporaneo e dedicato qual è quello della preghiera. Se la casa è lo spazio simbolizzato che oggettivizza le relazioni (Di Silvio 2015) la casa di S.T. racconta di una relazione solida di filiazione che mantiene una stanza esclusiva, uno spazio individuale per R. A. e una disponibilità a vivere, ad eccezione della stanza privata di S.T., tutti gli spazi della casa in modo fluido, temporaneo e libero pur mantenendo spazi individuali.

“Far casa” al nuovo arrivato: gli spazi, gli oggetti e le soglie

R.V.: Quando è arrivato M. M. ho liberato spazio nella stanza per lui, ma la stanza era già pronta per gli ospiti, abbiamo aggiunto una televisione e provato a lasciar più spazio, ho tolto un mobiletto basso che intralciava. Era già venuto qui a casa, ci eravamo conosciuti qui. Era venuto a pranzo un paio di volte e poi ha deciso che andavamo bene per lui [...ride]³¹.

S.M. [Antropologa, si rivolge al ragazzo ospite M. M.]: Mi racconti della prima volta in cui sei entrato nella casa dove stai abitando? Cosa ti ha colpito? Come hai scelto questa casa?

M.M.: Era bello, erano gentili, avevo una stanza per me. Ho pensato che era il posto giusto quando ho visto i bambini che giocavano³².

³¹Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

³²Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

Il tema della scelta, avvenuto su un primo abbinamento proposto dall'organizzazione, tra gli intervistati/e è narrato solo come una scelta da parte dei giovani ospiti.

Lo spazio costruito della casa o la descrizione delle azioni per far casa al nuovo arrivato, oggetto parziale dell'intervista, sono state le informazioni più difficili da ricavare. Gli studi antropologici sulle case, ben evidenziando il carattere intrusivo della ricerca etnografica negli spazi privati (Miller 2001) si sono dotati di strategie metodologiche volte a cogliere, nella distanza e grazie alle riprese video, la ripetitività delle azioni che contraddistinguono l'abitare (Pink 2004: 29), che in questa ricerca, più interessata a cogliere le rappresentazioni e i significati attribuiti alla convivenza tra migranti e autoctoni, non sono stati utilizzati. La stanza interamente dedicata all'ospite, così come richiesto dal progetto Vesta, era per lo più già disponibile tra gli intervistati/e che hanno alternato racconti su piccoli gesti di cura e preparazione legati agli ambienti – tinteggiatura della stanza, acquisto di scrivanie e lampade per lo studio – a gesti più legati a “far” lo spazio fisico che implicava svuotare armadi, mobili e cassetti per il tempo – più o meno lungo – di ospitalità a cui ci si preparava. Mentre lo spazio fisico, nelle interviste, emergeva con difficoltà i racconti sul “far spazio” nelle relazioni familiari allargate (nonni, zii, e talvolta amici) abbondavano, dedicando particolare attenzione al menu che era stato studiato e preparato con accortezza affinché potesse soddisfare tutti i commensali tra cui il nuovo arrivato. Il cibo, nelle interviste, è ripetutamente emerso come terreno di ri-composizione di idee, pratiche differenti, ruoli e routine oltre che veri e propri gusti. Ricomporre il ricettario familiare escludendo il più possibile la carne di maiale, ri-adattare, nel mese di Ramadan e non solo, gli orari oltre che la tipologia di cibi consumati per “far spazio” al nuovo arrivato, erano elementi evidenziati e di cui tenere conto nel lavoro di riproduzione domestico – già colmo – per gran parte delle donne intervistate. Le routine legate alla preparazione dei pasti, le idee sul cibo e sulla convivialità a tavola, narrate come ricercato momento di scambio delle idee oltre «che di coordinamento e conclave» per usare le parole di Mary Douglas (1991) sono state oggetto di ri/accomodamenti e tentativi di rendere più accessibile la cucina, che però è rimasta, perlopiù nelle mani di chi ha dato l'ospitalità.

F.S.: Ho proprio invitato M. M. a farci assaggiare qualcosa di quel che gli piaceva e ci ha preparato una cena. Le cose che ci ha preparato erano buone ma ho imparato a farle io, quando ha cucinato sembrava che in cucina avessero messo una bomba... c'era fumo ovunque. Ho pensato e detto... va bene, continuo a cucinare io³³.

L.T.: Noi la sera mangiavamo sempre in modo leggero, adesso che è arrivato B. T. devo cucinare e proprio in questo periodo è in Ramadan e devo dire che è più difficile, perché devo ovviamente preparare qualcosa di più e io mi sono dovuta ricalibrare proprio nel far la spesa nel pensare cosa preparare, ma mi piace che le persone stiano bene, cucinare cosa gli piace quindi sto cercando di capire se posso fargli dei piatti diversi con i suoi sapori con il burro d'arachidi, ma è arrivato solo a gennaio... gli ho proposto di cucinare da solo, ma ancora non l'ha fatto³⁴.

La cucina nella storia dell'abitazione, «pur prestandosi a molti usi e interpretazioni, simbolici quanto funzionali, che l'hanno reso spazio di lavoro, ghetto servile, o culla familiare» (Forino 2019: xv) nella sua traiettoria di cambiamento graduale dello spazio tra persone (servitù, ruoli di genere), spazi (da ampi a sempre più compressi e/o uniti

³³ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

³⁴ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

alle zone soggiorno) tra consuetudini alimentari e attrezzature tecnologiche o meno, è storicamente il luogo di rappresentazione del focolare domestico (de Piña Cabral 1989; Sarti 2003). Nelle case Vesta, pur nell'esiguità dei racconti, lo spazio della cucina rimane perlopiù nelle mani della famiglia ospitante, altri spazi comuni della casa come le zone del soggiorno, esemplificate metonimicamente, con il divano sono oggetto di negoziazioni per farsi spazio soprattutto tra i giovani ospiti e i figli piccoli – quando presenti – della coppia genitoriale ospitante³⁵.

Quando è arrivato B. T. lavorava tanto, lo vedevamo poco. Dopo cena aveva cominciato a sedersi sul divano. Se c'erano le bambine si spostava accanto, si sedeva da un'altra parte. Finalmente, qualche giorno fa, dopo il suo periodo di auto-isolamento in camera [coincidente con il *lockdown* n.d.r.] l'ho visto disteso sul divano. Non c'era nessuno in quel momento sul divano... avrebbe potuto distendersi in camera ma è andato proprio sul divano e ci si è adagiato... ho pensato che finalmente si sente un po' a casa³⁶.

Il divano, nei racconti emerge come vero e proprio luogo di negoziazione del confine corporeo, come in questo caso, ma anche come luogo di condivisione, dove poter vedere insieme dei film che potessero dire qualcosa delle persone che abitano la casa. Anche nel caso di B. T., che abita da poco con la famiglia ospitante, il divano è diventato protagonista di un momento particolare dedicato esclusivamente agli adulti: la sera del 25 aprile, non potendo uscire di casa per le misure di contenimento epidemiologico e venendo quindi a mancare un momento di celebrazione condivisa, percepita come rilevante da un punto di vista identitario, gli è stato proposto di vedere un film sulla resistenza in Italia. Raccontarsi per conoscersi, nelle storie personali e più collettive è visto come un momento importante dove scoprirsi – se non accordarsi – per convivere oltre che co-abitare la stessa casa.

Il racconto del sé personale, come è acclarato nelle interviste anche in relazione alla formazione proposta da Vesta e al percorso di supervisione delle famiglie, ha bisogno di tempo e potrebbe non arrivar mai davvero e in forme del tutto compiute. Anche in questo caso, nella relazione di co-abitazione lo sforzo è teso a far spazio ai racconti e alle esperienze che, però, sono spesso temute. Gli studi di Nguyen (2010) hanno già analizzato come i dispositivi confessionali e l'esser capaci di parlare di sé siano veicolo di partecipazione al gruppo di riferimento, ma cosa succede quando la testimonianza su eventi traumatici, di cui all'oggi abbiamo frammenti di notizia rischia, paradossalmente, di estraniare colui con cui si abita rendendolo vittima ma anche "altro" per eccellenza? Raccontare il trauma e l'esperienza in uno spazio di convivenza è spesso un confine che solo talvolta è valicato. In questa sede l'attenzione si sposta sulla percezione del confine personale nello spazio domestico. Lo spazio di narrazione dell'esperienza è un confine particolarmente sentito come inviolabile, le paure e le emozioni, che potrebbero derivare da quell'ascolto, sono affermate nelle interviste come qualcosa di ignoto, misterioso e molto difficile da governare nello spazio domestico. La paura di questo confine è ovviamente ancor più sentita da chi ha appena avviato le relazioni di convivenza. Ma quanto l'idea di far spazio a quest'esperienza traumatica personale è parte dell'immaginato modello familiare prescrittivo (Wright 1991) che ci si è dati nel fare famiglia nella società italiana e divenire parte del progetto Vesta?

Come racconta una delle nostre interlocutrici:

³⁵ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

³⁶ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

L.B.: Una cosa che dico sempre è che per sentirsi accolti e per accogliere, non è necessario svelarsi, si può accogliere stando, senza per forza andare verso. L'immagine iniziale che molte persone hanno è che il trauma e il racconto dell'esperienza correlata siano sinonimi di intimità. Legarsi nella sofferenza sembra l'unica strada, qualcosa che li avvicina. Ma non può essere questo l'unico modo. È il legame di unicità che rende possibile la relazione³⁷.

“Stare con” e stare tra: spazi, confini, liminarità e relazioni. L'attenzione alla soglia individuale del giovane ospite è particolarmente sollecitata nelle famiglie ospitanti che nella co-residenza ridefiniscono i confini interni, legati al tempo (quando si cena, quando si esce, tempo lavoro/studio) e allo spazio individualizzato qual è quello della stanza dedicata che, talvolta nei racconti, diviene anch'essa invalicabile. Il tema dell'intoccabilità della stanza varia molto in base al tempo vissuto dell'ospitalità, alle regole introiettate o negoziate su chi debba pulire quell'ambiente o, ancora, se nell'idea di casa vi siano confini netti e spazi che possono esser vissuti e attraversati più liberamente di altri.

L'idea di casa si plasma nel tempo di vita di chi la abita, nelle relazioni che vi sono e negli spazi destinati al corpo, alla sessualità o, più in generale, all'intimità relazionale. E così se emerge con insistenza come le porte dei bagni, per accogliere un giovane estraneo, debbano necessariamente chiudersi, vi è da parte di alcune famiglie la disponibilità, se non l'invito, a ospitare anche le amiche dei giovani co-abitanti conferendo uno spazio di dicibilità sulle relazioni intime e sull'amore.

R.V.: Ricordo che quando ci preparavamo all'idea di ospitare un ragazzo per un tempo lungo ho pensato: ma come potrò litigare con il mio compagno? Non abbiamo mai pensato di dover chiudere una porta per discutere. Adesso dopo un anno e mezzo posso dire che è uno di famiglia ormai... con il mio compagno riusciamo benissimo a litigare davanti a lui [sorride...].

Il “sentirsi parenti” che R. V. conferisce alla relazione con M. M. consente di perdere il confine di espressione del conflitto che può trovare anch'esso spazio ma conferma, come casa e famiglia si sovrappongono rendendone plastici alcuni confini interni. I confini interni però rispondono non solo alle gerarchie di genere e generazionali introiettate ma anche a quelli ri-tracciati nel patto con il progetto Vesta dove lo spazio individuale della stanza dell'ospite è ben descritto. Ma se la soglia della stanza è tracciata e, in parte condivisa, gli oggetti ordinari e domestici, trasformati in cose, possono colmare la distanza e abitare anche quel luogo.

Investiti di affetti, concetti e simboli che individui, società e storia vi proiettano, gli oggetti diventano cose, distinguendosi dalle merci in quanto semplici valori d'uso e di scambio (Bodei 2009: 22). [...] Noi investiamo intellettualmente e affettivamente gli oggetti, diamo loro senso e qualità sentimentali, li avvolgiamo in scrigni di desiderio o in involucri ripugnanti, li inquadrano in sistemi di relazione, li inseriamo in storie che possiamo ricostruire e che riguardano noi e gli altri (Bodei 2009: 23).

Le cose, dunque, oltre ad assumere senso e qualità sentimentali sono al centro di sistemi di relazione che, negli spazi d'abitazione condivisi tra giovani immigrati accolti e adulti autoctoni accoglienti, divengono relazioni stratificate e asimmetriche tra chi disegna quello spazio e lo ri-adatta per trovare nuovi spazi di convivenza. Le famiglie ospitanti rispondono, al contempo, ai bisogni reali o percepiti dei giovani adolescenti con cui co-abitano e alle regole e procedure dell'organizzazione della forma pattuita di accoglienza.

³⁷ Intervista 08/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

La stanza per l'ospite nel tempo della convivenza si riempie di oggetti tecnologici come televisioni, *console* per i giochi elettronici, vestiti, computer sino a renderla uno spazio dove poter trascorrere il tempo libero, sperimentare giochi e rompicapo, connettersi con amici e persone che vivono altrove (Madianou, Miller 2012). Se questo accade, con più frequenza, in famiglie dove ci sono bambini piccoli, dove l'arrivo del giovane ospite si configura come una ri-articolazione della genitorialità temporanea, se non surrogata, di un adolescente che arriva da altrove, gli oggetti acquistati insieme e personali sono vettori di relazione.

S.T.: Quando è arrivato aveva solo una sportina. Mi aspettavo tante valigie, proprio come quando tornano dai viaggi i nostri figli. Quando è arrivato qui era in Italia già da tempo e, invece, aveva davvero poco con sé. Dopo qualche settimana siamo usciti insieme e gli ho proposto di andare a comprare dei vestiti, mi ha portato in un magazzino che conosceva. Era incerto. Pensavo che fosse imbarazzato, ma quelle merci non erano di buona qualità allora gli ho proposto di andare a vedere in un altro negozio. Ora che mi ci fai pensare, ricordo perfettamente: entrava nel camerino di prova con quattro pantaloni, cinque camicie, poi ricominciava, provava e sceglieva. Abbiamo svaligiato il negozio [ride...] era così contento³⁸!

Gli studi di Daniel Miller (1987; 1998; 2008) hanno permesso di aprire un dibattito proficuo tra gli studi di cultura materiale e le teorie del consumo e i processi di oggettivazione. Nel solco di questi studi nello spazio domestico di convivenza tra giovani immigrati e adulti autoctoni gli oggetti o “le cose” divengono condensati di relazioni, legami e conflitti. Le cose e gli oggetti, che in filosofia hanno proprietà diverse, in ambito antropologico evidenziano il carattere inscritto del soggetto che nella scelta, nello scambio o nell'accumulo compie processi di oggettivazione del sé che, nel caso specifico, assemblano – nella convivenza tra migranti e autoctoni – idee di famiglia e genitorialità.

La sfida del *lockdown*

La gestione dell'epidemia da COVID-19 ha messo in campo, a livello globale e locale, misure volte a regolare i comportamenti sociali, limitare e sorvegliare la mobilità delle persone e irrigidire confini non solo nazionali. I tempi diversi del propagarsi epidemico e le differenti decisioni istituzionali hanno comunque fatto perno, in varia misura, su una prospettiva coloniale di gestione epidemica in cui la malattia è controllata spazialmente limitando gli agenti patogeni, le persone e, da ultimo, i beni (Bashford 2004). Nel processo di forte contenimento della mobilità, la casa, nella stratificazione dei discorsi pubblici, scientifici e mediatici, è divenuta il luogo dove le persone, in un'etica della responsabilità collettiva, dovevano permanere. Permanenza negli spazi abitativi, distanziamento sociale e igiene delle mani sono state le prescrizioni ricorrenti in Italia della cosiddetta Fase 1, ovvero quella del *lockdown*, normata con misure straordinarie da parte della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Seguendo le indicazioni di Biehl (2016), pur nei limiti contingenti del fare etnografico, si è cercato di riflettere sull'epidemia e «sulle politiche di salute globale con una lanterna etnografica» (Biehl, Petryna 2013), provando a osservare le interpretazioni e i processi di iscrizione familiare e sociale di eventi globali come la pandemia (Marabello, Parisi 2020). Le traiettorie seguite

³⁸ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

da queste esperienze vitali mettono in luce una relazione inversamente proporzionale tra temporalità dell'accoglienza – più o meno prolungata – e addomesticamento della distanza imposta: al crescere della prima la seconda scompare e viceversa, sino al grado di separazione massima in cui la vicinanza parentale si “fa” attraverso oggetti dematerializzanti della dimensione corporea – *smartphone, tablet*, piattaforme digitali – il cui fine è quello di rispondere alla necessità di costruire alleanze (Miller, Horst 2014; Meloni 2014) in un momento extra-ordinario. La profondità della relazione è direttamente connessa al concetto di prossimità – emotiva e spaziale – e, soprattutto, a quello di immunità dal contagio e dalla contaminazione. Come suggerisce Napier (1992, p. 179) – riprendendo l'etimologia latina della parola *immūnis*, che descrive la libertà da certe forme di interazioni sociali – essere “immuni” ha a che fare tanto con forme di reciprocità sociale quanto con gli stati corporei, i quali, a loro volta, sono essi stessi estensioni di forme di reciprocità di sociale. Come dicevamo, minore è il tempo di accoglienza, maggiore la rinegoziazione dei processi di “appaesamento” dei corpi all'interno degli spazi:

L.T.: Quando B.T. è stato messo in cassa integrazione è stato un problema: non è più uscito dalla sua stanza, per giorni. Vive in questa casa da fine gennaio, e da marzo siamo in *lockdown*, tutti a casa ventiquattro ore al giorno.

Eravamo davvero preoccupati e abbiamo pensato che cosa avremmo potuto proporgli. Noi non abbiamo la televisione e allora B.T., con l'aiuto di mio marito, è riuscito a riparare un computer che è stato messo in camera sua e abbiamo fatto l'abbonamento a *Netflix*. Poi B.T. Ha trovato un vecchio amplificatore, l'ha aggiustato e lo ha portato in camera. Non parlava molto. Prima di uscire in giardino ci ha messo dei giorni, forse perché vedeva che noi lo vivevamo di più.

Visto quel che stava accadendo e che lui è molto sportivo, ho pensato di regalargli dei pesi che, però, non arrivavano mai... ha re-inventato una panca per fare degli esercizi. La sua camera è diventata, in qualche settimana, un mini-appartamento³⁹.

Nell'estratto emerge una percezione dello spazio che si raddoppia ovvero la stanza-miniappartamento che, come ben descrive Forino, disegna un luogo atto a “coltivare l'interiorità” una stanza nella stanza che trova, nella storia dell'architettura, diverse forme per pensare micro-spazi rispetto alla casa che lo ospita (Forino 2014: 353). D'altra parte l'assemblaggio di oggetti – recuperati e acquistati – e la possibilità di vedere programmi dentro uno spazio domestico, volutamente privato della televisione, descrive in modo pregnante quel che scriveva Miller in *Teoria dello Shopping*: gli oggetti sono strumenti che servono a creare relazioni d'amore tra soggetti piuttosto che un vicolo cieco materialistico (Miller 1998: 168).

Le cose che possono riempire il tempo, percepito come vuoto, dentro una singola stanza e i tentativi di coinvolgere l'ospite nelle attività di ripristino e cura della casa così come nel tempo trascorso in giardino è stato interpretato, dagli intervistati, attraverso idee di confine. Confini interni della casa e superabili o da rispettare nelle relazioni. La stanza diventava un luogo sempre più individualizzato quasi un'estensione corporea del suo ospite, un esempio concreto è dato dalla grande libreria della casa ubicata nella stanza che era paventata e vissuta dalle persone ospitanti come inaccessibile. Eppure nonostante la porta della stanza fosse divenuta una soglia non più attraversabile le proposte, per riempire il tempo vuoto, tendevano a moltiplicarsi.

³⁹ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

La cura della casa – ri-tinteggiare pareti e cancelli, riparare divani o computer – raccontava non solo il tempo occupato ma, piuttosto, le frizioni e le ricomposizioni intorno al fare insieme che performava lo spazio di convivenza e del far famiglia. Il tempo libero e ri-organizzato tra i diversi spazi della casa e del giardino di pertinenza era un modo di segnare, nuovamente, la condivisione delle idee sul tempo/spazio familiare sul riposo, sulla commensalità e/o il tempo piacevole trascorso insieme.

Casa e famiglia, che già, nelle interviste si sovrapponevano nell'esperienza del *lockdown* è stato ulteriormente rinsaldato sino a ridefinirne i confini dell'immunità dal potenziale contagio:

R.V.: Io lavoro da casa con le bambine, il mio compagno, appena ha potuto, è andato a lavorare. Mi sono ri-organizzata con delle tabelle per il tempo dei compiti, del lavoro e del gioco. M. M. gioca molto con i bambini che, letteralmente “lo scalano”... è andato a lavorare e solo da qualche settimana è rimasto qui a casa. Ora che mi ci fai pensare non ho preso alcuna precauzione tra M. e i bambini o noi, ovviamente non entra nessuno a casa neanche i nonni; ma al fatto che M. andava a lavoro non ci ho mai pensato come un problema⁴⁰.

Intorno alla famiglia nucleare di cui M.M., nel tempo è diventato parte, si ridisegna il confine della casa e nel *lockdown* dell'immunità del nucleo. Il contagio che nelle norme e prescrizioni riguarda tutti gli individui, possibili vettori, nelle prassi assume contorni più larghi che contengono familiari e conviventi. Nel racconto di R.V. la percezione del rischio tiene traccia del nucleo convivente e disegna la pelle della comunità (Douglas 1996) intorno alla casa immaginata nella sua interezza come spazio fisico, emotivo e di convivenza. L'esperienza del *lockdown* ri-disegna nella rappresentazione del rischio l'unità primaria. Se il contagio da COVID-19, un virus ignoto, che nei discorsi scientifici e politici sulla salute pubblica hanno collocato il pericolo nell'estrema facilità di propagazione attraverso gesti consueti di parola e contatto ravvicinato tra singoli corpi, nella percezione e ri-assessmento delle prescrizioni la dimensione culturale ed emotiva di chi rappresenti il pericolo (Lupton 2013) è, anche nel frammento d'intervista, del tutto evidente. D'altra parte l'invisibilità dell'agente patogeno e dei segni di malattia, pur rinvigorendo come necessarie le misure di distanziamento sociale iscritte anche in orizzonti morali di etica nei confronti di componenti fragili della società, in particolare anziani e persone con patologie croniche, hanno trovato forme di ri-assessmento particolari nelle case di Vesta.

Sia le famiglie ospitanti che i giovani, ospitati e co-abitanti, hanno fatto esplicito riferimento a esperienze pregresse dal forte impatto emotivo, come il viaggio – con i suoi correlati traumatici – e altre epidemie vissute. In considerazione delle provenienze – tutti gli intervistati sono originari da diverse aree del continente africano – e della giovane età, il riferimento, più volte esplicitato, era l'epidemia di Ebola e le misure di quarantena. La gravità dell'epidemia di Ebola e la sua fine costituivano un evento, personale e/o retorico, per stemperare la gravità di quanto stava avvenendo in Italia che, nelle parole degli interlocutori di ricerca, si nutriva di fantasie e racconti, sui traumi e le condizioni del viaggio migratorio, assemblando e sovrapponendo cornici di interpretazione del rischio.

S.T.: Lui da qualche mese è andato a vivere da solo: ha un lavoro, studia la sera per prendere il diploma, era arrivato il momento di separarci, ma non ci siamo mai lasciati. In questo momento così difficile lui mi aiuta molto, mi dà molta spinta, perché ha piacere di prendersi

⁴⁰ Intervista 06/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

cura di me, credo [ride]. Siamo tutti congelati, lui è molto rigido, ha preso molto seriamente il *lockdown*, non è mai uscito. Cerchiamo di incoraggiarci a vicenda, lui mi dice sempre: dai non preoccuparti per me, ho passato l'Ebola, il deserto, il viaggio in mare, cosa vuoi che sia il COVID [ride]. E così ci diciamo "facciamo uno zoom di famiglia, che voglia di andare a mangiare una pizza", le cose che si dicono tutti... Perché il nostro è un legame di accoglienza reciproca, non l'ho accolto in casa io, ci siamo accolti insieme, sono io ad aver riempito e allargato la mia rete ⁴¹.

Questo ultimo stralcio d'intervista riprende un'ulteriore accezione del concetto di immunità: quella che denota la libertà da certe forme di interazione sociale (Napier, 1992). Quando il percorso di inter-azione all'interno dello spazio abitativo si interrompe – "da qualche mese lui è andato a vivere da solo" – le soggettività in gioco che si costruiscono mediante una relazione di "accoglienza reciproca" dell'alterità, assumono una forma dematerializzata: in tempi di distanziamento sociale – "siamo tutti congelati" – il legame creato permette di pensarsi attraverso circostanze e vissuti emotivi condivisi articolati attraverso l'idioma della cura, una connessione profonda capace di rendere esperienze esterne insopportabili – "ci incoraggiamo a vicenda, non preoccuparti per me" – addomesticandole mediante un legame interno mai interrotto: "era arrivato il momento di separarci, ma non ci siamo mai lasciati. Ci siamo accolti insieme. Che voglia di andare a mangiare una pizza, le cose che si dicono tutti."

Conclusioni

Nel corso di questa analisi situata e contingente dei significati e delle prassi del coabitare tra giovani migranti e autoctoni, l'attenzione è stata posta sulle forme in cui spazio domestico, famiglia e alterità – sfidate dalle misure di contenimento dell'epidemia di COVID-19 – sono state assemblate e rappresentate. Con una lanterna etnografica (Biehl 2016), si è cercato di mettere in luce come le modalità di soggettivazione della relazione di accoglienza riconfigurino tempi, spazi, prassi e termini attraverso i quali l'alterità visibile – giovani provenienti dall'Africa sub-sahariana – vive quella invisibile – un virus del quale ancora poco si conosce – condividendone, almeno in parte, le medesime retoriche di rappresentazione sociale. Le narrazioni raccolte evidenziano come le case siano strutture porose, luoghi in cui si costruiscono processi di inclusione, alleanze e relazioni all'interno di orizzonti culturali domestici che, per scelta attiva dei suoi abitanti, si fanno finestre sul mondo allargando l'*habitat* di significato (Hannerz 2001) di chi vi si muove. Il continuo scambio dialogico fra interno ed esterno – metaforico, simbolico ma anche materiale – ha subito una battuta di arresto con l'avvento dell'emergenza sanitaria: il movimento di spontaneità nel farsi prossimo si deve piegare alle regole del distanziamento sociale, riconfigurando i termini dell'intero percorso migratorio. Se, da una parte, la chiusura dei confini esterni ha portato con sé una iper-attivazione all'interno degli spazi domestici – che vengono riconfigurati dalla co-presenza di tutti i suoi abitanti impegnati nelle più disparate attività – dall'altra, l'iper-isolamento – decretato da indicazioni normative specifiche e pervasive – ha dato modo di sperimentare nuove forme di apertura: della memoria, individuale e collettiva, e delle modalità di farsi vicini. Le case Vesta, infine, divengono luogo di intersezione tra le esperienze vitali e le relazioni che contribuiscono a mettere in scena nel più ampio contesto storico e socio-politico nel quale sono situate e

⁴¹ Intervista 07/05/2020 su piattaforma web condotta da entrambe le autrici.

così incorporano, in modo inedito, le relazioni fra stato, parentela e soggettività (Carsten 2018).

Bibliografia

- Bashford, A. 2004. *Imperial Hygiene: A Critical History of Colonialism, Nationalism and Public Health*. New York. Palgrave Macmillan.
- Biehl, J. 2016. Theorising Global Health. *Medicine Anthropology Theory*. 3 (2): 127-142.
- Biehl, J., Good, B., Kleinman, A. 2007. *Subjectivity. Ethnographic Investigation*. Berkeley. University of California Press.
- Biehl, J. Petryna, A. (eds.). 2013. *When People come first: Critical Studies in Global Health*. Princeton. Princeton University Press.
- Bodei, R. 2009. *La vita delle cose*. Laterza. Bari.
- Börjesson, U, Forkby, A. S. 2020. The concept of home – unaccompanied youths voices and experiences, *European Journal of Social Work*, 23 (3): 475-485.
- Bourdieu, P. 2003. *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina.
- Bryceson, D. F., Vuorela, U. (eds). 2002. *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Oxford. Berg.
- Carsten, J. 2004. *After Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Carsten, J. 2018. *House-lives as ethnography/biography* in *Social Anthropology* 26 (1): 103-116.
- Carsten, J., Hugh Jones, S. (eds). 1995. *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Coe, C. 2013. *The Scattered Family. Parenting, African Migrants and Global Inequality*. Chicago. Chicago University Press.
- Dei, F. 2008. «Introduzione. Il dono del sangue tra realtà biomedica, contesti culturali e sistemi di cittadinanza» in *Il Dono del sangue. Per un'antropologia dell'altruismo*. Dei F. Aria M. Mancini G.L. (a cura di) Pisa. Pacini: 9-40.
- De Leonardis, O. 2013. Altrove. Sulla configurazione spaziale dell'alterità e della resistenza. *Rassegna Italiana di Sociologia* 3: 351-378.
- de Piña Cabral, J. 1989. L'héritage de Maine: Repenser les categories descriptives dans l'étude de la famille en Europe. *Ethnologie Française* 19 (4): 329-340.
- Di Silvio, R. 2015. *Affetti da Adozione. Uno studio antropologico della famiglia post familiare in Italia*. Roma. Alpes.
- Douglas, M. 1991. The idea of Home: a Kind of Space. *Social Research*, 58 (1): 288-307.
- Douglas, M. 1996 [1992] *Rischio e Colpa*. Il Mulino. Bologna.
- Dubois, V. 2014. The Economic Vulgate of Welfare Reform: Elements for a Socioanthropological Critique. *Current Anthropology* 55 (S9): 138-146.
- Ehrenreich, B, Hochschild, A. 2004 [2002] *Donne globali. Tate, Colf e Badanti*. Milano. Feltrinelli.

Forino, I. 2014 La stanza nella stanza: l'arredamento come inclusione o raddoppiamento dello spazio domestico. *Lares* 80 (3): 435-468.

Forino, I. 2019. *La cucina. Storia culturale di un luogo domestico*. Torino. Giulio Einaudi.

Godbout, J. T. 2002. L'actualité de l'Essai sur le don. *Sociologie et sociétés*, 26 (2): 168-178.

Grilli, S. 2014 Case, cibo e famiglia. Pratiche dell'abitare e della relazionalità parentale. *Lares* (80): 3, pp. 469-490.

Grilli, S. 2019. *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Roma. Carocci Editore.

Hannerz, H. 2001. *La diversità culturale*. Bologna. Il Mulino.

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

Ligi, G. 2012. Antropologia culturale e costruzione del rischio. *La Ricerca Folklorica*, 66: 3-17.

Lupton, D. 2013. Risk and emotion: towards an alternative theoretical perspective. *Health, Risk and Society* 15 (8): 634-647.

Madianou, M., Miller, D. 2012. *Migration and New Media. Transnational Families and Polymedia*. London. Routledge.

Marabello, S., Parisi, M. L. 2020 "I told you the invisible can kill you": Engaging Anthropology as a Response in the Covid-19 Outbreak in Italy. *Human Organisation* 79 (4).

Mauss, M. 1923-24. Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans le sociétés archaïques. *Année Sociologique* II (1) (trad. it. 2002. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino. Giulio Einaudi)

Meloni, P. 2014. Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico. *Lares* 80 (3): 419-438.

Moore, H. 1994. *A Passion for Difference*. Cambridge. Polity Press.

Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford. Basil Blackwell.

Miller, D. 1998. *Teorie dello Shopping*. Roma. Edizioni lavoro.

Miller, D. 2001. *Home Possessions: Material Culture behind the Closed Doors*. Oxford. Berg.

Miller, D. 2008. *The Comfort of Things*. Polity Press. Cambridge.

Miller, D., Horst, H. A. 2014 [2005]. Dalla parentela alla connessione. Telefoni cellulari e reti sociali in Jamaica, in *Cultura materiale. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*. Ciabarra L. (a cura di). Milano. Raffaello Cortina: 157-182.

Napier, D. 1992. *Foreign Bodies: Performance, Art, and Symbolic Anthropology*. Berkeley. University of California Press.

Napier, D. 2015. Immunity as Information, or Why the Foreign Matters. *Somatosphere Science Medicine Anthropology* <http://somatosphere.net/forumpost/immunity-as-information-or-why-the-foreign-matters/>

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

- Pandolfi, M. 2003. Le arene politiche del corpo. *Antropologia* 3: 141-154.
- Parreñas, R. S. 2001a Mothering from a distance: Emotions, Gender and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families, *Feminist Studies*, 27 (2): 361-390.
- Parreñas, R. S. 2001b *Servants of Globalisation. Women, Migration and Domestic Work*. Stanford. Stanford University Press.
- Pink, S. 2004. *Home Truths. Gender Domestic Objects and Everyday Life*. Oxford. Berg.
- Pink, S. Horst, H. A. Postill, J., Hjorth, L., Lewis, L. Tacchi, J. 2016. *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Los Angeles. Sage.
- Pink, S., Leder Mackley, K., Morosanu, A., Mitchell, V., Bhamra, T. 2017. *Making Homes. Ethnography and Design*. London. Bloomsbury Academic.
- Quaranta, I. 2018. Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale. *Dada Rivista di antropologia post globale*, 2: 7-22.
- Riccio, B., Tarabusi, F. 2018. Dilemmi, mediazioni e opportunità nel lavoro di accoglienza rivolto a rifugiati e richiedenti asilo: un'introduzione. *Educazione Interculturale. Teorie, Ricerche, Pratiche* 16 (1): 1-9.
- Ticktin, M. 2017. Invasive Others: toward a contaminated world. *Social Research: An International Quarterly* 84 (1): xxi-xxxiv.
- Sarti, R. 2003 [1999]. *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*. Roma-Bari. Editori Laterza.
- Zontini, E. 2010. *Transnational Families, Migration and Gender. Moroccan and Filipino Women in Bologna and Barcelona*. Oxford. Berghan.
- Wright, G. 1991. Prescribing the Model Home. *Social Research* 58 (1): 213-225.

Abitare le resistenze

Il caso del quartiere Aurora a Torino tra immigrazione, lotta per la casa e *gentrification*

Erasmus Sossich,

Ricercatore indipendente

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6852-4685>

Abstract. This contribution investigates the action of the *Spazio Popolare Neruda*, a housing squat where dozens of families of different nationalities cohabit, in the neighborhood of Valdocco. Turin's district of Aurora (where Valdocco is located) is close to the historical center and focus of rapid gentrification processes; it is also characterized by the historical presence of a high percentage of foreigners and by rapid social change. The article proceeds by analyzing the difficult post-industrial transition of the neighborhood, mainly characterized by the loss of industrial working class identity and by international immigration. The attention is then brought on the use of space made by residents, highlighting how the spatial proximity between the different inhabitants corresponds to a deep social distance. We then proceed with the analysis of the strategies and the practices adopted by the inhabitants of Neruda and the housing rights movement, aimed on the one hand at opposing everyday life segregation through mutual and cultural activities, and on the other hand at claiming housing rights and the right to the city. To conclude the article brings forward the opposition to the urban regeneration policies, deemed as responsible for a selective inclusion and exclusionary operation, however promoted by the combination of rhetorics of participatory governance and urban decorum.

Keywords. Urban anthropology; housing rights movement; gentrification; inter-ethnic relations; militant research.



Figura 1. "The Queen". Foto di un'opera realizzata da Stefania Gallina - Mapu Lab. Il murale fu dipinto sulle mura esterne dello Spazio Popolare Neruda, presso Corso Cirié 7, in occasione della prima Festa d'Estate del quartiere Valdocco, il 16 e il 17 maggio 2018. In seguito l'opera è stata inserita nel catalogo del Museo di Arte Urbana di Torino (MAU). <https://mauamuseum.com/works/it-used-to-be/> (Foto tratta dalla pagina Facebook "Le famiglie dello Spazio Popolare Neruda")

Introduzione

Lo Spazio Popolare Neruda è un'occupazione abitativa situata nel rione torinese di Valdocco, al numero 7 di Corso Cirié. È una struttura di inizio '900, dallo stile sobrio e funzionale, ampia al punto da occupare un intero isolato. Si articola tra diversi edifici tra loro connessi, alcuni a un piano, altri a due e tre piani, con un cortile interno e varie terrazze. Sulla facciata vicina al portone, dove i mattoni rossi si alternano alla muratura dipinta di giallo, tra due finestre spicca un murales: ritrae il volto di una donna nera, vestita di rosso. Osserva la strada con sguardo sereno e deciso.

Nell'occupazione convivono una ventina di famiglie di origine marocchina o nigeriana, decine di giovani titolari di diverse forme di protezione internazionale, numerosi studenti fuori sede e lavoratori italiani. Tra questi nessuno è originario di Valdocco.

Tra le famiglie, spesso residenti a Torino da più di 15 anni, c'è chi viveva da anni nella vicina Porta Palazzo, chi in Barriera di Milano, chi alle Vallette o a Mirafiori, ed è stato sfrattato. Tra i più giovani, spesso di origine subsahariana, molti sono arrivati al Neruda cercando ospitalità per qualche notte nella stanza di un amico, di un cugino, di un fratello. Sono quasi tutti arrivati a Torino a partire dal 2011, e molti, dopo essere passati dalla Libia, per un CAS¹ e per l'Ex Moi², non se ne sono mai andati dal Neruda. C'è infine chi

¹ I CAS, Centri di Accoglienza Straordinaria, sono le strutture di accoglienza nelle quali è ospitata la maggior parte dei richiedenti asilo durante il periodo necessario all'analisi della domanda di protezione internazionale.

ha scelto di abitare qui per portare avanti un progetto politico, a volte cambiando città, a volte cambiando solo quartiere. Il presente articolo affronta l'impatto di questa presenza sul rione circostante.

Valdocco, caratterizzato dalla presenza di un'alta percentuale di stranieri e parte del quartiere Aurora, è situato a ridosso del centro e poco lontano dal mercato di Porta Palazzo e da Borgo Dora, un'area al centro di rapidi processi di *gentrification* (Semi 2015).

Il testo prende le mosse dalla difficoltosa transizione post-industriale del quartiere, segnata in particolare dalla perdita dell'identità operaia e dall'immigrazione internazionale, concentrando lo sguardo sull'utilizzo dello spazio da parte dei residenti, ed evidenzia come alla prossimità spaziale tra i diversi abitanti corrisponda una profonda distanza sociale. Si procede quindi all'analisi delle strategie e delle pratiche adottate dagli abitanti del Neruda e dal movimento per la casa, volte da un lato alla rottura della segregazione nel contesto della vita di quartiere ed alla costruzione di nuove alleanze, dall'altro alla rivendicazione del diritto all'abitare e del diritto alla città. Oltre alle più classiche pratiche del movimento per la casa, quali l'occupazione, il blocco degli sfratti e la negoziazione di soluzioni abitative, viene quindi analizzata l'opposizione alle politiche di riqualificazione. Le presenti riflessioni sul rapporto tra mutamento sociale ed immigrazione si pongono in continuità con la ricerca di campo da me condotta a Torino tra l'autunno del 2017 e l'estate del 2019. Tale ricerca combinava l'osservazione partecipante nell'ambito del movimento per la casa a quaranta interviste semi-strutturate, allo scopo di indagare i processi di integrazione degli immigrati sia nei movimenti sociali quanto tra differenti attori della società civile del capoluogo piemontese. In seguito al mio coinvolgimento nei movimenti urbani che negli ultimi anni hanno contestato l'aggressivo processo di *gentrification* nell'area di Aurora e Porta Palazzo³, ho ritenuto utile riflettere sui dati accumulati nel corso della ricerca di campo prestando una maggiore attenzione alle dinamiche di costruzione e trasformazione dello spazio urbano. Il presente articolo è stato quindi elaborato a partire dal *draft paper* preparato in vista del VII Convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), svoltosi a Ferrara nel 2019 e dedicato all'antropologia applicata ai territori urbani.

Intendo concludere questa introduzione con una riflessione sul senso di questa ricerca e della pratica antropologica rispetto alla prassi, contribuendo così al confronto ed alla discussione sul tema che ha caratterizzato fin da subito la Società Italiana di Antropologia Applicata (Palmisano 2014).

² L'Ex Moi è stata un'occupazione abitativa composta da diverse palazzine del Villaggio Olimpico Torinese, dove più di un migliaio tra richiedenti asilo e rifugiati hanno vissuto dal 2013 al 2019, quando è stata definitivamente sgomberata. Per approfondire il legame tra il Neruda, il movimento per la casa e le lotte di richiedenti asilo e rifugiati si veda Compagne e compagni dello Spazio Popolare Neruda (2019). Per approfondire la storia dell'Ex Moi si veda Romeo (2017).

³ Aurora è un quartiere della Circoscrizione 7 di Torino, situato a nord del centro storico cittadino. Confina a nord con il quartiere Barriera di Milano, dal quale è separato da Corso Vigevano e da Corso Novara, ed è delimitato a est dal fiume Dora Riparia, che lo separa dal quartiere Vanchiglia. A sud è delimitato da corso Regina Margherita, che lo separa dal centro, ed infine ad ovest da Corso Principe Oddone, superato il quale si estende il nuovo quartiere di Spina 3. Il quartiere si estende su entrambe le rive della Dora ed è generalmente considerato diviso in diverse aree, tra cui Borgo Dora, il rione più antico e che si sviluppa in prossimità del Balon, area dove ogni sabato si svolge il popolare ed antico mercato dell'usato di Torino. Vi sono infine il rione Valdocco e Porta Palazzo, area a ridosso del centro storico e sede, secondo molte statistiche, del più grande mercato scoperto d'Europa, ospitato in piazza della Repubblica.

La presente ricerca è stata concepita fin dal principio come parte integrante di un'azione politica, e quindi di una produzione collettiva, finalizzata alla messa in rete di diverse competenze e prospettive, in rottura con una tradizione abituata ad attribuire alla figura dell'intellettuale una voce privilegiata nell'analisi critica dell'esistente. Nell'esperienza di chi scrive, militanza politica e ricerca sono intimamente intrecciate, in particolare, considerando che chi scrive ha vissuto diversi mesi all'interno dell'occupazione Neruda.

Nonostante la ricerca antropologica in Italia si sia negli ultimi anni sempre più spesso orientata allo studio dei fenomeni di partecipazione politica (Boni 2006; Collettivo RicercAzione 2013; Matera 2015; Apostoli Cappello 2017; Armano 2020), la ricezione e la restituzione di tali ricerche all'interno dei movimenti sociali è limitata, e più ristretta ancora è la ricezione delle precedenti ricerche orientate in questo senso, presenti in particolare tra i *cultural studies* inglesi e nei *post-colonial studies* (Mellino 2012). Tale disgiunzione tra ricerca e pratica militante si riflette tanto nell'assenza di una vera e propria antropologia politica dell'immigrazione (Capello, Cingolani, Vietti 2014), quanto nell'assenza di una cultura politica antirazzista che condivida riferimenti teorici comuni.

Sviluppare e diffondere una discussione teorica su questi temi è quindi un passaggio necessario tanto alla trasformazione radicale dell'esistente, al fine di contribuire ad orientare l'azione collettiva dei movimenti antirazzisti, quanto alla comprensione delle trasformazioni che già si stanno verificando. Se osservate tramite lo spettro dei fenomeni migratori (Agamben 2005; Mezzadra 2004, 2017; Mellino 2011, 2012; Sassen 2015) categorie quali cittadinanza, sovranità, stato e nazione, sono investite oggi di nuovi significati. Tale trasformazione investe anche le categorie marxiane: di fronte al problema del conflitto sociale in una società sempre più globalizzata, diversa e divisa, dove genere e razza definiscono i criteri differenziali attraverso cui i soggetti entrano in rapporto con la propria forza lavoro, le migrazioni ci portano a ripensare le categorie dell'organizzazione del lavoro, della divisione internazionale del lavoro, del conflitto tra capitale e lavoro, della lotta di classe (Mezzadra 2017). Infine, un'analisi del mutamento urbano che non prenda in considerazione le attuali forme di messa a valore dello spazio è altrettanto impensabile (Harvey 2008; Rossi, Vanolo 2015; Semi 2015; Brenner 2016). Si tratta quindi di applicarsi allo studio del "capitalismo postcoloniale" nella sede della "città postcoloniale" europea, nel suo spazio proteiforme e spezzato (Mellino 2012).

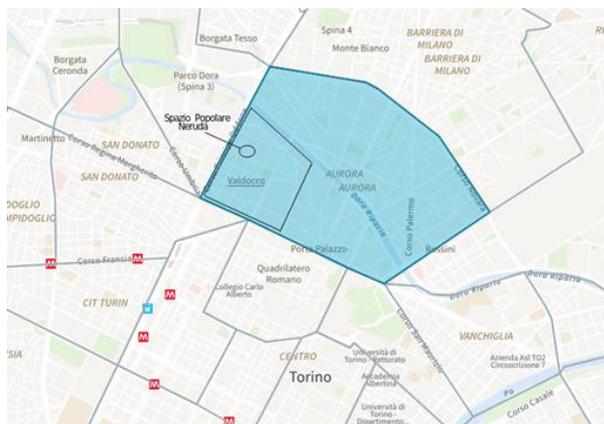


Figura 2. Lo Spazio Popolare Neruda, il rione Valdocco ed il quartiere Aurora evidenziati sulla mappa di Torino (immagine elaborata dall'autore).

Valdocco

Valdocco è un quadrilatero dagli isolati disposti a scacchiera, delimitato a nord da Corso Regina, a est da Corso Principe Oddone, a Sud dal fiume Dora Riparia ed ad ovest dal complesso di edifici dell’Ospedale Cottolengo e dal cimitero di San Pietro in Vincoli, che segnano il confine con le aree di Borgo Dora e del Balon. Situato poco lontano dal centro fa parte, come il resto di Aurora, dello spazio *pericentrale* di Torino (Semi, Tonetta 2019).

Durante i miei primi anni a Torino non conoscevo le origini del quartiere, né sapevo che il Neruda fosse stato, fino ad un recente passato, una scuola tecnica, costruita nel 1922 allo scopo di formare i tecnici e gli operai qualificati delle vicinissime industrie conciarie torinesi. Mentre studiavo nei caldi e moderni locali della biblioteca civica Calvino, non sospettavo che essa sorgesse dove una volta si estendevano le storiche Concerie Durio (Balocco 2009).

Non sapevo che lungo lo stesso viale dove oggi si trova il Neruda gli 800 operai delle Officine Rasetti lanciavano i primi scioperi del marzo 1943. Vedevo le case basse e discontinue, vedevo la pianta quadrata delle vie, vedevo famiglie italiane e straniere, i pochi negozietti di prossimità, i vecchi bar ornati dai calendari dei carabinieri, i forni arabi, i minimarket aperti fino a tarda ora da giovani ragazzi bangladesi e signore nigeriane, il discount dove facevo la spesa incontrando puntualmente gli altri occupanti. Vedevo le scolaresche che sciamavano per le strade al finire delle lezioni, in fuga dalle numerosissime scuole presenti nel quartiere. Vedevo i giovanissimi spacciatori di origine africana in attesa lungo i controviai di Corso Principe, piazzati a una manciata di passi dai numerosi venditori di kebab, barbieri e negozi di elettronica. Vedevo la porta del Neruda aprirsi presto la mattina e non chiudersi mai, perché chi “fa il bidone”⁴ lavora anche di notte, e quando torna, con i carrelli stracarichi, è ormai ora di lavorare per gli operai, per i “mercatori”. Vedevo le occupanti attraversare la porta e farsi madri per accompagnare i figli a scuola, per poi farsi badanti e donne delle pulizie, e tornare a casa molte ore più tardi, tenendo per mano i figli di ritorno da scuola. Fino a che grado ero stato partecipe dello sguardo estetizzante e astorico riconducibile alle pratiche di costruzione dello spazio tipiche dei processi di studentificazione? Fino a che punto ero stato partecipe del consumo della diversità, dell’esotico, che portano oggi i ceti medi intellettuali ad insediarsi nei quartieri un tempo considerati degradati (Semi 2004)?

La storia di Valdocco, come d’altronde del vicino Borgo Dora e di tutta Aurora, è stata fin dalle origini legata alle migrazioni. Oltre le mura della città, nelle terre ancora in gran parte coltivate, sorsero infatti le prime officine ed industrie di Torino che, a partire dalla seconda metà dell’Ottocento, attirarono prima decine, poi centinaia di migliaia di persone in cerca di lavoro da tutta la regione e oltre. Se nel corso del secondo dopoguerra le officine e le fabbriche della zona persero gradualmente importanza, il quartiere rimase operaio, ospitando una crescente percentuale di famiglie immigrate dal meridione (Badino 2018).

In Valdocco non ci sono quasi più officine, non ci sono fabbriche. A testimoniare il passato di un quartiere protagonista dell’impetuoso sviluppo industriale della seconda metà dell’800 non rimarrebbe che una rarefatta memoria storica se non fosse per la

⁴ L’espressione “fare il bidone” è utilizzata dai mercanti del Balon di Torino per definire l’attività di recupero di oggetti buttati e rimessi in commercio.

presenza tenace di numerose istituzioni caritatevoli cattoliche, tra cui il quartier generale dei Salesiani. È proprio in quest'area, quando ancora era in larga misura una distesa di campi, che i santi sociali Cottolengo e Don Bosco scelsero di operare. Nel corso di più di un secolo tale presenza ha portato alla costruzione di scuole, ospedali, teatri, oratori, centri sportivi, case editrici, senza dimenticare la monumentale chiesa di Santa Maria Ausiliatrice.

A testimoniare la più recente storia di quartiere operaio e d'immigrazione sono invece i residenti più anziani, che spesso mantengono inalterato il proprio accento barese o calabrese. Alcuni lavoravano lontano, a sud, a Mirafiori, o a nord, verso Settimo. Molti erano invece occupati presso le enormi fabbriche della Pirelli, le ferriere o gli stabilimenti Fiat ubicati immediatamente dopo la massicciata del passante ferroviario di Principe Oddone. Di tali possenti infrastrutture non rimane che il monumentale carapace industriale che sovrasta il Parco Dora, ed un ricordo la cui trasmissione appare tutt'altro che scontata (Migliaccio 2017). Infatti, riprendendo le conclusioni di un articolo dedicato alla questione del rapporto tra trasformazioni urbane ed anziani nel contesto veronese, i residenti più anziani possono essere considerati come i soggetti più esposti a sperimentare la complessità postmoderna del locale, esposti al rischio del crollo della propria rappresentazione soggettiva dello spazio, consolidata nelle immagini, nelle mappe mentali e nella memoria, e sottoposti allo sforzo di adeguare le proprie rappresentazioni alle recenti trasformazioni dello spazio. «Nelle interazioni che avvengono negli spazi di vita quotidiana (...) gli stranieri sono avvertiti come figure di sfondo. Il quartiere è sentito come proprio dagli anziani e le persone immigrate vengono considerate come di passaggio» (Magagnotti 2005: 112). Nuove e antiche migrazioni si sono sovrapposte toccandosi a malapena, e sono pochi gli spazi ed i momenti in cui si possono osservare interazioni tra i nuovi abitanti del quartiere ed i residenti storici (De Martini Ugolotti 2018), complice il fatto che in Valdocco manchi un mercato rionale, potenzialmente teatro di relazioni inter-etniche meno superficiali (Vietti 2018).

A partire dalla fine degli anni '80 il quartiere affronta nuovi mutamenti. La lenta e difficile transizione da città simbolo dell'economia industriale e del fordismo italiano verso nuovi modelli di sviluppo colpisce in pieno l'area, che perde il carattere operaio, e diviene area di insediamento di molti immigrati extraeuropei, occupati, in conformità con quella che è la tendenza affermata sia in città che nel resto del Nord Italia, in un mercato del lavoro tanto fortemente segmentato, quanto unito nelle condizioni di sfruttamento e precarietà (Caritas e Migrantes 2015). Secondo i dati del Settore Statistica Città di Torino nel 2010 gli stranieri in Valdocco sono ben 5.513 su un totale di 15.603 residenti, ovvero il 35% della popolazione totale, distribuita con significative differenze lungo le diverse fasce di età: tra i nuovi nati (0-2 anni) gli "stranieri" sono infatti il 65,5% del totale, e la percentuale di stranieri rimane superiore al 50% fino ai 50 anni. Se molti dei nuovi residenti sono impiegati in una varietà di condizioni di lavoro subalterno, presto nelle strade del quartiere si diffondono decine di attività commerciali gestite dagli immigrati stessi, in cui all'auto-imprenditorialità spesso si accompagnano condizioni lavorative non meno dure ed orari di lavoro estenuanti. A tali esercizi commerciali si alternano le attività gestite da italiani rimasti in quartiere. I negozi di prossimità sono rari, a favore del sempre affollato discount, di un paio di minimarket e dell'enorme centro commerciale situato a poche centinaia di metri, oltre Corso Principe, nel vicino e recente quartiere di Spina 3 (Santangelo, Vanolo 2010). Ma le trasformazioni nella composizione del quartiere non si

arrestano, e verso la fine degli anni zero la crescita della popolazione studentesca, legata alla crescente popolarità dell'Università di Torino, le politiche di riqualificazione e la crisi economica portano all'insediamento di nuovi abitanti e a una rapida crescita del fenomeno Airbnb (Semi, Tonetta 2019).

Ho scelto di concentrare l'analisi sull'area di Valdocco per due ragioni. Innanzitutto perché all'interno di questa ristretta area è situato il Neruda, e di conseguenza in essa si svolge una parte importante della vita quotidiana della gran parte dei suoi abitanti. In secondo luogo perché ritengo che, sebbene Valdocco sia sempre più comunemente considerato come parte integrante di Aurora, al punto che il nome stesso del rione viene utilizzato sempre più raramente, esso mostri dinamiche tali da distinguersi dalle aree limitrofe. In particolare è l'apparente immobilità che lo contraddistingue, e che contrasta tanto con l'enorme e non ancora conclusa opera di riqualificazione di Spina 3, quanto con i processi di *gentrification* e le crisi legate al fenomeno migratorio che hanno sconvolto già a partire dagli anni Novanta le vicine aree di Porta Palazzo, Borgo Dora, Balon ed in generale buona parte di Aurora (Allasino, Bobbio, Neri 2000). Circondato da profonde trasformazioni, a tratti conflittuali, il quartiere sembrava aver finora attraversato anche i più recenti mutamenti senza rotture particolarmente traumatiche, al punto che la stessa occupazione del Neruda, se da un lato non ha mai scatenato proteste ed ostilità da parte dei residenti, dall'altro non ha determinato l'emersione di tensioni di altro genere nel quartiere.

Spostandosi appena oltre la Dora, uscendo da Valdocco, la situazione si trasforma rapidamente. Limitandosi agli eventi più noti ed eclatanti, già negli anni 2011-2014 i movimenti per la casa si opposero alle politiche di riqualificazione, organizzarono decine di resistenze agli sfratti, occuparono numerose abitazioni e resero più volte impossibile l'accesso delle forze dell'ordine a diverse strade. Più recentemente, nel febbraio del 2019 lo sgombero del centro sociale anarchico noto come l'Asilo di Via Alessandria ha portato all'esplosione di diffusi episodi di conflittualità con le forze dell'ordine e alla militarizzazione delle strade del quartiere per diverse settimane. Infine, a maggio 2020, la stessa zona è stata definita un'area "a sorveglianza speciale", divenendo oggetto di misure straordinarie volte al garantire la legalità in ottemperanza alle norme anti-contagio⁵. Infine, nell'ambito del Progetto Argo⁶, l'amministrazione ha predisposto l'installazione di centinaia di telecamere nell'area, allo scopo di «coniugare immagini di alta qualità con sistemi di *data analysis* e intelligenza artificiale, in grado di produrre elaborazioni in tempo reale sulla base di *query* specifiche e che andranno via via a perfezionare l'algoritmo (...) Dopo la riqualificazione è importante prendersi cura dei territori anche controllando cosa avviene sugli stessi al fine di garantire la sicurezza dei cittadini e degli spazi»⁷. Va da sé che tali eventi debbano essere interpretati come le manifestazioni più

⁵ TorinoOggi. *Torino, al via la "sorveglianza speciale" per Aurora e Barriera di Milano con presidi fissi delle forze dell'ordine*. (<https://www.torinoggi.it/2020/05/06/leggi-notizia/argomenti/cronaca-11/articolo/torino-al-via-la-sorveglianza-speciale-per-aurora-e-barriera-di-milano-con-presidi-fissi-dell.html>) Sito internet consultato in data 06.05.20.

⁶ Argo Panoptes, in greco antico: Ἄργος Πανόπτης, Ἄργος Πανόπτēs, "Argo che tutto vede" è una figura mitologica. Si tratta di un gigante che, secondo alcuni miti, dispone di cento occhi. Anche nel sonno dormiva chiudendone cinquanta per volta. Altri miti sostengono che avesse innumerevoli occhi su tutto il corpo.

⁷ Profilo Facebook ufficiale di Chiara Appendino. (<https://www.facebook.com/chiara.appendino.torino/photos/a.1090591970951418/3530366406973950/?type=3&theater>). Sito internet consultato in data 13.08.2020.

visibili di processi sociali e politici complessi su cui ora, per ragioni di spazio, non intendo soffermarmi⁸.

Se Valdocco era rimasto in larga misura esterno a tali dinamiche, a segnare la discontinuità con un passato di apparente tranquillità sono state le recenti vicende del Balon (Migliaccio 2018, Magariello 2019). Proprio al confine tra Valdocco ed il Balon negli ultimi dieci mesi si è infatti svolto il duro scontro tra i mercanti più marginali dello storico mercato popolare noto come “Balon”, supportati da un’ampia e fluida coalizione di movimenti sociali, ed il Comune, supportato a sua volta da numerose associazioni e comitati. Centro di tale scontro è l’area antistante al cimitero di San Pietro in Vincoli, un anonimo piazzale, edificato sull’antico cimitero degli impiccati, adibito in settimana a parcheggio e trasformato, ogni sabato, in un enorme mercato dell’usato dove centinaia di lavoratori, in prevalenza stranieri, vendevano le proprie merci, spesso recuperate “facendo il bidone”. La vicenda segnala però in maniera evidente che l’immobilismo del quartiere è stato scosso.

Ritratto della quotidianità: relazioni inter-etniche nel rione

Procederò ora all’analisi delle interazioni tra differenti gruppi sociali che contraddistinguono il quartiere, soffermandomi in particolare su alcuni esercizi commerciali gestiti da lavoratori immigrati, sul giardino di via Sassari, unico spazio verde del rione, e concludendo con l’analisi degli spazi di interazione presenti all’interno del Neruda. Verrà sottolineata la dimensione “transnazionale” dell’esperienza quotidiana, particolarmente adatta alla comprensione dell’esperienza abitativa che caratterizza il Neruda, ed infine sarà posto l’accento sulla dialettica tra chiusura ed apertura che caratterizza le relazioni interetiche nel contesto urbano, dove alle reciproche influenze, alle ibridazioni culturali, alla cosiddetta “cosmopolitizzazione” si accompagnano continui processi di costruzione di confini e di “compartimentazione” dello spazio. Nel fare ciò prenderò a modello l’analisi di Riccio (2008) rispetto alle trasformazioni urbane e ai conflitti connessi all’immigrazione da Bangladesh e Pakistan nel centro di Bologna e lo studio di Semi sul cosiddetto “Quadrilatero Romano” a Torino, teatro di processi di *gentrification* già a partire dagli anni ‘90 (Semi 2004). La scelta cade su queste due ricerche perché esse affrontano, da prospettive differenti, il problema della distinzione nell’uso dello spazio, la prima concentrandosi sulle prospettive inconciliabili degli storici abitanti di Bologna e di una specifica categoria di immigrati, la seconda concentrandosi sulle pratiche di vecchi e nuovi abitanti del rigenerato “quartiere latino”, analizzato come un “campo” dove le specifiche combinazioni di capitale economico e culturale vengono utilizzate da differenti classi sociali per mantenere la distinzione.

Passeggiando per le strade di Valdocco, sedendosi nei pochi caffè, attraversando gli esercizi commerciali o standosene seduti al parco, è evidente la separazione tra le differenti componenti del quartiere. Gli anziani hanno i propri caffè ed i propri bar di riferimento, stanno alla larga dai kebab e dai minimarket, certamente non vanno a farsi tagliare i capelli da un marocchino, e quando capitava che li incontrassi dal fornaio più

⁸ «Una crisi urbana può essere considerata come un evento focalizzante (Kingdon 1984), ossia un evento che per la sua potenza evocativa è in grado di mettere a fuoco un problema (prima ignorato, sottovalutato o trascurato) e di inserirlo con forza nell’agenda politica» (Allasino, Bobbio, Neri 2000: 8)

gettonato della zona, anch'esso marocchino, puntualmente si limitavano ad un saluto formale per poi tornare sui propri passi. Anche al parco siedono assieme, magari in quattro su di una stessa panchina. Di fronte a loro, nell'area giochi, corrono e strillano una decina di bambine e bambini. Strillano in italiano, ma i genitori, attenti che non si facciano male, se esagerano li riprendono in arabo, in *pidgin english*, e più raramente in italiano. Madri e padri italiani ai giardini tra Via Sassari e Corso Cirié sono una minoranza.

Continuando questa ipotetica giornata per le strade di Valdocco, collage di osservazioni avvenute nell'arco di una decina di mesi, prima di passare al discount faccio due passi su Corso Principe Oddone. All'orizzonte si stagliano come torri i nuovi condomini di Spina 3, mentre le automobili sfrecciano agli 80 all'ora sull'arteria cittadina a sei corsie. Dove si trovano quegli stessi palazzi era situata, fino agli anni Novanta, una delle aree industriali di Torino, da un ventennio al centro di una delle più ambiziose opere di riqualificazione urbana della storia post-industriale italiana (Santangelo, Vanolo 2010). Sul mio lato della strada, riparato dal traffico da un controviale, si susseguono invece bar e negozietti di ogni genere. Avendo finalmente un pomeriggio libero, decido di andare dal barbiere. Superata la porta su cui campeggia un'insegna in arabo, entro, saluto in arabo e mi rispondono in arabo. Mi fanno cenno di sedermi. Sullo schermo si alternano immagini del pellegrinaggio alla Mecca e partite di calcio, tra squadre a me sconosciute, come d'altronde, vista la mia lacunosa cultura calcistica, capiterebbe in qualunque altro bar. Aspetto assieme ad altre tre persone. C'è un signore anziano, distinto e silenzioso, due uomini di mezza età, di cui uno si sta facendo rifinire il taglio, ed un ragazzo intorno ai venticinque anni. Quest'ultimo discute animatamente con il barbiere. Il ragazzo lavora in un piccolo ristorante 50 metri più in là. Lo so perché, oltre al kebab, fanno una grigliata mista a 5 euro con la quale generalmente ci saziamo in due. Discutono animatamente e, presumo, presto si scambiano dei saluti a metà strada tra l'insulto e la cordialità. Il ragazzo torna al ristorante, ed è evidente come si stabilisca una certa complicità tra i presenti, uniti nel prendere in giro il ragazzo appena uscito. Le chiacchiere continuano ininterrottamente fino a quando, una quarantina di minuti più tardi, esco di là ostentando un taglio cortissimo. Come già sottolineato in diversi studi, gli spazi commerciali sono teatro di relazioni fondamentali per gli abitanti del quartiere, specie se oggetto di sguardi razzializzanti (Cevese 2005) se non criminalizzanti. La legittimità dell'utilizzo dello spazio pubblico è infatti sottilmente retta da un preciso "governo della differenza", capace di confinare in precise eterotopie soggetti e pratiche sociali, considerate altrove illecite, proprio nel momento in cui dichiara pubblicamente di valorizzarle (De Martini Ugolotti 2018; Genova, Ferrero Camoletto 2018).

Passo dal fruttivendolo e da un fornaio italiano di zona: ecco di nuovo chiacchiere, opinioni sui prodotti e confidenze, ovviamente tra soli italiani. Decido infine di andare a fare la spesa al discount di zona, dove si possono incrociare i giovani studenti fuori sede, che rappresentano il segmento più povero delle nuove classi medie, gli occupanti del Neruda, gli esponenti di tutte le diaspore presenti nel quartiere, i pensionati. Questa diversità si può riscontrare anche nel personale: se cassieri e scaffalisti sono in maggioranza italiani, l'addetto alla sicurezza è di origini africane, come d'altronde accade in quasi tutti i discount di Torino. Solo durante la fila alle casse le persone interagiscono, e non è raro che in tali momenti, durante i battibecchi e le polemiche che inevitabilmente si innescano, vengano pronunciati insulti razzisti o aleggino nelle conversazione più velati pregiudizi e stereotipi. Alle aggressioni sessiste si sommano

inevitabilmente episodi di quello che è stato definito “*everyday racism*”, aggressioni capaci, anche nella quotidianità delle commissioni pomeridiane, di ribadire e riprodurre la supremazia bianca (Kilomba 2013). Ciò detto, se la principale divisione evocata è quella tra un “noi italiani” e un “loro stranieri”, è fondamentale riconoscere come attraverso tali categorie, capaci di alimentare un continuo conflitto, seppur a bassa intensità, vengano continuamente etnicizzati rapporti di potere, diverse forme di posizionamento all’interno delle economie e dei micro-gruppi locali, ma anche differenze e tensioni generazionali (Cingolani 2018).

Si può notare che all’appello manca però qualcuno. Dove sono i ceti medi, le giovani coppie ed i lavoratori intellettuali e creativi, dove sono i giovani proprietari che hanno appena acquistato la casa, dove sono i proprietari delle seconde case che troviamo disponibili su Airbnb (Semi, Tonetta 2019)? Anche aspettando tutta la notte non potremmo che intravederli. Entrano ed escono di casa, ma non lavorano in zona ed il tempo libero non lo spendono in questo quartiere. Come me, quando assieme agli altri studenti fuori sede viaggiamo rapido in bicicletta verso il centro città, verso il campus universitario o verso le zone della movida, la loro vita è altrove. Ovunque essi passino le proprie giornate, dislocati nel flessibile tessuto produttivo della nuova città post-fordista e post-coloniale, la loro presenza nel quartiere rimane impalpabile.



Figura 3. Foto dell’ala est dello Spazio Popolare Neruda. In primo piano un gruppo di occupanti. Distanti sullo sfondo si elevano i palazzi del nuovo quartiere residenziale di Spina. (2016. Foto tratta dalla pagina Facebook “Le famiglie dello Spazio Popolare Neruda”)

Il movimento per la casa e l’occupazione del Neruda

Per introdurre lo Spazio Popolare Neruda scelgo di riportare parte di un elaborato scritto assieme ad altre compagne e compagni con l’obiettivo di raccontare questo spazio ed il movimento da cui esso si è originato. Il testo, pubblicato sul sito della rivista *Menelique*,

riporta in forma sintetica e narrativa parte dei risultati della ricerca da me condotta durante la scrittura della tesi magistrale. La ricostruzione storica è basata sulla consultazione di fonti documentarie, quali materiale informativo, volantini, comunicati stampa, report interni, articoli di giornale, nonché sulla testimonianza diretta di alcuni tra i protagonisti di tali vicende. Non potendo in questa sede trattare in modo esteso della storia dei movimenti urbani torinesi ho quindi deciso di prendere le mosse dal 2010, anno in cui la crisi economica comincia a colpire un numero crescente di famiglie. Molte non riescono più a pagare l'affitto, e il movimento per la casa torinese entra in una nuova fase⁹.

A partire dal 2010 diventa centrale la lotta contro gli sfratti, che porterà anni più tardi all'occupazione dello Spazio Popolare Neruda. In questo senso è quindi importante delineare una rapida storia del collettivo Prendocasa, attore centrale nel supportare il movimento che portò all'occupazione del Neruda. La spinta iniziale di questo collettivo va ricondotta al radicamento del Centro Sociale Askatasuna nel tessuto sociale del quartiere Vanchiglia: è infatti tramite il comitato di quartiere che si instaurano i legami tra le prime famiglie sotto sfratto, all'inizio per la maggior parte di nazionalità italiana, e i militanti autonomi¹⁰. Nasce quindi il collettivo e viene creato lo Sportello Prendocasa, strumento tramite cui si tessono relazioni con le diverse persone in condizioni di disagio abitativo. Nel 2013 gli sfratti continuano ad aumentare, passando dai 3700 del 2012 a 3900, e andando verso il picco storico di 4600, toccato nel 2014. La strategia del collettivo mira da un lato a resistere agli sfratti, impedendo che le diverse famiglie vengano letteralmente buttate per strada, e dall'altro a sollecitare energicamente le istituzioni, tramite la pressione sulle agenzie governative preposte alla governance del disagio abitativo, affinché si trovino soluzioni dignitose. Se la controparte non cede si passa allora all'appropriazione diretta. Nascono quindi le riunioni degli sfrattati, ovvero dei momenti in cui le famiglie sotto sfratto si incontrano, solidarizzano e si auto-organizzano. Sono esperienze di politica popolare diretta a guidare l'azione governamentale. [...] il movimento si confronta direttamente con le controparti istituzionali, con i diversi uffici governativi, imponendo che alle insufficienti soluzioni finora proposte vengano sostituiti interventi concreti, quale ad esempio l'assegnazione di una casa popolare. Con le famiglie sfrattate o a rischio sfratto viene portata avanti una prima occupazione abitativa, a Pietra Alta, quartiere periferico a nord di Barriera di Milano, seguita da una seconda in corso Traiano, tra Mirafiori e Lingotto, sgomberata dopo undici mesi. Nel 2014 una percentuale crescente delle persone che si rivolgono allo sportello non possono cominciare un percorso vertenziale, collocandosi completamente al di fuori dei criteri previsti per una qualsiasi presa in carico da parte delle istituzioni. Molti sono immigrati e, per quanto in larga misura regolari, una generalizzata precarietà giuridica ne pregiudica l'accesso alle graduatorie e a altre soluzioni istituzionali. [...] Domenica 21 Giugno 2015 una trentina di nuclei familiari insieme ai militanti del collettivo Prendocasa, legati dalla partecipazione ai picchetti antisfratto, dopo un lungo confronto assembleare, decidono di occupare. Comincia così l'occupazione dello stabile abbandonato di Via Bardonecchia, sgomberato però in meno di un mese. Da quell'esperienza l'occupazione ha ereditato il nome Neruda, ispirato al poeta cileno cui è stato dedicato un graffito lì presente nel cortiletto interno. Gli occupanti non si perdono d'animo e pochi mesi più tardi, il 30 ottobre, si spostano in Corso Cirié 7. Prende vita il secondo Neruda.

[...] Si tratta di uno storico palazzo adibito per decenni a scuola di conciatura, quando ancora portava il nome di istituto Baldracco. [...] A vederlo, per i primi due anni di occupazione si presentava in forma piuttosto anonima, e solo più tardi, grazie a diversi graffiti interni e esterni, avrebbe assunto anche la sua identità visiva. Così come lo Spazio Popolare Neruda, anche la lotta per la casa continua a essere attiva, e anche tra gli occupanti sono in molti a partecipare ai picchetti antisfratto, confrontandosi con le prevaricazioni della polizia e con

⁹ Per una trattazione estesa della storia dei centri sociali occupati e del movimento per la casa nel contesto torinese si vedano invece Novaro (2020) e Berzano, Gallini (2000).

¹⁰ Il Centro Sociale Askatasuna è un centro sociale appartenente all'area dell'"Autonomia Contropotere", uno dei network più ampi all'interno del movimento della sinistra radicale italiana, e riconducibile al portale informativo "InfoAut": <https://www.infoaut.org/>

l'arroganza di proprietari, avvocati e ufficiali giudiziari. Nel corso degli anni il rapporto tra il collettivo e l'occupazione si è consolidato, e non sono pochi i militanti che hanno scelto di viverci, felicemente e al di sopra delle proprie possibilità [...].

Raccontare lo Spazio popolare Neruda e raccontarne le storie vuol dire parlare di casa, di lotte, delle vite che vi si intrecciano. [...] Chi per la prima volta partecipa alle assemblee del venerdì spesso rimane stranito. Cerca una categoria a cui ricondurre quanto sta vivendo, ma non la trova. È un'assemblea politica, un'assemblea di gestione o un'assemblea condominiale? Non esiste un'occupazione uguale a un'altra. In ognuna vi sono libertà e autogestione, creatività, ambivalenze e contraddizioni, e ognuna ha i suoi gradi di permeabilità. Per poterci capire qualcosa è utile tenere a mente come l'autorganizzazione non si limiti ai momenti formali, per quanto importante sia l'assemblea degli occupanti, nota anche come riunione del venerdì. Tra i vicini le questioni vengono affrontate nei corridoi, tra i mercatari in cortile o in cantina. Non è un'esagerazione affermare che il gossip, tra le quattro mura di questo paesino, abbia un ruolo politico. È un processo ininterrotto fatto di discussioni, fraintendimenti, chiacchiere informali, chiarimenti, liti tra vicini, liti tra moglie e marito, tra cugini e nipoti, improvvisate assemblee di piano, sospettosi capannelli sulle scale, eloquenti silenzi. Le voci circolano, tutti si conoscono, e su molte questioni si è già discusso fin troppo in passato. Non stupisce quindi che ci sia chi preferisce farsi i fatti propri, presentandosi alle assemblee una volta ogni tanto o se succede qualcosa di particolare, e chi non se ne perde una (Compagne e compagni dello Spazio Popolare Neruda 2019).

L'esperienza qui raccontata è quella di un movimento di lunga durata, legato ad organizzazioni politiche strutturate, che ha visto avvicinarsi ormai diverse generazioni di militanti e può vantare una tradizione ed una cultura politica consolidata. È inoltre, nella propria singolarità, un'esperienza specificatamente "torinese", piuttosto lontana dalle esperienze di occupazioni abitative che ho avuto modo di attraversare, o studiare, in altri contesti urbani¹¹. Ciò detto, la narrazione qui riportata non può però che abbozzare la complessità e le ambivalenze dei rapporti, affettivi e politici, che animano il movimento. Nel fare ciò non si vuole produrre una visione agiografica del movimento stesso: come Saitta ha voluto documentare, i movimenti per la casa vivono intensamente la torsione tra dinamiche emancipative e processi egemonici che regolano le relazioni tra le soggettività militanti ed i soggetti subalterni coinvolti. Sebbene il caso in esame non presenti le dinamiche apertamente autoritarie o perfino monocratiche che si possono riscontrare in altri movimenti od occupazioni abitative, anche la costruzione di una "comunità in lotta" come quella del Neruda implica l'esistenza di una precisa pedagogia, ovvero di «quel processo di trasmissione di ideologie della libertà e tecniche di lotta che però postula - magari anche in modo semi-occulto - maestri, allievi e gerarchie. E, soprattutto, che libera assoggettando» (Saitta 2018: 7). Pedagogia di cui lo stesso testo qui riportato rappresenta un esemplare breviarario.

La costruzione di uno spazio aperto

Il rapporto tra il Neruda e il quartiere da un lato si è sviluppato grazie ad una precisa progettualità, dall'altro grazie ad una pluralità di rapporti interpersonali. Fin dai primi mesi il Neruda decide infatti di dedicare una delle aule dell'occupazione al doposcuola, la prima delle numerose attività socio-culturali promosse all'interno della struttura. Il progetto si propone di supportare gli occupanti più giovani nel corso del proprio

¹¹ Per approfondire l'eterogeneità delle traiettorie storiche dei movimenti per la casa si vedano Mudu (2014) ed Agustoni, Rozza (2005).

percorso scolastico, creando un'opportunità per entrare in contatto con gli altri abitanti del quartiere. Queste iniziative mostrano non poche somiglianze con i progetti interculturali promossi da diversi attori della società civile e dalle stesse istituzioni ma, tuttavia, se ne discostano. L'approccio degli attori pubblici e del terzo settore (Maher 2005; Caponio, Donatiello 2017), definito dai militanti "antirazzismo umanitario", è infatti accusato di utilizzare le pratiche interculturali per intercettare e mettere a valore la domanda di legittimazione e riconoscimento dei soggetti razzializzati, escludendo però ogni critica della condizione di subalternità degli immigrati nella struttura economica e sociale che si concentra sulla materialità dei processi razzializzanti (Mellino 2012).

A rispondere all'appello del Neruda sono fin da subito gli studenti fuori sede residenti nelle aree limitrofe, e così rimarrà per tutti questi anni. Io stesso conobbi così una ventina tra bambini e adolescenti, i primi occupanti con cui venni in contatto. Pochi giorni più tardi partecipai al mio primo picchetto antisfratto, e conobbi madri e padri di alcuni di quei ragazzi. Con gli anni sono stati avviati i progetti della scuola di italiano, della palestra popolare Neruda Boxe, ma anche il cineforum di quartiere, feste e concerti, presentazioni di libri, dibattiti, progetti artistici e allestimenti di mostre, come nel caso di "Ultrabandiere", curata insieme al collettivo Guerrilla Spam. Nel corso degli anni sono dozzine i volontari che attraversano il Neruda, ed alcuni tra questi decidono di impegnarsi anche all'interno del movimento per la casa e di andare a vivere in occupazione. Nel corso di questi progetti i giovani universitari e gli abitanti del Neruda hanno modo di conoscersi, stringere legami affettivi, elaborare assieme nuovi progetti, dare vita a forme artistiche inedite, frutto dell'incontro tra linguaggi ancora mai intersecatisi ed espressione di una particolare tra le infinite varianti dell'afropolitismo (Mbembe 2018)¹². Nel corso degli anni molti di questi giovani universitari, ora divenuti in larga misura giovani lavoratori precari, per quanto abbiano smesso di animare la progettualità del Neruda, torneranno ad attraversarne i corridoi, andando forse a trovare qualcuno, a prendere un té, a guardare un film al cineforum o passando al doposcuola per salutare un ragazzino oramai alto un metro e novanta.

L'esistenza di tali spazi e momenti di prossimità, nei quali soggetti appartenenti a mondi sociali molto distanti riescono a intessere relazioni significative, è un'eccezione all'interno del quartiere Valdocco. Se le attività culturali avvicinano in particolare giovani e studenti di classe media, le attività di doposcuola, la scuola di italiano, i corsi di boxe e le feste in strada si sono invece rivelate capaci di avvicinare anche decine di residenti di ceto basso, tra loro differenziati per nazionalità, genere ed età. Cionondimeno da una tale relazione rimangono in larga misura esclusi gli storici e più anziani residenti del quartiere, non così facili da avvicinare tramite la proposta di attività volontarie a sfondo sociale e culturale. Di questo limite i militanti del movimento per la casa sono perfettamente consci, e, per quanto possibile, provano a fronteggiarlo tramite un preciso progetto di autorappresentazione, di cui si parlerà più avanti. Per quanto riguarda gli abitanti di origine straniera presenti nel quartiere, anche in questo caso si possono osservare due dinamiche. Da un lato sono spesso gli stessi occupanti ad essere "ambasciatori" del Neruda con i compaesani conosciuti nel corso di questi anni di quotidiana vita di quartiere, dall'altro l'attivismo del movimento per la casa nel fronteggiare gli sfratti nell'area limitrofa ha contribuito a farne conoscere il nome.

¹² Come sottolinea Graeber (2019), è negli spazi interstiziali che possono svilupparsi l'autonomia e la creatività culturale.

Compartimentazione ed etnicità

In questo paragrafo analizzerò i processi di “compartimentazione” dello spazio che si danno all’interno della stessa occupazione, compartimentazione tanto accentuata quanto accompagnata dalla produzione di una dimensione “transnazionale” dello spazio abitativo.

Attraversando il corridoio subito alla destra dell’atrio non sarà raro ascoltare, nonostante le porte siano chiuse, della musica *afrobeat*. Volendo entrare a scambiare quattro chiacchiere ci si troverà nell’accogliente stanza di tre giovani nigeriani. In questa stessa stanza, probabilmente nel medesimo momento, sarà possibile guardare gli stessi canali televisivi che gli occupanti guardavano prima della migrazione. Passando un po’ di tempo assieme, ad un certo punto uno di loro sarà impegnato in una videochiamata con la propria moglie, rimasta in Nigeria. Spostandosi nella stanza di un giovane rifugiato senegalese vi si potranno facilmente incontrare una mezza dozzina di compaesani, gli uni impegnati a giocare alla playstation, gli altri a chiacchierare. Qualcuno di loro si assenterà per preparare il té o la cena, che sarà rigorosamente basata su di una ricetta senegalese. Attraversando il Neruda fino all’altro estremo non sarà raro sentire i salmi del Corano diffusi ad altissimo volume, provenienti dalla stanza di una famiglia marocchina. Allo stesso modo, entrando nella stanza di una coppia di giovani militanti italiani all’ora di pranzo non ci dovrà stupire se al tavolo si troveranno quasi sempre altri italiani.

A tale compartimentazione spaziale si accompagna il persistere di stereotipi razzisti, fatti propri dagli stessi occupanti a discapito di occupanti originari di altre regioni. Una possibile interpretazione, vicina all’“approccio politico all’eticità” elaborato da Abner Cohen (2011), è che l’adesione a tali stereotipi, segnando i confini etnici in modo netto, garantisca un’immediata solidarietà internamente a ciascuna comunità. Tale approccio è utile in quanto non essenzializza l’eticità, rendendola invece una variabile dipendente da altri fattori, e permette di focalizzare la sua funzione di organizzazione culturale della differenza sociale (Maher 2011). In secondo luogo, permette di cogliere quell’intreccio di relazioni di forza e di potere dal quale uno sguardo antropologico non dovrebbe mai allontanarsi. Al punto che Cohen si spinge ad affermare che

la specificità dell’antropologia sociale consiste proprio nell’interpretazione politica di ciò che essenzialmente sono forme sociali e attività non politiche. Le culture dei gruppi etnici sono gli universali di quelle forme sociali e attività formalmente non politiche che si sono politicizzate nel corso dell’azione sociale (Cohen 2011: 143).

Se le solidarietà interne alle diverse comunità immigrate e la definizione delle stesse su base etnica sono fenomeni precedenti alla loro manifestazione all’interno del Neruda, esse si riproducono in quanto efficace principio di organizzazione sociale. Scriveva Maher, prendendo spunto dal lavoro di Cohen, come «nell’assenza di canali istituzionali legittimi per avanzare le proprie pretese politiche, il gruppo d’interesse si connoterà etnicamente» (Maher 2011: 24). Se l’organizzazione politica assembleare è uno strumento efficace nel mantenere sotto controllo gli interessi particolari, affidando ad una volontà collettiva consensuale la gestione dello Spazio Popolare, allo stesso tempo non permette una rappresentanza istituzionalizzata dei “gruppi di interesse” interni al Neruda. Essi non

scompaiono e tendono invece a connotarsi etnicamente, ed agire quindi come principio di organizzazione informale.

Concludendo, se a Bologna «i phone center, i rivenditori di video e alcuni ristoranti “etnici” si presentano più come contesti di ri-territorializzazione e di appropriazione dello spazio urbano che di scambio con il contesto di approdo» (Riccio 2008: 73), processi simili si ritrovano nella dimensione abitativa del Neruda, e non senza importanti conseguenze politiche. Questa riterritorializzazione fa del Neruda uno spazio segnato da molteplici presenze, infiniti legami transnazionali ed altrettante assenze (Sayad 2002). Infine è necessario analizzare la compartimentazione riportando alla mente quanto detto a proposito dell’ambivalenza nelle relazioni intrattenute tra gli occupanti ed i militanti, relazioni ad un tempo personali ed affettive quanto politiche e strumentali. È necessario ammettere che tale ambivalenza rappresenta un freno non trascurabile verso processi di ibridazione più pronunciati, tipici in genere dei contesti orizzontali. Ciò non significa che tali ibridazioni siano impossibili, ma implicano la capacità e la volontà, da parte di entrambe le parti, di compiere lo sforzo necessario a decostruire, abbandonare e poi riacquisire il proprio ruolo politico.

Strategie di legittimazione e costruzione dello spazio tra decoro e riqualificazione

L’ultimo paragrafo indagherà le strategie di auto-rappresentazione agite dagli occupanti al fine di legittimare il proprio radicamento e la propria presenza nel quartiere. Come è stato detto, differenti pratiche di distinzione producono infatti differenti frontiere spaziali, che a loro volta definiscono la legittimità dei diversi gruppi sociali nel fruire degli spazi del quartiere.. Si presterà attenzione al discorso pubblico e alle pratiche adottate dai militanti politici dell’occupazione nel fare fronte all’intreccio di narrazioni securitarie e politiche di riqualificazione portate avanti nel quartiere ed in particolare in rapporto agli eventi che hanno portato allo sgombero di una parte del mercato del Balon. Tali narrazioni, promosse attraverso le retoriche della governance partecipata, fanno leva in particolare sui concetti di decoro e degrado.

Nonostante la retorica ufficiale promuova l’immagine di una comunità pacificata e dalla governance partecipata, le politiche di rigenerazione vengono accusate dai militanti del Neruda di rappresentare un’operazione di inclusione selettiva ed escludente, portata avanti escludendo dalla consultazione gli appartenenti alle classi sociali subalterne, cui non rimane che scegliere tra l’essere criminalizzati ed espulsi in nome del decoro urbano o provare ad adeguarsi allo sguardo gentrificante, accettando di essere esotizzati e prestatati al consumo della differenza culturale.

Questa geografia dell’inclusione e dell’esclusione è possibile innanzitutto grazie alla nascita e al consolidamento di alcune frontiere. Nel caso del Quadrilatero Romano una di queste è, come detto, la presenza di un nucleo organizzato e importante di nuovi residenti e dell’insieme delle loro pratiche sociali. Queste, a loro volta, funzionano come un confine informale, limitando i possibili attraversamenti di una frontiera sempre più rigida. La questione della frontiera non è anodina perché le due zone costituiscono effettivamente «due mondi», e come tali sono percepiti dai residenti di entrambe le zone (Semi 2004: 88).

Se nel caso del Quadrilatero Romano «la presenza di un nucleo organizzato e importante di nuovi residenti» comportò la *gentrification* del quartiere tramite la costruzione di

barriere escludenti nei confronti dei vecchi residenti di classe medio bassa, quali possono essere le conseguenze della presenza di un nucleo organizzato di 40 famiglie, in prevalenza di origine straniera e per di più in occupazione abitativa, sull'area circostante? Mi tornano in mente le parole di un attivista politico in riferimento al centro di Barcellona e riportate da Staid.

Dal mio punto di vista il Raval è stato salvato dagli immigrati che sono arrivati senza preavviso, hanno praticamente salvato il quartiere da una gentrificazione totalizzante, hanno salvato il piccolo commercio; chiaro nulla di perfetto ma almeno hanno posto un freno anche perché a un ricco non piace avere di fianco a casa sua un negozio di un pakistano a basso prezzo. Inaki, libreria el Lokal, ottobre 2016 (Staid 2017: 78).

Parole che assumono ulteriore forza ripensando allo scontro in corso in altre aree di Aurora, al mercato di Porta Palazzo, e in particolare al mercato del Balon, dove il conflitto tra "riqualificatori" e mercatari si è espresso attraverso le retoriche securitarie e xenofobe che vedrebbero negli stranieri i più temibili portatori di degrado e pericolosità sociale della "lower class" (Bukowsky 2019: 57-63). Nel corso degli anni passati a cercare qualunque genere di oggetto al Balon ho avuto modo di conoscere persone con le quali altrimenti difficilmente avrei avuto l'occasione di entrare in contatto. Spesso durante tali incontri sono cominciate conversazioni, se non altro perché esse si rivelano uno stratagemma fondamentale per negoziare sui prezzi. Al Balon non mi sono fatto amici stretti, ma certo sono entrato nelle simpatie e antipatie di persone di ogni origine e sorta, compresi esponenti di gruppi oggetto di stereotipi fortemente negativi e spesso spazialmente segregati. Se si pensa che tale esperienza è l'esperienza di migliaia che negli anni hanno attraversato tale spazio, mi sembra lecito affermare che per molti il mercato abbia contribuito a "normalizzare" la presenza dei soggetti più marginali delle cosiddette "classi disordinate". Al contrario «il decoro ha quindi tra i suoi scopi anche il recidere occasionali prossimità, calando un tornello e un bracciolo antibivacco tra *noi* e *loro*, e questo bracciolo consentirà in seguito di restringere ancora il perimetro di ciò che è considerato civile» (Bukowsky 2019: 123). È infine necessario notare come tra le opinioni dei "residenti", nonostante l'evidente diversità nella composizione del quartiere, ricorra sui quotidiani locali la sola voce dei residenti esasperati:

onesti cittadini, che chiedono semplicemente ordine e legalità (...) prigionieri nelle nostre case e sottoposti ad ogni genere di violenza psicologica (...) non vogliono degrado e illegalità,(...) l'esasperazione di noi residenti è aumentata notevolmente e vorremmo evitare gli scontri di piazza¹³.

Gli scontri di piazza, nonostante l'augurio dei residenti, sono infine avvenuti.

Il 4 ottobre di quest'anno è stato costruito un muretto di Jersey per impedire lo svolgimento del #balon che ogni sabato prendeva vita nella zona di San Pietro in Vincoli. Quel muretto, in nome proprio di decoro e sicurezza dei cittadini, ha reso deserto e impraticabile uno spazio della città che invece era vivo e attraversato. Per più di un mese, nonostante la criminalizzazione e le minacce, il mercato aperto è continuato. Fino a questo sabato: la mattina di questo sabato la polizia ha attaccato i mercanti, ha sequestrato merci e carrelli, e con la

¹³ *Perché il mercato di libero scambio non viene sgomberato?* Tratto da "Linea Piemonte.it" <http://www.lineaitaliapiemonte.it/2019/07/03/leggi-notizia/argomenti/lineaitaliapiemonteit/articolo/perche-il-mercato-di-libero-scambio-non-viene-sgomberato.html>. Sito internet consultato in data 2/05/2020.

violenza ha reso il mercato aperto impraticabile. Strada dopo strada, un pezzo alla volta, stanno cancellando questa città.

Cancellano i suoi abitanti, cancellano chi ha dato vita alle sue strade, alle sue piazze e ai suoi mercati.¹⁴

Il mercato dei cenci, il Balon dei “*negossiant da rusò, da camole, delle patera, degli storcion, dei decroteur, degli arponcieur, dei canonich*” istituito nel 1856 con una delibera comunale (Balocco 2009: 69-94) allo scopo di allontanare tali traffici dalle vie del centro, trasformatosi per 150 anni accogliendo i marginali urbani di ogni epoca, è stato fortemente ridimensionato, proprio con un’altra delibera. I responsabili questa volta non sono certo animati dal sogno di una rinnovata Torino capitale di stampo haussmaniano, ma urbanisti ispirati dal sogno di una città *smart* e rigenerata. Tale processo, iniziato grazie a dei precisi interventi di rigenerazione urbana¹⁵, si è presto abbinato ai classici meccanismi di espulsione dei ceti sociali meno abbienti abbinati ad eventi *flagship* di stampo artistico e creativo con lo scopo di attirare i lavoratori intellettuali dei quali la città post-fordista ritiene di non poter fare a meno, in una delle varianti più note dei modelli di sviluppo propri dell’*“Urban Neoliberalism”* (Rossi, Vanolo 2015).

È opinione diffusa, sia tra i militanti che tra gli occupanti del Neruda, che la presenza dell’occupazione non abbia finora evocato tra i cosiddetti “residenti” lo stesso malessere. Le mie osservazioni, effettuate nell’arco di più di 3 anni, vanno nella stessa direzione, così come i risultati di una ricerca condotta nel 2018 da un gruppo di studenti dell’Università di Torino nell’ambito del corso di “Politiche del territorio e sostenibilità” sotto la supervisione del professor Egidio Dansero (Cataldo *et al.* 2019). Sebbene il campione di quest’ultima ricerca sia diversificato in quanto ad età, genere e provenienza, esso risulta troppo ristretto per poter effettivamente offrire un quadro completo della percezione del Neruda. Ciononostante, il materiale, raccolto attraverso un campione di 30 interviste semi-strutturate, è comunque interessante da analizzare, fornendo una visione composita sia della percezione dell’occupazione che del quartiere.

In primo luogo ciò che risulta dalla totalità delle interviste è che le criticità percepite come rilevanti riguardano il degrado generale del quartiere, l’abbandono da parte delle istituzioni, la mancanza dei servizi, lo smog e l’inquinamento, ma soprattutto la presenza di un alto tasso di spacciatori che per molti rappresenta la motivazione principale di abbassamento della qualità della vita (Cataldo *et al.* 2019: 5).

18 dei 30 intervistati conoscono il Neruda, sebbene una buona parte degli intervistati, soprattutto di età più avanzata, mostri una certa confusione sulla sua funzione (3 lo hanno identificato come un centro di accoglienza). Emerge una divisione netta tra chi lo conosce solo come spazio fisico, tra cui una minoranza manifesta un’aperta ostilità, e coloro che hanno partecipato alle attività del Neruda (13). Queste ultime, spesso sotto i 30 anni, esaltano la sua funzione sociale.

Il punto più critico dunque riguarda l’aspetto dell’illegalità. [...] In questo caso le risposte sono abbastanza radicali e contrapposte, 10 persone non gli riconoscono assolutamente nessun tipo

¹⁴ Tratto da *Balon*, pagina FB che sostiene la resistenza dei mercatari nelle strade di Borgo Dora e Valdocco. <https://www.facebook.com/events/565892437504799/>. Sito internet consultato in data 15.05.2020.

¹⁵ Tra i più importanti interventi va almeno citato il Progetto Pilota Urbano «The Gate», finanziato dall’Unione Europea, dal Comune e da altri enti e fondazioni nel 1996 e diventato dal 2003 un’Agenzia di Sviluppo Locale del Comune torinese.

di legittimità, [...] 15 persone invece gli riconoscono un grado abbastanza elevato di legittimità [...] Infine 5 persone non hanno un'idea ben precisa sulla questione. [...] Il problema principale [...] (17 su 30) riguarda il fatto che non paghino le bollette, ma quando vengono informati del fatto che gli stessi vorrebbero pagare le bollette ma è la legge Renzi-Lupi che dal 2014 lo impedisce, molti di loro cambiano idea. Quindi la maggior parte delle persone sottoposte all'indagine lo riconosce come spazio fisico ma non sociale, infatti spesso dopo aver chiesto se gli occupanti dello Spazio Popolare si impegnino per risolvere alcuni dei problemi del quartiere, emerge una divisione netta tra coloro che partecipano o hanno partecipato alle attività del Neruda (13 persone) e coloro che lo conoscono solo come spazio fisico. Una buona parte di questi pensa che gli occupanti non facciano niente per il quartiere, ma altri, pur non avendolo mai frequentato, riconoscono il ruolo sociale delle attività che svolgono: "Vedo che ogni tanto organizzano delle cene, il carnevale"; altre persone non lo percepiscono in modo negativo, e si rendono conto che organizzano alcune iniziative cercando di coinvolgere la popolazione del quartiere. "Secondo me sarebbe molto peggio se queste persone non avessero un posto dove dormire, per me ben vengano queste iniziative"; "mi creda non lo so, ma questo spazio prima era un disastro, era abbandonato, ora lo vedo almeno dipinto, almeno è bello, non sento rumori, non sento niente. Non mi creano nessun problema". "Qui per esempio hanno dipinto, l'hanno fatto loro questo? Li ha pagati qualcuno? So che hanno chiuso quello spazio dove andavano a drogarsi, hanno messo un'asse e l'hanno bullonato, hanno potato l'erba, non so se l'abbiano fatto per conto loro o qualcuno li abbia pagati. Se nessuno li ha pagati sono stati bravissimi allora, 10 e lode." [...] Una minoranza, invece, manifesta un'aperta ostilità nei confronti degli spazi occupati in generale "Ha un nome sto porcaio?"; "L'hanno occupato, quella era una scuola, l'hanno occupato gli extracomunitari, non pagano l'affitto. Michele però non l'hanno voluto, Michele è dalla Romania. Lì solo marocchini e italiani, ma anche negri. Loro non pagano niente e noi italiani paghiamo tutto"

(Cataldo *et al.* 2019: 5-7).

Se il Neruda è riconosciuto da una parte della popolazione locale, parte del merito va agli attivisti che hanno curato di mettere in luce, nella costruzione della propria auto-rappresentazione, il carattere "familiare" dell'occupazione. La pagina Facebook del Neruda, che conta 5000 *likes* e dalla quale vengono quotidianamente condivisi dei contenuti, si chiama, significativamente, "Le famiglie dello Spazio Popolare Neruda". Inoltre, allo scopo di legittimare la propria presenza nel quartiere tra i residenti con i quali il Neruda ed i suoi abitanti hanno stretto meno legami, ovvero gli italiani più anziani ed i nuovi gentrificatori insediatosi nel quartiere, il Neruda ha adottato fin dal principio una precisa strategia di comunicazione, organizzando eventi mirati all'intessere relazioni di buon vicinato, come ad esempio "La festa dei vicini" e diverse festività organizzate con cadenza stagionale. Gli occupanti hanno poi ridipinto la facciata, decorata grazie al contributo di diversi writer, hanno ottenuto di poter fare la raccolta differenziata come un qualunque altro palazzo, tengono pulite le strade circostanti e hanno ridipinto le panchine del corso alberato sul quale si affaccia il palazzo. Panchine, va sottolineato, comode, dotate di schienale e ben lontane dal modello *Camden Bench*¹⁶. Andando a riprendere il lessico proposto da Maher (2005) e la distinzione tra spazio "fuzzy" (sfumato) e "crisp" (nitido), l'intenzione è quella di ridefinire l'area circostante all'occupazione come uno spazio "crisp", accogliente e caratterizzato in maniera chiara. Anche le attività interne all'occupazione, quali il cineforum di quartiere, conferenze, mostre, concerti, la palestra popolare, il doposcuola e la scuola di italiano contribuiscono a definire un'immagine

¹⁶ Le panchine Camden, sulle quali è praticamente impossibile stendersi, sono un tipico esempio di "architettura ostile" (nota anche come "*defensive architecture, hostile design, unpleasant design, exclusionary design, defensive urban design*"), una strategia di progettazione urbana che utilizza elementi dell'ambiente costruito per guidare o limitare intenzionalmente il comportamento al fine di prevenire condotte indesiderate (si veda Bukowsky 2019: 117-125).

dell'occupazione tale da non poter essere facilmente assimilata ad un indifferenziato focolaio di confusione, insicurezza e degrado. Ciò detto, va comunque ammesso che queste iniziative, per quanto abbiano portato numerosi residenti ad avere un'immagine positiva o comunque neutra dello spazio occupato, raramente sono riuscite a far superare la soglia dell'occupazione agli abitanti del quartiere, e, ad eccezione delle fasce più giovani della popolazione, non si sono dimostrate capaci di coinvolgere attivamente gli abitanti nella costruzione delle stesse.

Il consenso, o comunque la diffusa tolleranza, dei residenti si è quindi tradotto nell'assenza di attacchi politici da parte degli esponenti delle istituzioni o dei partiti locali, di campagne stampa denigratorie e nell'assenza di comitati o associazioni che abbiano provato a costruire delle campagne mirate a contrastare la presenza dell'occupazione.

Conclusioni

In conclusione, lo Spazio Popolare Neruda, promuovendo attività sportive, mutualistiche e culturali, ovvero momenti e spazi non segregati secondo linee etniche e di classe, funge da polo aggregativo per una parte degli abitanti di ceto medio-basso del rione. Nel fare ciò si pone l'obiettivo di contribuire alla costruzione di uno spazio urbano in cui la presenza degli immigrati non è considerata né una minaccia né tantomeno una presenza esotica prestata al consumo della differenza.

Sul piano interpersonale, la condivisione di spazi e momenti collettivi ha permesso a soggetti appartenenti a gruppi sociali tendenzialmente segregati di costruire relazioni affettive significative, altrove scoraggiate sia dalle differenze di classe che dalle esistenti frontiere culturali. Se traslati sul piano collettivo, tali legami possono contribuire a favorire nel lungo periodo la costruzione di un senso di comunità, oltrepassando la mera strumentalità politica.

Inoltre, portando avanti numerosi interventi, sia infrastrutturali che estetici, sull'edificio e nell'area circostante, l'occupazione punta a non essere percepita dagli abitanti del quartiere come causa di insicurezza e degrado. Nel fare ciò gli occupanti mirano a limitare sia la legittimità di politiche securitarie invasive ed escludenti sia la messa a valore della differenza e del territorio tipiche dei processi di *gentrification*. Piuttosto, l'obiettivo è normalizzare la presenza degli immigrati nel tessuto urbano, andando lentamente a demolire, nella quotidianità delle interazioni, l'immagine dell'immigrato come "altro", diverso e perenne straniero, riaffermando il diritto alla città di tutte e tutti (Harvey 2008; Lefebvre 2014).

Infine, resta da problematizzare l'assenza di parole che definiscano l'insieme delle pratiche di azione politica dal basso agite nei quartieri, e quindi l'incapacità dei movimenti urbani torinesi di proporre un'alternativa compiuta alle politiche di rigenerazione e riqualificazione.

I tentativi di appropriarsi di tali termini e ri-significarli rischiano di rafforzare, piuttosto che indebolire, la narrazione associata ad un lessico definito allo scopo di promuovere il neoliberismo urbano ed i processi di *city-making* (Caglar, Glick Schiller 2018). A scongiurare il rischio di trasformarsi negli attori inconsapevoli della diffusa, partecipata e benevola governance neoliberale dei territori sarà nuovamente la capacità dell'azione collettiva di posizionarsi volta per volta a seconda delle fratture di classe.



Figura 4. "Tanti auguri". Foto di gruppo presso il portone dello Spazio Popolare Neruda, scattata in occasione del compleanno di un militante temporaneamente posto agli arresti domiciliari. 2018. (Foto tratta dalla pagina Facebook "Le famiglie dello Spazio Popolare Neruda")

Bibliografia

Agamben, G. 2005. *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*. Torino. Einaudi.

Agustoni, A., Rozza, C. 2005. *Diritto alla casa, diritto alla città. Questione abitativa e movimento degli inquilini a Milano 1903-2003*. Roma. Aracne.

Allasino, E., Bobbio, L., Neri, S. 2000. *Crisi urbane: che cosa succede dopo? Le politiche per la gestione della conflittualità legata ai problemi dell'immigrazione*, Working paper n. 135, Ires Piemonte.

Apostoli Cappello, E. 2017. Emotional logics in militancy: An ethnography of subjectivation processes in Italian radical-left movements. *Emotion, Space and Society*, 25: 136-143.

Armano, E. 2020. *Pratiche di inchiesta e conricerca oggi*. Verona. Ombre Corte.

Badino, A. 2018. «Mondo operaio e diseguglianze. Le eredità delle migrazioni interne», in *Torino, un profilo etnografico*. Capello C., Semi G. (a cura di). Milano. Meltemi: 223-245.

Balocco, P. 2009. *Borgo Dora, Balon, Valdocco*. Torino. Graphot Editore.

Berzano, L., Gallini, R. 2000. Centri Sociali Autogestiti a Torino. *Quaderni di Sociologia*, 22: 50-79.

Boni, S. 2006. *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*. Milano. Elèuthera.

Brenner, N. 2016. *Stato, spazio, urbanizzazione*. Milano. Guerini Scientifica.

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

Caglar, A., Glick Schiller, N. 2018. *Migrants & City-Making. Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Durham, North Carolina. Duke University Press.

Capello, C., Cingolani, P., Vietti, F. 2014. *Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi della ricerca*. Roma. Carocci.

Caponio, T., Donatiello, D. 2017. Intercultural policy in times of crisis: theory and practice in the case of Turin, Italy. *Comparative Migration Studies*, 5 (1): 13.

Caritas e Migrantes. 2015. *XXV Rapporto Immigrazione. 2015 La cultura dell'incontro*. Todi. Tau.

Cataldo, B., Cestaro, L., Cosentino, M., Parentini, L., Pucciano, F., Toniolo, A. 2019. *Spazi occupati: una dicotomia tra illegale e illegittimo. Caso studio dello Spazio Popolare Neruda*. Esercitazione condotta nell'ambito del corso di "Politiche del territorio e sostenibilità", Università degli Studi di Torino.

Cevese, R. 2005. Market, bazar, phone center: pratiche commerciali e percezione dello spazio a Veronetta. *DiPAV-QUADERNI. Quadrimestrale di psicologia ed antropologia culturale*, 14 (III): 71-92.

Cingolani, P. 2018. «È tutto etnico quello che conta? Conflitto per le risorse e narrazioni della diversità a Barriera di Milano», in *Torino, un profilo etnografico*. Capello, C., Semi, G. (a cura di). Milano. Meltemi: 91-114.

Cohen, A. 2011. «La lezione dell'etnicità», in *Questioni di etnicità*. Maher, V. (a cura di). Torino. Rosenberg & Sellier: 135-152.

Collettivo RicercAzione. 2013. *Ricerca per la composizione, oltre il precariato e l'isolamento*. (<https://collettivoricercazione.noblogs.org/post/2013/11/27/ricerca-per-la-composizione-oltre-il-precariato-e-lisolamento/>) Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Compagne e compagni dello Spazio Popolare Neruda. 2019. La nostra casa, la nostra lotta. *Menelique*. (<https://www.menelique.com/2019/10/23/spazio-popolare-neruda-nostra-casa-nostra-lotta/>) Sito internet consultato in data 2/05/2020.

De Martini Ugolotti, N. 2018. «"No sleep 'till Parco Dora": Parkour e i paradossi di una città rigenerata, tra eterotopie e governo della differenza», in *Torino, un profilo etnografico*. Capello, C., Semi, G. (a cura di). Milano. Meltemi: 159-178.

Genova, C., Ferrero Camoletto, R. 2018. «Dentro, altro, contro. Culture giovanili e usi dialettici del territorio urbano», in *Torino, un profilo etnografico*. Capello, C., Semi, G. (a cura di). Milano. Meltemi: 137-158.

Graeber, D. [2007] 2019.. *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*. Milano. Elèuthera.

Harvey, D. 2008. The right to the city. *New Left Review*, 53. (<https://newleftreview.org/issues/II53/articles/david-harvey-the-right-to-the-city>) Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Kilomba, G. 2013. *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster. Unrast-Verlag.

Lefebvre, H. [1967] 2014. *Il diritto alla città*. Verona. Ombre Corte.

Magagnotti, M.L. 2005. Memoria e vita quotidiana degli anziani di Veronetta. *DiPAV-QUADERNI. Quadrimestrale di psicologia ed antropologia culturale*, 14 (III): 93-116.

Magariello, I. 2019. Balon, dieci giorni di assedio. Un bollettino della repressione in Borgo Dora. *Napoli Monitor*. (<https://napolimonitor.it/balon-dieci-giorni-di-assedio-un-bollettino-della-repressione-in-borgo-dora/>) Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Maher, V. 2005. Immigrazione e tessuto urbano in due città italiane. *DiPAV-QUADERNI. Quadrimestrale di psicologia ed antropologia culturale*, 14(III): 117-136.

Maher, V. (a cura di). 2011. *Questioni di etnicità*. Torino. Rosenberg & Sellier.

Matera, V. 2015. Leggere la protesta. Per un'antropologia dei movimenti sociali. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 17(1): 5-13.

Mbembe, A. [2010] 2018. *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*. Milano. Meltemi.

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

Mellino, M. 2012. *Cittadinanze post-coloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*. Roma. Carocci.

Mezzadra, S. 2004. *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. Roma. DeriveApprodi.

Mezzadra, S. 2017. Poteri Comunisti. Intervento a C17 – La conferenza di Roma sul Comunismo. *Euronomade* (<http://www.euronomade.info/?p=8751>) Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Migliaccio, F. 2017. Lungo la Dora a Torino, come muore l'urbanistica pubblica. *Napoli Monitor*. (<https://napolimonitor.it/lungo-la-dora-torino-muore-lurbanistica-pubblica/>). Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Migliaccio, F. 2018. La città contro il suq. Governo dei marginali e interessi della riqualificazione a Torino. *Napoli Monitor*. (<https://napolimonitor.it/la-citta-suq-governo-dei-marginali-interessi-della-riqualificazione-torino/>). Sito internet consultato in data 2/05/2020.

Mudu, P. 2014. «Ogni Sfratto Sarà Una Barricata: Squatting for Housing and Social Conflict in Rome», in *The Squatters' Movement in Europe. Commons and Autonomy as Alternatives to Capitalism*. Squatting Europe Collective, Cattaneo, C., Martínez, M., A. (eds). Londra. Pluto: 136-163.

Novaro, G. 2020. *Abitare i margini. Politiche e lotte per la casa nella Torino degli anni Settanta*. Torino. Edizioni Gruppo Abele.

Palmisano, A. L. (a cura di). 2014. *Antropologia Applicata*. Lecce. Pensa Editore.

Riccio, B. 2008. *Politiche, associazioni e interazioni urbane. Percorsi di ricerca antropologica sulle migrazioni contemporanee*. Rimini. Guaraldi.

Romeo A. (a cura di). 2017. *Abbandoni. Assembramenti umani e spazi urbani: rifugiati e negligenti politiche di accoglienza*. Torino. Edizioni SEB27.

Rossi, U., Vanolo, A. 2015. Urban Neoliberalism. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 24: 846–853.

Saitta, P. 2018. *Prendere le case. Fantasmii del sindacalismo in una città ribelle*. Verona. Ombre Corte.

Santangelo, M., Vanolo, A. 2010. *Di capitale importanza. Immagini e trasformazioni urbane di Torino*. Roma. Carocci.

Sassen, S. [2014] 2015. *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*. Bologna. Il Mulino.

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

Semi, G. 2004. Il quartiere che (si) distingue. Un caso di “gentrification” a Torino. *Studi Culturali*,1: 83-107.

Semi, G. 2015. *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?* Bologna. Il Mulino.

Semi, G., Tonetta, M. 2019. Plateformes locatives en ligne et rente urbaine à Turin : les classes moyennes face à l'austérité. Short-term rental platforms and rent extraction in Turin: middle classes confronting austerity. *Annales de géographie*, 727 (3): 40-61.

Staid, A. 2017. *Abitare illegale. Etnografia del vivere ai margini in Occidente*. Milano. Milieu.

Vietti, F. 2018. «I mercati rionali di Torino al tempo della sharing economy: marginalità sociale ed esperienze di welfare di comunità», in *Torino, un profilo etnografico*. Capello, C., Semi, G. (a cura di). Milano. Meltemi: 115-136.

Dall'emergenza abitativa alla precarietà stanziale

Pratiche (e significati) di convivenza tra italiani e migranti in un'occupazione abitativa romana

Chiara Cacciotti,
Università di Roma "La Sapienza"
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2800-8368>

Abstract. The paper begins by analyzing the relationship between the concept of Otherness and low-income housing policies in Rome. It argues that the common trait between the two issues lies in their constantly maintaining a state of emergency: this has led to a paradoxical situation I define as a “stable precariousness”. From the moment Rome’s public housing was born, it was immediately related to the issue of migration. In turn, this has gradually created a cultural configuration of housing as a “social award”; for all those economically and socially disadvantaged categories, housing policies have always been designed in the name of temporariness and with little access to basic urban services. Nonetheless, Rome also has a long counter-history of squatting for housing, which today guarantees a housing solution (however precarious) to all those who are in housing emergency. These movements are now characterized by the coexistence of migrants and Italians: also, for this reason, their coexistence inside the squats is reshaping the historical purposes of the roman struggle over housing, as it tries to transform the individual right to a shelter into a more collective right for everyone to inhabit the city. This paper will focus on these aspects through a case study: a squat called *Santa Croce/Spin Time Labs*, where squatters are pursuing a “moral economy” (Fassin 2009) based on a shared system of values. This allows us to perceive housing not as an ultimate prize but as a right that must be earned through struggle and internal collaboration.

Keywords. Squatting; Precariousness; Cohabitation; Housing Policies; Moral Economy.

Quando si parla di emergenza abitativa in Italia, Roma viene definita spesso un caso emblematico – se non il caso emblematico. Pur non essendo affatto un fenomeno esclusivo della capitale, già soltanto all'interno del suo spazio urbano è possibile contare e mappare quasi un centinaio di palazzi occupati di varia natura e con gli scopi più diversi (Davoli 2017). Una prima linea di demarcazione “etica” tra le varie attuali forme di

occupazione romane, anche se frutto di una eccessiva semplificazione che non tiene conto dell'eterogeneità delle esperienze presenti, vede da una parte gli appartamenti di proprietà pubblica e, dall'altra, gli edifici (pubblici o privati) non originariamente concepiti con finalità abitative, in particolare ex scuole o uffici ormai abbandonati da anni. Dal punto di vista invece di chi occupa, se nel primo caso parliamo per lo più di iniziative individuali – singole famiglie o individui che occupano appartamenti di edilizia residenziale pubblica vuoti, spesso affidandosi alla criminalità organizzata –, nel secondo caso si tratta invece di movimenti di lotta per la casa legati alla sinistra extraparlamentare. Nelle occupazioni dei movimenti sembra essere quindi sempre presente una rivendicazione politica dietro all'atto stesso di occupare, contrariamente ai casi di occupazione giustificati da un esclusivo stato di necessità (Vereni 2016). Il fenomeno, inoltre, è divenuto ormai da alcuni anni anche uno dei *topoi* per eccellenza quando si parla di spazi multiculturali a Roma, vista la massiccia presenza di migranti al loro interno.

Il presente articolo si basa dunque su una ricerca etnografica svolta all'interno di un'occupazione abitativa e centro socioculturale romano, Santa Croce/*Spin Time Labs*. Nonostante le mie iniziali intenzioni di condurre un'osservazione partecipante senza trasferirmi all'interno dello stabile (al fine di non sottrarre spazi a chi potesse averne bisogno), una volta entrata nel campo alcuni occupanti mi fecero capire che ci sarebbero stati abitanti più disponibili a rilasciare interviste e altri con cui sarebbe stato del tutto inutile provare, dal momento che «non tutti capiscono il valore che quello che fai ha per noi». Detto altrimenti, capii quasi subito di essere di fronte a una peculiare forma di organizzazione morale e politica dello spazio e di essere stata accolta anche perché la mia futura tesi di dottorato avrebbe potuto costituire secondo molti un mezzo di difesa per l'occupazione – e, di conseguenza, di lotta. Pur non avendo alle spalle alcun riconoscibile trascorso di militanza, in quanto potenziale risorsa in questo senso mi proposero di trasferirmi nel palazzo al fine di osservare più da vicino le pratiche e i significati di convivenza che intendevo osservare e analizzare. Accettai l'invito, cercando di ripagare l'ospitalità durante quei mesi¹ rendendomi utile e supportandoli in alcune attività quotidiane del palazzo, entrando al tempo stesso più in confidenza con l'ambiente circostante e con la loro organizzazione interna. Strumenti etnografici come la serendipità (Merton, Barber 2004; Fabietti 2012) e l'impregnazione (Olivier de Sardan 1995) hanno infatti fatto sì che mi rendessi conto, fin dal principio, che non sarebbe stato possibile impregnarmi davvero se avessi osservato e basta, sapendo già che cosa aspettarmi e che cosa “cercare” nel campo: all'interno del sistema di valori locale, la partecipazione svolgeva un ruolo fondamentale per accedere alla struttura simbolica dietro al loro vivere associato. Occasioni come assemblee, riunioni, consigli e chiacchierate estemporanee in attesa dell'ascensore o nei corridoi si sono rivelate fonti inesauribili di aneddoti, lezioni sul senso dello stare lì e spunti per poter approfondire alcuni temi più specifici. Pur senza abbandonare la pratica delle interviste aperte o semi-strutturate, ho capito che la dimensione del momento e dello spazio predeterminato per farle non fosse la modalità più congeniale per tutti. Ho cercato dunque di afferrare la significatività della loro esperienza abitativa “cogliendo l'attimo”, rientrando in quella definizione di antropologo che Michael Herzfeld una volta ha scherzosamente definito «opportunistamente benintenzionato». Nonostante le mie iniziali preoccupazioni dovute al

¹ Il periodo in questione va dal 1° marzo al 30 novembre 2019. Ho tuttavia iniziato a frequentare le attività del palazzo già a partire da dicembre 2018, continuando a farlo anche dopo la fine del campo.

rischio di imbartermi in un *going native* non previsto né intenzionale, ho cercato di mantenere un posizionamento che fosse partecipativo e al tempo stesso critico, nel tentativo costante di restare in uno “space of betweenness” (Katz 1992) che mi impedisse di “diventare un nativo” ma che, al tempo stesso, mi permettesse di avere un ruolo attivo funzionale anche a tornare poi riflessivamente sul processo di apprendimento sul campo stimolato da quella partecipazione. A partire da ciò, ho adottato una politica del campo che mi consentisse da una parte di partecipare e contribuire alle attività interne, ma al tempo stesso di rimanere in una posizione liminare rispetto ai miei interlocutori e all'esterno – rappresentato, in questo caso, principalmente dall'università.

Nelle pagine seguenti cercherò dapprima di fornire un breve quadro storico circa la cronicizzazione nella capitale di ciò che viene definita come ‘emergenza abitativa’, derivante da un più ampio e culturalmente consolidato immaginario che vede la casa esclusivamente come uno spazio privato slegato dal resto dell'esperienza sociale – assieme alle conseguenze che questo immaginario ha provocato tra i ceti più indigenti, *in primis* i migranti. Nel secondo paragrafo entrerà nel vivo del caso di studio, l'occupazione abitativa romana Santa Croce. Nello specifico, farò riferimento alla sua organizzazione interna, alle sue pratiche di convivenza e a come queste ultime stiano contribuendo alla formazione di una cultura dell'occupazione che vada oltre la mera giustapposizione di culture preesistenti. Nel terzo paragrafo passerò invece alla parte socioculturale del palazzo, meglio nota come *Spin Time Labs* (o *Spin Time*). La recente vicenda di cronaca che li ha direttamente coinvolti – il riallaccio della corrente elettrica nell'edificio da parte dell'elemosiniere del pontefice – sarà funzionale a introdurre il tema dell'apertura al territorio e della diffusione del modello di convivenza di Santa Croce come nuova strategia politica all'interno della lotta per la casa. Infine, nel paragrafo conclusivo, tenterò di spiegare perché a mio avviso l'esperienza rappresentata dal caso di studio sia definibile nei termini di una “precarietà stanziale” e come, a partire da ciò, stia contribuendo tanto al ripensamento della questione abitativa romana quanto a un allargamento di ciò che culturalmente si intende quando si parla di abitare. Come scrive Florence Bouillon, a differenza di soluzioni “infantilizzanti” e spesso degradanti come i centri d'accoglienza, le occupazioni abitative dei movimenti danno ai suoi abitanti una sensazione di “padronanza dello spazio” e di appropriazione morale di esso che gli consente oltretutto di metterlo in comune e dividerlo con altri (2011); inoltre, denunciando la scarsità di politiche abitative e l'azione della speculazione privata sugli edifici abbandonati, possono divenire luoghi di vita collettiva favorevoli a creazioni “sperimentali” tanto artistiche quanto sociali e politiche. Al di là del riconoscimento meramente nominale di simili esperienze, forse ciò che chi disegna e amministra la città potrebbe apprendere dalle occupazioni abitative corrisponde alla loro dimensione più immediata: l'individuare negli spazi urbani contrastivi delle occasioni per porsi una serie di domande sull'ordinario, ponendo così i primi in una relazione non sussidiaria, ma dialettica rispetto alle politiche di *governance*. Di conseguenza, il contributo di una ricerca antropologica potrebbe essere quello di agevolare questo processo di consapevolezza, sperimentando strumenti e dispositivi capaci di “adattare” la sensibilità etnografica a potenziali campi di intervento, conducendo osservazioni partecipanti che non si limitino a “osservare”, ma intraprendano quella direzione da alcuni definita come *polymorphous engagement* (Gusterson 1997; Markowitz 2001) e che, come in questo caso, potrebbero essere finalizzate a restituire quella che è la complessità della compagine

sociale in emergenza abitativa, che richiederebbe una maggiore presa in carico degli individui nonché un ampliamento e diversificazione delle soluzioni possibili.

Cronicizzare l'emergenza

In gran parte dell'Europa Meridionale, in epoca moderna, le risposte alla domanda e al fabbisogno abitativo sono state per lo più costruite non tanto a partire dalla composizione sociale del paese di riferimento, quanto attorno al modo in cui viene culturalmente concepita la relazione tra unità abitativa e unità familiare e, di conseguenza, al primato dell'accesso alla proprietà immobiliare (Allen *et al.* 2004: 6). Parlare di convivenza ha significato quindi per molto tempo parlare di politiche abitative modellate su questa unità sociale di riferimento, con il risultato che la principale forma di coabitazione di cui è stato tenuto conto per la loro costruzione e implementazione è stata per molto tempo quella associata al matrimonio e alla composizione di un nucleo monogamico, così come alla possibilità di accedere alla proprietà da parte di quest'ultimo. Detto altrimenti, paesi come l'Italia, la Spagna e il Portogallo sono anche paesi in cui si è tendenzialmente risposto al fabbisogno abitativo non tanto rafforzando il settore degli affitti sociali, quanto piuttosto prediligendo strumenti come *cash benefits* al maschio adulto che formalmente lavora (l'elemento considerato 'produttivo' del nucleo familiare) senza favorire un'accessibilità allargata alla casa, che continua a essere legata alla particolare struttura della famiglia in questi paesi – e che spesso e volentieri ha un ruolo del tutto sussidiario rispetto al welfare state. In Italia, in particolare, come conseguenza di tutto ciò anche l'edilizia sociale non ha avuto come principali destinatari i più poveri o i più bisognosi di case quanto piuttosto i lavoratori inseriti in un nucleo monogamico, vale a dire coloro dai quali ci si poteva aspettare, nel medio-lungo termine, una qualche forma di stabilità economica (Vereni 2015) e, di conseguenza, di fuoriuscita dal circuito delle politiche sociali. Per i più indigenti si è invece fatta largo la strada delle strutture cosiddette "straordinarie": dormitori, centri d'accoglienza, istituti, campi e così via, che spesso ha comportato anche l'annosa pratica della separazione dei nuclei familiari.

L'attuale estensione del disagio abitativo è quindi considerata da molti studiosi come la conseguenza di questo atteggiamento, che ha aperto la strada all'avvento di politiche neoliberali in particolare a seguito della crisi del welfare state (Tosi 2009) all'interno di un processo che male ha saputo interpretare le trasformazioni della domanda abitativa a seguito dei nuovi processi di impoverimento, di atomizzazione della famiglia e di crescita della vulnerabilità sociale per vaste componenti della società, a partire da settori precedentemente garantiti e negli ultimi decenni più in difficoltà come la piccola borghesia. Questa accresciuta complessità nella domanda sociale di casa ha quindi visto da una parte nuovi richiedenti, come i cosiddetti ceti medi impoveriti (Tosi 2009: 38), e dall'altra le vecchie figure della marginalità abitativa, alle quali difficilmente spettano soluzioni alloggiative prive del carattere della temporaneità – a conferma del primato dell'edilizia (il tetto) rispetto al sociale (i servizi). Secondo Antonio Tosi, infatti, molti *housing regimes*, tra cui il nostro, indipendentemente dalle politiche di welfare adottate da un certo momento in poi sono stati caratterizzati da «grossi limiti di socialità» (Tosi 2009: 38-39). Questi elementi e questi limiti sarebbero dovuti a una consolidata tradizione nel rappresentare la cosiddetta emergenza abitativa nei termini di un indifferenziato ed "esteso" corpo sociale, che il più delle volte si è tradotta nella dotazione di un tetto senza

intervenire congiuntamente ad altri soggetti nella complessità dell'esperienza di vita di chi versa in una situazione di emergenza o disagio alloggiativo, rendendo così quello stesso tetto una soluzione del tutto momentanea. Lungi dal garantire un diritto a tutti, un tale approccio avrebbe dunque cronicizzato quella stessa condizione emergenziale per tutta una fetta di popolazione urbana, producendo preferenze ed esclusioni sistematiche che si sarebbero poi formalizzate in politiche destinate perlopiù agli strati sociali intermedi e, in particolare, ai lavoratori come destinatari privilegiati dell'edilizia sociale.

Questo modello ha poi assunto nella sua applicazione come piano discorsivo e prassi politica alla storia recente della questione abitativa a Roma delle sfumature morali e sociali particolarmente interessanti, dal momento che ha posto le basi per quella che successivamente è divenuta la "contro-storia" dei movimenti romani per il diritto alla casa (Vereni 2015). Parlare di soluzioni abitative cronicamente temporanee e del conseguente mancato riconoscimento di una stanzialità per i più indigenti, in una città come Roma, significa infatti parlare di quegli interventi sul fronte istituzionale rivolti alle fasce più "altre" della popolazione romana: ieri i cosiddetti baraccati, originari soprattutto dal Meridione d'Italia, oggi principalmente italiani e migranti in difficoltà economica e precarietà abitativa. Due alterità abitative certamente tutt'altro che omogenee in termini di caratteristiche e bisogni, verso le quali comunque sono sempre state applicate soluzioni alloggiative di carattere emergenziale e con uno scarso riconoscimento della loro legittima volontà di costruzione di una sfera privata domestica – costruzione che viene socialmente "accettata" per lo più se si realizza attraverso l'intermediazione del mercato. A questo proposito, secondo lo storico Luciano Villani, già nelle prime borgate costruite dal fascismo l'emergenzialità – anche rispetto alla scarsa qualità edilizia – era destinata principalmente a "immigrati e sbaraccati" (Villani 2012: 14). Dopo il cosiddetto sventramento del centro storico a opera del regime, contrariamente a quel "mito di fondazione" secondo il quale tutti gli sfrattati andarono a vivere nelle cosiddette borgate ufficiali, in realtà la maggior parte di loro trovò una nuova sistemazione nel mercato privato, oppure nelle più centrali e pregevoli "case economiche", destinate al ceto medio, e nelle "case popolari" normali, assegnate a famiglie operaie dal reddito sicuro. Tutte queste famiglie, scrive sempre Villani, andarono a incrementare la popolazione nei quartieri periferici, mentre le borgate "peggiori" (quelle governatoriali) rimasero per lo più abitate da immigrati e disoccupati, in larga misura provenienti da baraccamenti spontanei o dai ricoveri collettivi allestiti tra gli anni Venti e Trenta (Villani 2012: 17). Pur con le dovute differenze, lo stesso Comune di Roma sembrerebbe proseguire oggi lungo una direttrice emergenziale, prediligendo per di più strumenti come il contributo all'affitto o il bonus casa (che difficilmente viene rinnovato oltre i quattro anni) o i costosi (e precari) residence e centri d'accoglienza, minimizzando in questo modo le aspirazioni di sedentarietà che pure molti dei diretti interessati possono avere.

Questo processo ha però dovuto fare i conti con due fenomeni, che da un certo momento storico in poi si sono sovrapposti. Da una parte ha fatto sì che l'emergenza abitativa, sempre più relegata a problema amministrativo e di "decoro", venisse politicamente adottata negli anni Sessanta dalla sinistra parlamentare prima e da quella extraparlamentare poi, contribuendo alla creazione di una contro-storia del diritto alla casa e del sistema delle occupazioni a scopo abitativo finalizzata a renderla una lotta pararivoluzionaria (Mudu 2014); dall'altra, che i soggetti in questione (divenuti negli anni Novanta i movimenti di lotta per la casa) si autoproclamassero portavoce dell'alterità

abitativa e sociale rimasta esclusa da questo regime di premialità e sopperissero alla loro mancata stanzialità attraverso le occupazioni, all'atto pratico, e la presa in carico della loro presenza politica, sul versante discorsivo. Il (relativamente) recente arrivo dei migranti non rappresenta dunque una novità in senso lato, ma ha comunque segnato una nuova fase per gli stessi movimenti, che hanno visto gradualmente aumentare la presenza dei non autoctoni all'interno delle occupazioni, iniziando così ad affrontare la questione anche dal punto di vista politico. Il risultato odierno è una compagine sociale varia, complessa, diversificata e numerosa. Compagine che nelle attuali graduatorie dell'edilizia pubblica romana – anche a causa delle vecchie e ampie metrature degli appartamenti – continua a non figurare, dando precedenza per quei pochi posti a disposizione ai nuclei familiari numerosi e trascurando così soprattutto single, divorziati, giovani coppie e anziani. Non è un caso se all'interno delle occupazioni abitative romane, oltre alle famiglie migranti, spiccano queste categorie.

Spazializzare la cultura. Santa Croce

Con l'arrivo dei migranti internazionali all'interno delle occupazioni romane, in particolare a partire dagli anni Novanta, la pratica di occupare è entrata in una nuova fase – pur tuttavia collocabile all'interno di una consolidata processualità abitativa locale, inquieta e ambigua, che affonda le sue radici nella “storia nascosta” dell'autocostruito (Portelli 2017: 160) e delle borgate, dunque in quella dialettica tra formale e informale che da sempre caratterizza la storia dell'urbanistica romana. Un fenomeno che quindi, lungi dall'essere nato con l'arrivo dei migranti, era dotato di una profondità storica e di una relativa progettualità già a partire dal secondo dopoguerra². In quest'ultimo trentennio sono però nate e si sono consolidate le principali sigle romane: il Coordinamento cittadino di lotta per la casa, nato nel 1988; Action, attiva dal 2002 ma nata già nel 1999 sotto il nome di Diritto alla Casa; Blocchi Precari Metropolitan, attivi dal 2007.

Rispetto alle esperienze del dopoguerra e degli anni Settanta, a Roma oggi sono riscontrabili almeno tre novità. La prima sta nel cambiamento spaziale avvenuto nella scelta del *locus occupandi*, che ora corrisponde a spazi pubblici o privati dismessi non originariamente concepiti con finalità abitative e non necessariamente localizzati nelle cosiddette borgate o nelle periferie, a differenza delle fasi precedenti in cui si occupavano per lo più appartamenti pubblici non ancora assegnati. La seconda è nella demografia interna di questi contesti, all'interno dei quali come abbiamo visto è presente un significativo numero di migranti e in generale individui e famiglie appartenenti alla cosiddetta classe media o ceti medi impoveriti, tanto italiani quanto stranieri, dunque non necessariamente disoccupati o in condizioni di povertà assoluta, ma semplicemente in difficoltà nel pagare un affitto nella capitale. La terza coincide con la formalizzazione di un processo di autorganizzazione finalizzato a gestire la coabitazione interna e al tempo stesso a organizzare le battaglie politiche esterne, anche se all'insegna di modalità differenti a seconda dei movimenti di lotta.

² Come sottolinea Stefano Portelli, diversi autori (Tozzetti 1989; Della Seta, Della Seta 1988) hanno celebrato come simbolico lieto fine della battaglia per la casa eventi come la demolizione dei borghetti e il trasferimento degli abitanti in quartieri di edilizia pubblica, all'insegna di un'idea di integrazione definitiva degli abitanti “spontanei” nella città legale (Portelli 2017: 160). In realtà, come dimostrano gli sviluppi e la nascita successiva dei movimenti, la questione abitativa fu tutt'altro che risolta.

Il palazzo che ospita il caso di studio si trova a Roma in via Santa Croce in Gerusalemme, nel I municipio e nel centralissimo quartiere Esquilino. Su questo specifico aspetto sembra essere presente una linea di continuità rispetto ad altri contesti internazionali come Marsiglia, Parigi e Madrid, dove a partire dai primi anni del Duemila molte di queste esperienze si sono concentrate nel centro della città, in quanto luogo di maggiori opportunità e risorse (Aguilera, Bouillon 2013: 139). Al fine di rendere più agevole per gli occupanti il godimento dei servizi che offre il quartiere, Santa Croce/*Spin Time Labs* fa parte della RES (Rete Esquilino Sociale) assieme ad altre realtà attive sul territorio, in primis l'Associazione Genitori Di Donato – una scuola materna e primaria particolarmente nota per il suo approccio positivo verso l'intercultura, dove la stragrande maggioranza dei minori dell'occupazione è iscritta. Fino al 2010 i suoi sette piani hanno ospitato gli uffici INPDAP; a seguito di quell'anno, l'ente si è trasferito in un altro quartiere della città e il palazzo è rimasto letteralmente abbandonato. Successivamente ha subito un processo di cartolarizzazione ed è stato acquisito da un fondo chiuso di investimenti immobiliari dal nome Investire SGR, che gestisce il FIP (Fondo Immobili Pubblici), appartiene al Gruppo Banca Finnat Euramerica S.p.A. e “possiede” nel suo portfolio di potenziali investimenti diverse attuali occupazioni abitative romane. Anche a seguito dell'operazione finanziaria in questione, tuttavia, lo stato di abbandono non è venuto meno.

Il 12 ottobre 2013, il palazzo è stato occupato dal movimento Action. Nel corso degli anni gli occupanti hanno effettuato dei lavori e adattato quelli che erano vecchi uffici in piccole stanze, con almeno due cucine e due bagni in condivisione su ogni piano. Oggi i nuclei familiari ammontano a circa 143 e il numero delle nazionalità presenti è arrivato a 25 (i nigeriani rimangono la collettività numericamente più consistente), configurandosi come una comunità piuttosto stanziale. Dal primo al settimo piano si può parlare di Santa Croce, ovvero della parte abitativa; i piani 0, -1 e -2 corrispondono invece a *Spin Time*, centro culturale e sociale.

L'edificio è piuttosto noto nel quartiere e viene spesso citato come esempio virtuoso di occupazione “aperta” alla cittadinanza, assieme ad altre come Metropolis-MAAM (Boni, De Finis 2016) e Porto Fluviale. A partire da ciò, ho deciso di selezionarlo come caso di studio poiché ho ipotizzato che al suo interno gli occupanti volessero cercare di andare oltre una certa idea di occupazione esclusivamente come risposta a una deprivazione materiale e tentare di offrire anche una rete di servizi sociali e culturali per la città che allargassero la stessa definizione di che cosa si intende per abitare. Molte di queste occupazioni “aperte”, infatti, cercano di sopperire a due delle mancanze precedentemente analizzate: da una parte sfidano i «grossi limiti di socialità» delle politiche abitative a cui faceva riferimento Tosi, dal momento che non si limitano a dare un tetto ma cercano di tessere una serie di relazioni con realtà esterne che possano fornire agli occupanti alcuni beni essenziali (come pacchi alimentari, sportelli legali o attività socio-culturali) e al resto della città un luogo di ritrovo e una rete di servizi su cui poter far riferimento; dall'altra, grazie soprattutto alla messa in condivisione di spazi comuni a beneficio di famiglie migranti, single italiani, famiglie autoctone o studenti stranieri, arricchiscono e risignificano attraverso le pratiche quotidiane di questi ultimi la stessa idea di convivenza, sottraendola al primato della famiglia come unità sociale di base.

Le parole che una occupante pronuncerà molti mesi dopo il mio ingresso, a questo proposito, credo siano abbastanza esemplificative di quanto i miei “dubbi” interpretativi

sul senso del luogo fossero fondati e rispecchiassero diverse interpretazioni emiche di quell'esperienza:

Hai presente il logo di Action? Che c'è scritto sotto? «Diritti in movimento».

Non è solo la casa. Noi ci siamo rivolti allo sportello perché ci mancavano tanti altri diritti: la salute, il lavoro... anche la cultura, anche il teatro che si fa qui, cioè, a noi non manca solo la casa. Noi qui non ci siamo presi solo la casa, ci siamo ripresi i diritti negati³.

Rendere in poche righe la complessità dell'organizzazione interna è un'impresa ardua, ma volendo tentare una schematizzazione emergerebbe il seguente quadro: in prima battuta il comitato⁴, ovvero il gruppo di occupanti che si occupa della gestione ordinaria dell'edificio e della risoluzione delle controversie interne; ogni mercoledì si riunisce invece il consiglio, definito "il parlamentino di Action", ovvero l'appuntamento settimanale in cui tutti i comitati delle occupazioni del movimento si riuniscono per fare il punto politico della lotta per la casa e discutere delle questioni più delicate interne alle singole occupazioni; infine l'assemblea, composta da tutti gli occupanti del palazzo che si riunisce sempre settimanalmente per discutere di problematiche interne e opportunità esterne. A "complicare il quadro" ulteriormente ci sono anche l'assemblea di *Spin Time*, composta sia da occupanti che da volontari e collaboratori esterni, che si riunisce ogni lunedì per la programmazione delle attività del centro socioculturale e lo sportello di tutela sociale, che ogni mercoledì apre al pubblico e offre a esterni e interni supporto e consulenza su controversie e problematiche abitative. Tra tutti questi strumenti, è sicuramente l'assemblea – definita "sovrana" nello statuto di Action – ad avere un ruolo chiave. Così come accade anche in altri contesti internazionali, l'assemblea rappresenta uno spazio di deliberazione collettiva e al tempo stesso di conflitto che non solo guida la vita quotidiana, ma si occupa di definire le modalità di attuazione delle decisioni prese (Aguilera, Bouillon 2013: 135-136).

Nonostante i cancelli siano aperti ventiquattr'ore su ventiquattro, con una turnazione che vede tutti gli occupanti alternarsi ogni tre ore per il cosiddetto picchetto, entrare "definitivamente" nello stabile e divenire un occupante a tutti gli effetti non è così semplice. Laddove un tempo era l'atto stesso di occupare uno spazio vuoto e "rompere i sigilli" a qualificarti e legittimarti come tale, dal 2014 con il cosiddetto decreto Lupi⁵ si è interrotta la consolidata pratica di occupare nuovi spazi a Roma da parte dei movimenti, vista l'impossibilità di ottenere la residenza e tutti i diritti annessi. In altre parole, lo spazio a disposizione per nuove persone dentro le occupazioni è divenuto a disponibilità limitata e l'atto di occupare non è più identificabile esclusivamente come un singolo e "simbolico" atto iniziale, condotto da gruppi di individui in attesa di una casa popolare, ma diviene un processo continuo a medio-lungo termine attuato da diversi nuclei che segmentano

³ Intervista a un'occupante italiana raccolta dall'autrice nel palazzo in data 3 luglio 2019.

⁴ Il Comitato viene eletto più o meno ogni anno da parte di tutti gli abitanti del palazzo, attraverso una votazione assembleare durante la quale ognuno esprime anonimamente due preferenze su un foglio di carta. Al termine della votazione e dello scrutinio, le dodici persone che hanno ottenuto più voti vincono le elezioni. Non è possibile candidarsi per più di due mandati consecutivi, anche se non mancano eccezioni a questa regola – soprattutto nell'eventualità di pochi nuovi candidati.

⁵ Decreto-legge n. 47 del 28 marzo 2014 (poi convertito con modificazioni dalla legge n. 80 del 23 maggio 2014), interno al Piano Casa del governo Renzi e meglio conosciuto come decreto Lupi. Al suo interno viene di fatto negata la possibilità di richiedere la residenza per chiunque occupi abusivamente, a prescindere dalla condizione di bisogno alla base.

lo spazio per farne una sequenza interconnessa di unità abitative riconoscibili e distinte, anche al fine di rifunzionalizzare e ridare vita a uno spazio dismesso.

Questo ha comportato, tra le altre cose, la sperimentazione di nuove modalità di gestione della convivenza interna per quella che è divenuta ormai una comunità precaria e stanziale allo stesso tempo: in mancanza di soluzioni alternative sul fronte istituzionale, infatti, per accedere o continuare a “meritarsi” quel bene sempre più scarso non basta più essere “semplicemente” in emergenza abitativa. Per vivere in un'occupazione diventa quindi necessario condividere una serie di principi e valori di base che riflettono non solo la necessità individuale di ottenere un giorno l'agognata casa popolare, ma anche la consapevolezza della necessità di dover “lottare”, con la propria presenza e con la partecipazione a manifestazioni, cortei e iniziative, per la costruzione di una comunità aperta, accogliente e solidale. Come ha avuto modo di osservare anche Laura Mugnani (2017: 189) all'interno di un'occupazione appartenente a un altro movimento romano, il percorso per entrare prevede delle “tappe di inserimento” finalizzate a “mettere alla prova” i potenziali nuovi occupanti, al fine di valutare il loro grado di partecipazione alle attività legate alla lotta per la casa e stabilire infine se siano “poco motivati” o meno rispetto all'idea di partecipazione promossa dal movimento, dunque se siano disposti a lottare per un diritto collettivo e non soltanto per il soddisfacimento di un bisogno individuale. La casa, in questo modo, si configura come inserita in un sistema di economia morale, secondo l'interpretazione di Didier Fassin che la definisce come la «produzione, distribuzione, circolazione e uso dei sentimenti morali, delle emozioni, dei valori, delle norme e dei doveri nello spazio sociale» (Fassin 2009: 12). Si produce così un sistema di valori locale basato su principi in parte diversi rispetto ai comportamenti di tipo individualista tipici dei meccanismi competitivi e di mercato anche se, al tempo stesso, ne vengono mutuati alcuni aspetti come l'idea di doversi “meritare” uno spazio – questo anche perché, come ricorda lo stesso Fassin (2015), l'economia morale riguarda anche le istituzioni, politiche o economiche che siano, e non vi è mai un'opposizione netta tra economie morali o tra il “mercato” e “l'economia morale”. Ciononostante, il sistema di premialità al suo interno è basato non sul potere d'acquisto (dunque sulla possibilità o meno di poter pagare un affitto), quanto sul grado di partecipazione alla lotta per la casa e alla vita in occupazione, che diviene così una sorta di moneta-merce. Internamente, questi valori prendono anche la forma di regole di condotta vere e proprie che prevedono, ad esempio, il rispetto della diversità culturale, il rifiuto della violenza e di qualsiasi comportamento criminoso all'interno degli stabili (pena l'allontanamento o l'espulsione), l'importanza e la necessità di provvedere a turnazioni per le pulizie degli spazi e la partecipazione a iniziative politiche su temi di interesse comune. Una declinazione locale di economia morale che racchiude connessioni tra mondi morali diversi – in particolare con la “premiabilità” caratteristica anche delle politiche abitative, come abbiamo visto – ma dialoganti, all'interno di un'arena sociale complessa in cui interagiscono, si ispirano, si oppongono. Tale complessità, tuttavia, non sempre viene interpretata in questi termini all'esterno, al punto tale che diverse testate giornalistiche cittadine e nazionali spesso la descrivono nei termini di una organizzazione criminale. Una rappresentazione dalla quale gli stessi occupanti si difendono principalmente nel seguente modo:

Bisogna spiegarlo, devi spiegare la forma delle regole che ti dai qui dentro per convivere insieme. Perché se non tante persone insieme se non c'è nessuna regola va a fini' che non è un'occupazione gestita, ma un posto dove vince il più forte, di solito. Qui non vince il sopruso,

vince il fatto che se non fai le cose che fanno tutti, ci fai il piacere di allontanarti per una settimana. Cioè, in tutti i condomini ti fanno lo sfratto per morosità se non paghi, mo' noi non potemo di' a uno così? È anche poco difficile la difesa de 'sta roba: in questi posti si vive bene quando sono gestiti e regolamentati, non quando so' lasciati all'arbitrio di chiunque⁶.

Contrariamente alle finalità di un'organizzazione criminale, che il più delle volte persegue la massimizzazione di profitti individuali attraverso l'uso della violenza, nelle occupazioni il ricorso a regole e divieti viene sancito collettivamente attraverso strumenti come l'assemblea ed è finalizzato a una gestione il più possibile equa e pacifica dello spazio occupato, al fine di scongiurare eventuali soprusi o prevaricazioni – nonostante possano comunque verificarsi conflitti e contraddizioni in questo senso. Questa consapevolezza viene raggiunta anche e soprattutto a partire dalle stesse pratiche quotidiane di convivenza “forzata”, che portano gli occupanti a condividere una serie di spazi e doveri e, al tempo stesso, a ribadire discorsivamente agli esterni quanto quella condivisione vada vista e interiorizzata come un valore aggiunto. Secondo un abitante senegalese, tutto questo comporta molte difficoltà così come diversi vantaggi:

Non è facile vivere qui. Io sto a casa mia, poi devo scendere a fare il picchetto, uscire alle manifestazioni... io lo posso fare tranquillamente, però sempre perché cerco di fare qualcosa per il movimento, perché non puoi essere uno pigro che dici «sto a casa mia e non faccio niente»⁷ ... no. Sto cercando di fare qualcosa, ma ha senso se lo fanno tutti. Però devi capire che non è sempre facile, perché alcune comunità non conoscono questa cosa degli scambi, il fatto di andare a casa loro, alcuni non conoscono questo tipo di vita... però poi lo imparano stando qui. Perché non per tutti era facile uscire dalla propria stanza e andare nella stanza di un altro a prendere un caffè.

E ti dico un'altra cosa: l'esperienza che vivi qui, quando stai fuori, ti manca sempre. Perché qua, per esempio, se ti manca qualcosa ed è chiuso il supermercato, vai a casa di qualcuno, bussì e chiedi «hai lo zucchero?». Tutto questo fa parte del lato positivo e umano che trovi qui, che è molto importante. Perché se tu vieni a bussarmi a certe ore e mi chiedi qualcosa, domani posso fare la stessa cosa con te, nel senso che c'è uno scambio, di tutto. È una cosa di abitudine, perché non è facile che qualcuno va nell'appartamento di un altro e chiede lo zucchero. E qui vedi la gente che lo fa, però senza nessun problema. Perché tutto parte nel momento in cui siamo sempre insieme. Perché qua, purtroppo, tutto è in prima cosa uno spazio comune. Ti spiego: dovunque la gente scende, qualunque cosa che fa esce dalla stanza... è da lì che inizia questo rapporto, questa comunione inizia nel momento in cui siamo all'assemblea, per esempio, o siamo vicini di casa e ci ritroviamo al bagno, perché alla fine tra di noi non ci vergogniamo più. Perché vedi, una persona che ha un problema lo porta all'assemblea... e da lì mano mano c'è questa comunione, questo rapporto che ti fa arrivare anche ad andare a chiedere a qualcuno lo zucchero senza vergognarsi. Ci sono dei passaggi che bisogna superare per arrivare a quel punto, non è facile. Però piano piano, con il tempo, vivendo qui, con l'esperienza, hai la possibilità di farlo⁸.

Emerge così un'interpretazione locale di quella convivenza come una pedagogia dello (e allo) spazio, nella misura in cui porta gli occupanti ad adottare gradualmente nuove pratiche di condivisione di spazi, beni materiali e doveri a prescindere dal *background* culturale di provenienza. Un processo di apprendimento che, già dopo qualche settimana di osservazione, notai e che mi fece capire l'importanza del poter sperimentare io stessa

⁶ Intervista a un “leader” del movimento Action raccolta dall'autrice nel palazzo in data 3 aprile 2019.

⁷ L'intervistato faceva e fa tuttora parte del comitato di Santa Croce. Motivo per cui, anche in occasione di altri scambi informali che abbiamo avuto, si è sempre premurato di descrivermi la sua presenza all'interno dell'edificio come attiva e propositiva.

⁸ Intervista a un occupante senegalese raccolta dall'autrice nel palazzo in data 21 marzo 2019.

quella convivenza, al fine di cogliere ciò che un membro del comitato mi ha una volta definito come «l'esperienza di qua»:

Le persone a volte cercano di cavalcare la situazione, ti dicono che non possono venire alla manifestazione ma poi tu sai che non hanno niente da fare... purtroppo con il tempo capisci chi sono le persone e che capacità hanno, se ti dicono la verità o no. Per esempio, sui litigi nel corridoio o sui piani, se tu non sei una persona con questa capacità di affrontare i problemi, ci caschi... arriva uno e ti dice «quello m'ha menato», senza nessuna prova eh ... se tu senti questa parola e lo mandi via, hai fatto un grosso danno. Bisogna avere la capacità e il livello di *esperienza di qua* per capire se ti sta dicendo il vero, sapere cosa quella persona è capace di fare... perché ogni persona è diversa, ha problemi diversi, religione diverse... il peruviano è diverso dal senegalese⁹, e così via...¹⁰

Quell'organizzazione morale e politica dello spazio si è resa sempre più evidente ai miei occhi con il passare delle settimane. Tuttavia, alle mie domande iniziali su se e come la convivenza con tante nazionalità differenti avesse contribuito a modificare alcune abitudini quotidiane individuali, la maggior parte degli intervistati negava o rispondeva in maniera disinteressata, considerando la convivenza un fattore né positivo né negativo quanto semplicemente un dato di fatto. I conflitti ci sono, simpatie e antipatie (anche su base nazionale) sono all'ordine del giorno, la diversità interna all'occupazione è ormai considerata una componente politicamente pregnante nei discorsi del movimento verso l'esterno, ma per gli occupanti la questione era o naturalizzata o semplicemente priva di una particolare rilevanza. Ciò che più emergeva nei racconti era piuttosto il prodotto finale che questa diversità produceva vivendo insieme, intesa non come sommatoria di tanti diversi individui ma come “occupazione di Action”:

Più che modificato abitudini forse mi ha abituato a vivere in un contesto multiculturale, dove uno impara a conoscere le altre culture e quindi anche a rispettarle, in un certo senso. Ed è bello vedere come queste cose si uniscono assieme. Per esempio, mia madre è cristiana però quando è il giorno di Natale qua sul piano tutti i musulmani festeggiano insieme a lei. E quindi si creano tutte queste occasioni belle di integrazione che non è la favoletta spot che vedi in giro, ma veramente è un esempio di come mettere assieme le culture e farle funzionare, nel rispetto ognuno della propria.

E guardandola con gli occhi miei cresciuti, specialmente dopo aver studiato per un periodo all'estero, mi ha molto colpito in realtà come si sia creata questa dimensione che secondo me è quasi una novità rispetto al tipo di società che abbiamo adesso... che invece si basa su un

⁹ Molto spesso, durante interviste e scambi informali, ho avuto modo di assistere a simili suddivisioni su base etnica della popolazione interna al palazzo con relativo comportamento associato. Il più delle volte, tale suddivisione rispecchiava secondo i miei interlocutori la presenza di due progettualità abitative interne al palazzo: nonostante la pur presente eterogeneità di queste ultime, nelle parole di molti di loro (soprattutto gli italiani) è emersa una netta differenziazione tra chi “veramente” ha bisogno perché non ha alternative e chi sta semplicemente approfittando della situazione, perseguendo così il sogno di un decoro borghese a costo zero. Tale bipartizione prende spesso le forme di una suddivisione su base etnica, in virtù di un presupposto generalizzante secondo il quale le comunità migranti, in quanto tali, avrebbero già delle reti di supporto a cui affidarsi in caso di sgombero e vivrebbero in occupazione esclusivamente in un'ottica di risparmio economico, contrariamente a molti occupanti italiani che se sono stati costretti a occupare è perché non avevano più nessuno su cui poter contare. Una narrazione talmente consolidata da essere stata interiorizzata anche da molti occupanti migranti, come in questo caso, e che naturalmente soffre di una visione pregiudizievole e semplificante della complessità delle progettualità abitative presenti, ma che rappresenta comunque a mio avviso un dato interessante al fine di cogliere anche le contraddizioni e la varietà interna alla compagine degli individui in emergenza abitativa.

¹⁰ Intervista a un membro del comitato raccolta dall'autrice nel palazzo in data 21 marzo 2019.

modello molto individualista, no? Dove c'è attenzione molto alla sfera personale e poco a questi legami. Qua forse è una comunità forzata, quello è vero. Però è una comunità¹¹.

A parlare è una ragazza letteralmente cresciuta nel palazzo, dal momento che quando fu occupato non era ancora maggiorenne. Quello che mi descrisse come un sentimento di vergogna provato durante gli anni del liceo per la sua situazione abitativa, come un iniziale desiderio di ottenere il “privilegio dell’invisibilità” (Appadurai 2003: 50), con il tempo aveva ceduto il posto a una consapevolezza piuttosto diversa circa il contesto in cui vive tuttora, e che soltanto negli ultimi anni ha iniziato a chiamare “casa”. Più che sui fattori che li distinguevano, ho cercato quindi di focalizzare l’attenzione su ciò che li univa in un comune senso di appartenenza a quella occupazione e a quel movimento. Mi sono così resa conto che, ai fini della mia ricerca, non avesse molto senso parlare delle “culture” nell’occupazione, poiché il rischio era che quest’ultima passasse come il risultato una mera giustapposizione di differenze preesistenti e autonome; mi sembrava piuttosto che si dovesse parlare di una cultura dell’occupazione e di come questa venisse costruita e spazializzata a partire da regole interne, mutazioni dall’esterno, resistenze e adattamenti, assieme a come fosse intenzionalmente finalizzata alla costruzione di un orizzonte e progetto politico. Questa cultura, che si produce attraverso la convivenza, altrove è stata descritta riprendendo la nozione di *société à maison* di Claude Lévi-Strauss, dal momento che in un’occupazione le persone costruiscono legami a partire da un’esperienza di proprietà condivisa e da una storia comune: contrariamente a quell’accezione di parentela che vede le famiglie come costruite esclusivamente attraverso vincoli di sangue o matrimoniali, anche mangiare, lavorare e vivere insieme in modo sostenibile può produrre legami sociali (Starechesky, 2017). Questa “parentela”, grazie anche alla spinta propulsiva della parte socioculturale *Spin Time*, è continuamente oggetto di discussione, contestazione e “promozione” tanto durante assemblee e riunioni interne quanto in occasione di iniziative esterne. Gradualmente, nel corso dei sette anni di vita del palazzo, il movimento ha rafforzato la propria consapevolezza circa la necessità di rovesciare la narrazione “alterizzante” e criminalizzante nei confronti degli occupanti e ha cercato di utilizzare quella stessa cultura interna anche per la lotta per la casa: detto altrimenti, ha tentato di non limitarsi a mezzi di rivendicazione più convenzionali come la manifestazione, il corteo o il sit-in, ma di praticare come strumento di difesa e azione politica anche la strada dell’apertura al territorio e del rapporto con associazioni, istituzioni, Università e – soprattutto – con la Chiesa Cattolica.

Nessuno si salva da solo. *Spin Time Labs*

A seguito del decreto Lupi, la consolidata pratica dei movimenti romani di occupare nuovi spazi si è interrotta, come abbiamo visto. Un cambiamento normativo che ha contribuito a ridefinire le strategie di lotta delle principali sigle, ben consapevoli di dover trovare un nuovo ruolo nello scenario politico della città che non si limitasse a una mera difesa dell’esistente. Per questi motivi, non è raro sentir parlare di “rigenerazione urbana” all’interno delle attuali occupazioni romane, come termine onnicomprensivo finalizzato a definire tanto il riutilizzo virtuoso di spazi dismessi quanto il modello di società portato avanti dagli esempi di convivenza interni alle occupazioni abitative. *Spin Time* in

¹¹ Intervista a un’occupante italo-eritrea raccolta dall’autrice nel palazzo in data 21 giugno 2019.

particolare si autodefinisce “cantiere di rigenerazione urbana”, intendendo quest’ultima non come provvedimento *top-down* che contribuisce a fenomeni di gentrificazione ed espulsione (Bridge *et al.* 2011) quanto in un’accezione più propriamente sociale e politica. Una mutazione funzionale a praticare l’apertura nei confronti del resto del quartiere e della città e, di conseguenza, anche a legittimare socialmente e culturalmente l’esperienza portata avanti nel palazzo: il passaggio che la lotta per la casa sta provando a fare consiste infatti proprio nel far uscire la cultura dell’occupazione dai confini dell’edificio, accompagnando a tutto ciò servizi culturali e sociali aperti anche all’esterno, mostrandosi come risorsa per tutta la cittadinanza. In questo modo, da luoghi prima “chiusi” e inaccessibili si trasformano in spazi che si aprono ad accogliere attività e servizi anche per gli abitanti del quartiere e per un pubblico “ideologicamente” differente, anche al fine di screditare accuse criminalizzanti e allargare la base del consenso territoriale.

Un’apertura che naturalmente non vale per tutte le occupazioni e che, soprattutto, non è ben accolta da tutti gli occupanti, molti dei quali la ritengono un arretramento rispetto alla vecchia lotta per la casa; eppure, emicamente parlando, al momento da molti altri viene parimenti considerata uno strumento di lotta, difesa e legittimazione così come di consapevolezza del trovarsi di fronte a un momento storico che richiede un cambiamento anche nelle modalità di azione nella città. Secondo Elena Ostanel, viene infatti prodotta rigenerazione urbana laddove «sono moltiplicati i diritti di uso di uno spazio per pubblici differenti e se lo spazio (pubblico e non) diventa risorsa disponibile, capace di ancorare processi di *empowerment* e attivazione politica» (Ostanel 2017: 7). Tuttavia, affinché ciò sia possibile, «è necessario che si produca apprendimento sia nelle istituzioni sia nei diversi attori sociali che vi hanno preso parte» (*ibid.*). Cavalcando (inconsapevolmente) questa definizione, realtà come *Spin Time* stanno cercando di “aprirsi” al territorio sia come strategia difensiva che per accogliere le diverse istanze presenti e rendere lo spazio occupato una risorsa veramente a disposizione della cittadinanza.

Tra i primi “alleati” e promotori di questa apertura vi è anche la Chiesa Cattolica, nonostante le pur molte resistenze iniziali. Già nel primo anno di vita dell’occupazione, una suora laica, che distribuiva gratuitamente la colazione ai più indigenti nella vicina basilica di Santa Croce in Gerusalemme, iniziò a interessarsi agli occupanti e ai loro bisogni:

Sono arrivate una marea di persone: mamme, bambini... allora ho iniziato a chiedere: «ragazzi da dove venite?» «Santa Croce, dall’occupazione». Dico, ma dove sta st’occupazione? «Qui». Ma piangevano eh. Cioè, piangevano sofferenti. E allora ho detto al parroco «senti un po’... ma sai niente di questa occupazione?». Era il primo mese che esisteva... e allora dico «posso andare a vedere?» e mi rispondono «ah, se c’hai il coraggio...». Perché lì in chiesa avevano sentito che c’era qualcosa, però sai... «brutti sporchi e cattivi», no? Era arrivata la polizia varie volte... dico vabbè, e sono entrata la prima volta con una ragazza rumena... quella che stava al quinto piano, non mi viene mai il nome. Entro e non mi dimenticherò mai... madonna santa, quanto ho sudato. Tu sei arrivata poi, quando ormai... cioè non hai visto come stavano. Piano piano arrivavo, mettevo le cose, insomma, un anno e mezzo così, facevo arrivare le cose, quanti furgoni sono arrivati... tutto, di tutto. Poi è arrivato *Spin Time*. Però nel frattempo io avevo già pensato di aprire al pubblico, perché cioè, state in questa condizione drammatica! Io venivo di nascosto all’inizio, tanti non mi volevano¹².

A seguito di quelle prime incursioni, la suora in questione riuscì a organizzare diverse feste e iniziative con i bambini dell’occupazione, assieme a laboratori di sartoria, restauro

¹² Intervista alla suora laica raccolta dall’autrice nel palazzo in data 11 ottobre 2019.

di opere antiche e grafica per gli adulti. Vescovi, parroci e associazioni cattoliche iniziarono così a frequentare abitualmente il posto, fornendo aiuti alimentari e di ogni altro genere; assieme agli occupanti e alle attività di *Spin Time* – tra le quali figurano anche iniziative musicali e culturali della comunità LGBT – hanno dunque creato quell’humus che ha permesso il verificarsi di ciò che molti occupanti e attivisti definiscono come uno spartiacque nella loro storia. L’11 maggio 2019, dopo una settimana in cui l’intero palazzo era stato privato della corrente elettrica per via di un distacco per morosità, il cardinale ed elemosiniere del papa Konrad Krajewski si è letteralmente “calato” nel tombino dove era presente il quadro elettrico dell’edificio prendendosi la responsabilità legale del riallaccio abusivo. Il gesto è stato mediaticamente interpretato fin da subito come una forte presa di posizione da parte dello stesso papa Francesco verso l’allora ministro dell’Interno Matteo Salvini, anche se in realtà rappresentava piuttosto il frutto della collaborazione di lunga data tra l’occupazione in questione e alcune frange dell’attivismo cattolico. Ciò nonostante, da locale e circostanziato è divenuto nell’arco di pochissimi giorni un caso mediatico internazionale, entrando a tutti gli effetti nel dibattito pubblico in vista delle imminenti elezioni europee. Di conseguenza, *Spin Time* ha colto l’occasione per lanciare una serie di iniziative tra cui la campagna *Facciamo Luce!* finalizzata alla deroga da parte di tutti i sindaci italiani dell’articolo 5 del decreto Lupi. Ribaltare la narrazione criminalizzante e sfruttare la visibilità mediatica ottenuta, costruendo un modello inclusivo di abitare la città che partisse da quella stessa esperienza, è quindi divenuto l’obiettivo principale dei mesi successivi, nonché la principale strategia politica del movimento in questione.

Dall’emergenza alla precarietà stanziale

In fondo al corridoio del settimo piano, campeggia una scritta piuttosto esemplificativa: «Qui è tutto abitato». Nonostante la sua iniziale funzione di invitare al silenzio e al rispetto degli orari di riposo pomeridiano, con il tempo ha finito per rappresentare lo slogan perfetto di quello che è il modello di convivenza interno e, di conseguenza, l’orizzonte politico. Prima del gesto dell’elemosiniere, durante i giorni del buio, quell’idea di “abitare diffuso” si è ulteriormente espansa in zone del palazzo prima di allora soltanto attraversate e mai vissute appieno, come ad esempio l’androne subito dopo l’ingresso principale. In quella settimana, molti occupanti hanno utilizzato fino a tarda notte quello spazio per ricaricare il proprio cellulare nei pressi di un generatore e, con l’occasione, creare un vero e proprio salotto fatto di chiacchiere, condivisione di pensieri e preoccupazioni sulla situazione. Una novità all’interno della mia esperienza etnografica, ma che per alcuni occupanti rappresentava piuttosto un felice ritorno al passato:

In questa casa mancava il salone. Sai, il salone è uno spazio importante: è dove ti incontri con la tua famiglia, guardi la televisione, mangi insieme a loro... questi anni eravamo diventati tutti egoisti. La gente entra e va diretta a casa sua, mentre io i primi tempi entravo a casa delle persone a farmi il caffè, adesso non succede più.

Con il distacco della luce, è tornato il salone. Prima era lì all’ingresso, dove i primi giorni facevamo la fila per andare in bagno. Adesso si è spostato qui¹³.

¹³ Intervista a un occupante senegalese raccolta dall’autrice nel palazzo in data 7 maggio 2019.

Più che un riferimento a una cosmologia locale tesa a valori borghesi (pure presente), esemplificata dal desiderio di “possedere” un salone, in questo caso, a mio avviso, mi trovavo invece di fronte al riconoscimento da parte dell'interlocutore della costruzione – seppure temporanea e dettata dall'emergenza del distacco della corrente – di uno spazio comune intermedio tra quello domestico e quello più propriamente collettivo di *Spin Time* aperto anche agli esterni (un “salone”, per l'appunto), che in quei giorni si era rivelato cruciale ai fini tanto della convivialità tra gli occupanti quanto della condivisione di pensieri e preoccupazioni sull'evento in corso. Il fatto di aver utilizzato il termine “salone”, in questo senso, più che una proiezione dell'ideale borghese di domesticità e di relativa suddivisione degli spazi, rappresenta piuttosto una mutazione intesa in termini per l'appunto conviviali e politici, all'insegna di una concezione di casa su scala più ampia che non si limita soltanto allo spazio domestico assegnato al nucleo familiare, ma che prevede momenti di incontro e confronto anche tra individui non accomunati da legami di sangue o matrimoniali (Starechesky 2017). La costruzione di questo salone ha di fatto reso ancora più porosi i confini tra spazio domestico e spazio collettivo interni al palazzo, contrariamente a quanto avviene in un condominio “borghese” in cui la separazione tra i due è molto più netta e lo spazio del salone è socialmente posseduto esclusivamente dal nucleo familiare: al suo interno, durante quei giorni, gli occupanti appartenenti a diversi nuclei hanno potuto condividere impressioni e declinazioni personali di quell'esperienza, in uno spazio di raccordo tra le loro “abitazioni” e *Spin Time*, esattamente come accadeva – stando a quanto mi hanno raccontato – nei primi giorni di vita di Santa Croce, quando gli appartamenti non erano ancora stati sistemati e assegnati e si viveva tutti sullo stesso piano. Questo anche perché, in un'occupazione legata ai movimenti, uscire dalla propria stanza comporta l'imbattersi continuamente nella gestione collettiva di spazi comuni e, al tempo stesso, le persone vivono un'esperienza di casa e della sfera domestica che è in parte slegata dalla proprietà privata: gli “appartamenti” ricavati non sono mai *free zones* in cui gli individui possono fare ciò che vogliono, sul modello individualista tipico del libero mercato, e anche i comportamenti dentro quella sfera devono essere coerenti con le politiche portate avanti dal movimento (Caciagli 2019). Anche le cosiddette aree interpersonali, come i corridoi o gli androni, laddove in un condominio hanno principalmente una funzione delimitante rispetto alla proprietà, nelle occupazioni abitative rappresentano invece spesso e volentieri delle estensioni della sfera personale che inevitabilmente si intersecano con quelle altrui, obbligando le persone a entrare in relazione e socializzare, anche soltanto per definire e organizzare assieme la migliore gestione possibile di quello spazio. È il caso, ad esempio, delle lavatrici o dei bagni e delle cucine in condivisione sui piani, che in molte occupazioni abitative rappresentano una realtà e, spesso, anche un motivo di accesa conflittualità.

È soprattutto a partire da ciò, dal punto di vista socio-spaziale, che vivere in un'occupazione comporta l'apertura di quello spazio grigio che non è legato né esclusivamente agli affetti (dunque al nucleo monogamico) né al mercato quanto, piuttosto, alla politica. Le specificità di una simile situazione si intrecciano così con le problematiche generali sulla realtà abitativa urbana e sulla valorizzazione della produzione quotidiana di spazio. Piero Vereni (2013) ha introdotto a questo proposito la porta di casa come unità di analisi, attraverso la quale delinea tre tipologie di occupazione differenti sulla base di dove la porta è posizionata e del tipo di vicinato che sollecita. Laddove è sicuramente vero che le città occidentali hanno costruito il loro modello

abitativo sulla separazione tra pubblico e privato, poca attenzione è stata data al relativo livello di permeabilità della porta di casa e all'esistenza, tra questi due estremi, di un contesto socio-spaziale peculiare che Vereni definisce vicinato, ovvero «uno spazio in cui la casa non è vissuta come individualità domestica, ma come spazio di raccordo assieme ad altre case» (Vereni 2013: 314). Si tratta insomma di uno spazio fisico e sociale intermedio (“un salone”, direbbe l'occupante) tra il privato domestico e lo spazio pubblico, all'interno del quale possono certamente essere presenti forme di reciprocità così come di conflitto e tensione, ma resta «il semplice riconoscimento funzionale di un ambito sociale per nulla istituzionalizzato, ma chiaramente riconoscibile» (Vereni 2013: 315). In occupazioni abitative come Santa Croce sembra essere presente una qualche forma di vicinato o come obiettivo esplicitamente perseguito o come spazio che viene a formarsi a partire dalle relazioni che lo costituiscono. Di conseguenza, le porte di casa non preesistono né rappresentano dei muri potenzialmente insormontabili o i confini entro cui si svolge la vita degli individui, come avviene nei normali condomini, ma al contrario vengono letteralmente costruite. Si crea così un ambiente sociale in cui la porta di casa permane ma non come spartiacque impermeabile, in cui l'interno non è l'unico spazio veramente posseduto in termini di rapporti sociali e rigidamente separato dalla sfera della vita pubblica, ma che si arricchisce di nuove sfaccettature e livelli di permeabilità tanto potenzialmente innovativi quanto conflittuali.

Questo complesso processo di costruzione della porta di casa, sia fisico che sociale, incarna anche a mio avviso il tentativo da parte degli occupanti di costruirsi da soli quella stanzialità che le politiche abitative di fatto gli negano. Di fronte a un approccio storicamente consolidato, che si traduce nel destinare alla categoria sociale in questione soluzioni perennemente temporanee, la cronicizzazione dell'emergenza abitativa produce anche una cronicizzazione della loro precarietà che, pur divenendo un fatto strutturale, rimane tale in quanto il rischio dello sgombero rimane una possibilità concreta. Per questi motivi ritengo si possa parlare di “precarietà stanziale” in riferimento alla condizione abitativa esperita da chi vive nelle occupazioni legate ai movimenti romani. Tale termine va visto in una duplice accezione: la prima, di ordine più prettamente morale e culturale, è composta da quell'insieme di pratiche quotidiane e discorsi generati internamente a partire dalla volontà degli occupanti di risignificare il paradigma abitativo neoliberale e, quindi, di conquistarsi una stanzialità estranea alle logiche di mercato che trasformi la precarietà della loro situazione in una condizione il più possibile dignitosa e legittima; la seconda vede invece in quella precarietà cronicizzata anche un motivo per rivendicare politicamente verso l'esterno la legittimità della loro esperienza di convivenza e di riutilizzo di spazi abbandonati, consci del fatto che quella stessa condizione potrebbe terminare da un momento all'altro per cause esogene. Parlare di precarietà stanziale significa dunque parlare dei tentativi degli occupanti di “fare casa” all'interno di edifici abbandonati e dismessi, cercando al tempo stesso di mantenere viva la consapevolezza che quell'esperienza potrebbe improvvisamente concludersi con uno sgombero.

Facendo dunque inconsapevolmente tesoro dell'analisi di Çağlar e Glick Schiller (2018), occupazioni come *Spin Time* contestano quel luogo comune secondo cui i migranti esistono ed eventualmente agiscono solo ed esclusivamente ai margini della società, così come minacciano la coesione sociale e necessitano di un'integrazione sempre e soltanto eterodiretta. Attraverso la quotidiana costruzione di un'esperienza di convivenza – fatta, esattamente come tutte le esperienze, di luci e di ombre, di pro e di contro – emerge il

ruolo poliedrico che assumono assieme agli occupanti italiani come *city-makers* (Çağlar, Glick Schiller 2018.), così come le loro relazioni con le istituzioni municipali, i leader politici, le associazioni del territorio e gli altri movimenti che operano per la giustizia sociale nella città. Il tutto al fine di mostrare come, nonostante le inevitabili conseguenze dettate dalla convivenza “forzata”, molti di questi spazi forniscano innumerevoli spunti su come vada gestito quell'inevitabile disagio che la convivenza può comportare e ci lascino intravedere come potrebbe essere (o forse già è) la società di domani.

Bibliografia

Allen, J., Barlow, J., Leal, J., Maloutas, T., Padovani, L. 2004. *Housing and Welfare in Southern Europe*. Oxford. Blackwell Publishing.

Aguilera, T., Bouillon, F. 2013. Le squat, un droit à la ville en actes. *Mouvements*, 74 (2): 132-142.

Appadurai, A. 2003. Illusion of Permanence: Interview with Arjun Appadurai. *Perspecta*, 34: 44-52.

Boni, F., De Finis, G. 2016. *Space Metropoliz. L'era delle migrazioni esoplanetarie*. Roma. Bordeaux.

Bouillon, F. 2011. *Le squat: problème social ou lieu d'émancipation?*. Paris. ULM.

Bridge, G., Butler, T., Lees, L. (eds). 2011. *Mixed Communities: Gentrification by Stealth*. Bristol. Policy Press.

Caciagli, C. 2019. Housing Squats as ‘Educational Sites of Resistance’: The Process of Movement Social Base Formation in the Struggle for the House. *Antipode*, 51 (3): 730-749.

Çağlar, A., Glick Schiller, N. 2018. *Migrants & City Making: Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*. Durham. Duke University Press.

Davoli, C. 2017. *Le occupazioni abitative a Roma: Una pratica dei Movimenti per il diritto all'abitare*. Tesi di Dottorato, Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche. Sapienza Università di Roma.

Della Seta, P., Della Seta, R. 1988. *I suoli di Roma: uso e abuso del territorio nei cento anni della Capitale*. Roma. Editori Riuniti.

Fabietti, U. 2012. «On the meaning and role of ‘discovery’ in anthropological research», in *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*. Hazan, H., Hertzog, E. (eds). London. Ashgate: 15-30.

Fassin, D. 2009. Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (6): 1237-1266.

Fassin, D., et al. 2015. *At the heart of the State. The moral world of institutions*. London, Pluto Press.

Gusterson, H. 1997. Studying Up Revisited. *PoLAR Political and Legal Anthropology Review*, 20 (1): 114-119.

Katz, C. 1992. All the world is staged: intellectuals and the projects of ethnography. *Environment and Planning D: Society and Space*, 10: 495-510.

- Markowitz, L. 2001. Finding the Fields: Notes on the Ethnography of NGOs. *Human Organization*, 60 (1): 40-46.
- Merton, R.K., Barber, E.G. 2004. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton (NJ). Princeton University Press.
- Mudu, P. 2014. «Housing and Homelessness in Contemporary Rome», in *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*. Clough Marinaro, I., Thomassen, B. (eds). Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press: 62-77.
- Mugnani, L. 2017. Attivisti, migranti e forme di lotta per la casa La vita sociale di un “Coordinamento cittadino” nella Roma contemporanea. *Antropologia*, 4 (3): 179-194.
- Olivier de Sardan, J-P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en Anthropologie. *Enquête*, 1: 71-109.
- Ostanel, E. 2017. *Spazi fuori dal comune. Rigenerare, includere, innovare*. Milano. Franco Angeli.
- Portelli, S. 2017. Dove l’acqua dolce incontra quella salata. Idroscalo, ultimo grande quartiere autocostruito di Roma. *Antropologia*, 4 (3): 159-178.
- Starechesky, A. 2017. The Transformation of One of New York City’s Most Famous Squats. Allegra Laboratory (<https://bit.ly/3f4ILZ7> – sito internet consultato in data 22 luglio 2020).
- Tosi, A. 1991. Abitazione. *Enciclopedia delle scienze sociali* (<https://bit.ly/2LAXMrV> – sito internet consultato in data 22 luglio 2020).
- Tosi, A. 2009. Retoriche dell’abitare e costruzione sociale delle politiche. *Meridiana*. XIX (62): 37-53.
- Tozzetti, A. 1989. *La casa e non solo*. Roma. Editori Riuniti.
- Vereni, P. 2013. «La porta di casa. Lo spazio domestico e di vicinato in una occupazione abitativa romana», in *Cose*. Rotili, M., Tedeschini, M., (eds). Milano-Udine. Mimesis Edizioni: 311-326.
- Vereni, P. 2015. Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma. *ANUAC*, 4 (2): 130-156.
- Vereni, P. 2016. Le occupazioni a scopo abitativo tra criminalizzazione e pratica di welfare informale. *Menabò eticaeconomia*, 35 (<https://bit.ly/2BIZ1a5> – sito internet consultato in data 22 luglio 2020).
- Villani, L. 2012. *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*. Milano. Ledizioni.

Parte IV. Rapporti di ricerca

Candidatura dei Caffè Storici-Salotti Sabaudi di Torino nella lista del Patrimonio della cultura immateriale dell'UNESCO Anno 2019

Report di ricerca

Ivan Severi,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3753-8707>

Introduzione

Il presente rapporto ha lo scopo di documentare lo svolgimento della ricerca finanziata dall'Università di Torino e dall'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi dal titolo: "Candidatura dei Caffè Storici-Salotti Sabaudi di Torino nella lista del Patrimonio della cultura immateriale dell'UNESCO Anno 2019".

Dopo una presentazione dei soggetti coinvolti e del contesto di ricerca, mi soffermerò sullo svolgimento della stessa e sulle criticità rinvenute, lasciando alle conclusioni il compito di prefigurare possibili sviluppi¹.

I soggetti coinvolti

L'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi nasce nel 2018 con lo scopo di unire alcune realtà commerciali torinesi che si riconoscono tramite caratteristiche comuni. A lanciare l'idea sono i gestori della Gelateria Pepino di Piazza Carignano e del Caffè Elena di Piazza Vittorio Veneto. In Italia, esiste già dal 1961 l'Associazione Locali Storici d'Italia, che provvede alla pubblicazione di una guida, aggiornata annualmente, dei «più antichi e prestigiosi alberghi, ristoranti, pasticcerie-confetterie-caffè letterari protagonisti della storia d'Italia»² e più in generale, si occupa di promuovere i locali associati. Per associarsi

¹ Desidero ringraziare per la collaborazione fornita: Milena Annechiarico, Elisa Avataneo, Fabio Fichera, Luisa Renzo e Sofia Venturoli.

² <https://www.localistorici.it/> (ultima consultazione 16/11/2020).

occorre rispondere sostanzialmente a due caratteristiche: avere «almeno settant'anni di esercizio» e avere «conservato ambienti e arredi originali (o comunque che testimonino le origini del locale), cimeli, ricordi e documentazione storica sugli avvenimenti e sulle frequentazioni illustri»³. L'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi introduce parametri più restrittivi che limitano l'accesso ai soli caffè aperti da un secolo sul territorio (escludendo quindi ristoranti, alberghi, botteghe, ecc.). Questo (come emerso a seguito di una ricerca empirica) restringe la possibilità d'accesso a soli undici locali sul territorio torinese, e questa selettività dovrebbe marcare la “distinzione” (Bourdieu 2001), nonché rendere evidente una esclusività della città di Torino che prenderò in considerazione successivamente.

I locali in questione, ordinati secondo la data di apertura, sono:

- Il Caffè al Bicerin di Piazza della Consolata 5 - 1763 [257 anni di attività]
- Il Caffè Fiorio di Via Po 8/c - 1780 [240 anni di attività]
- Il Caffè San Carlo di Piazza San Carlo 156 - 1822 [198 anni di attività]
- La Farmacia del Cambio di Piazza Carignano 2 - 1833 [187 anni di attività]
- La Confetteria Stratta di Piazza San Carlo 191 - 1836 [184 anni di attività]
- La Confetteria Baratti & Milano di Piazza Castello 27 - 1858 [161 anni di attività]
- Il Caffè Platti di Corso Vittorio Emanuele II 72 - 1875 [145 anni di attività]
- Il Caffè Elena di Piazza Vittorio Veneto 5 - 1889 [131 anni di attività]
- Il Caffè Torino di Piazza San Carlo 204 - 1903 [117 anni di attività]
- Il Caffè Mulassano di Piazza Castello 15 - 1907 [113 anni di attività]
- La Gelateria Pepino di Piazza Carignano 8 - 1929 [91 anni di attività]

La Farmacia del Cambio, riaperta nel 2014 dopo anni di chiusura, e facente parte del sistema della ristorazione che comprende anche il Ristorante del Cambio e il Bar Cavour non ha ritenuto di partecipare all'Associazione che è stata quindi fondata dai restanti dieci⁴.

L'idea originaria dell'Associazione, come emerso da diverse conversazioni intrattenute con gli ideatori, non deriva però dalla volontà di distaccarsi dai Locali Storici d'Italia (a cui sono comunque iscritti sette su dieci dei fondatori, con l'esclusione del Caffè Torino, della Gelateria Pepino e del Caffè Elena, ma con la partecipazione del citato Del

³ *Ibidem*

⁴ Una ricerca condotta nel 2016 da Elisa Prati nell'ambito del Master in World Heritage and Cultural Projects for Development individua tre ulteriori papabili: il Caffè pasticceria Gertosio (1921), la Caffetteria reale Gerla (1927) e il Caval d'Brons (1948). I locali non sono stati però presi in considerazione per l'Associazione, inoltre il Caval d'Brons chiuderà i battenti nel 2016, anno in cui la ricerca è stata condotta.

Cambio, ristorante e caffè. LSI 2019)⁵, bensì dal percorso dell'austriaco Klub der Wiener Kaffeessieder⁶ (del resto, il parallelo sarà poi rilevato anche dal saggista piemontese Sergio Donna)⁷.

Il Klub nasce nel 1955 per riunire i proprietari di caffè viennesi, a partire dalla premessa pubblicata sul suo sito: «Molte delle attività tradizionali viennesi esistono da oltre 100 anni e da sempre attribuiscono grande importanza al mantenimento del fascino familiare dei tempi passati»⁸. Il sito, disponibile solamente in lingua tedesca, racconta di come il Klub sia attualmente composto da 150 caffetterie viennesi, oltre che da sponsor e partner di varia natura. I soci si suddividono in “ordinari” (i proprietari dei locali che pagano la quota annuale di 80 euro), “sostenitori” (soggetti che supportano l'attività del club con un contributo pari o superiore a 5.000 euro annui) e “straordinari” («persone il cui lavoro è legato all'industria del caffè, come giornalisti, coniugi di caffetterie, ecc.»⁹). L'attività dell'associazione è prevalentemente legata alla promozione commerciale del lavoro dei soci e il modulo di adesione¹⁰ non contiene nessuna delle limitazioni individuate dall'Associazione torinese come discriminante all'accesso. Il sito internet del Klub non riporta una lista dei soci e solo una verifica in loco ha consentito di avere qualche informazione più precisa, come vedremo successivamente. A stupire in modo particolare è però la dichiarazione, contenuta nel sito, secondo cui «La preoccupazione principale del club è la conservazione e la promozione della cultura del caffè viennese, che è stata riconosciuta *patrimonio culturale immateriale dall'UNESCO dal 2011*» (corsivo mio), in quanto assolutamente priva di fondamenta. L'Austria risulta avere solamente due iscrizioni nella *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity* dell'UNESCO:

- Lo Schemenlaufen, il carnevale di Imst, Austria;
- La falconeria, tradizione condivisa con Emirati Arabi, Belgio, Repubblica Ceca, Francia, Germania, Ungheria, Kazakistan, Repubblica di Corea, Mongolia, Marocco, Pakistan, Portogallo, Qatar, Arabia Saudita, Spagna, Siria e anche Italia;

assieme a una iscrizione nel *Register of Good Safeguarding Practices* risalente al 2016: *Regional Centres for Craftsmanship: a strategy for safeguarding the cultural heritage of traditional handicraft*¹¹.

Nessuna traccia di caffè storici, quindi.

L'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi si costituisce nel 2018 con lo scopo di ottenere l'iscrizione nella lista dell'UNESCO, seppur non vi siano “precedenti”, come il

⁵ Non è possibile trascurare il fatto che la Lavazza di Torino sia una dei principali sponsor dell'Associazione.

⁶ <https://kaffeessieder.at/> (ultima consultazione 16/11/2020).

⁷ <http://www.piemontetopnews.it/torino-e-vienna-di-contendono-il-primato-dei-caffè-storici-piu-raffinati/> (ultima consultazione 16/11/2020).

⁸ https://kaffeessieder.at/der_klub/klub_der_wiener_kaffeehausbesitzer (traduzione mia) (ultima consultazione 16/11/2020).

⁹ https://kaffeessieder.at/jart/prj3/kaffeessiederball_website_2017/main.jart?content-id=1538997006110&rel=de&reserve-mode=active (traduzione mia) (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁰ https://kaffeessieder.at/jart/prj3/kaffeessiederball_website_2017/data/uploads/KlubKaffeehausbesitzer_Antrag-ordentliches-Mitglied_20181213.pdf (ultima consultazione 16/11/2020).

¹¹ <https://ich.unesco.org/> (ultima consultazione 16/11/2020).

caso austriaco aveva invece inizialmente lasciato intendere. A presiederla viene invitato un nome la cui fama supera i confini piemontesi: Fiorenzo Alfieri. Alfieri, già fondatore del Movimento Cooperazione Educativa, si avvicina alla politica quasi per caso e diventa un personaggio di primo piano, in particolare con i due mandati come Assessore alla Cultura della Città di Torino (dal 2001 al 2011). È uno dei protagonisti del “rilancio” della città, seguito alla progressiva delocalizzazione della FIAT, che passa attraverso l’organizzazione dei Giochi olimpici invernali del 2006 (Alfieri 2012).

Svolgimento della ricerca

Per prima cosa l’Associazione prende contatti con la *Fondazione Links - Leading Innovation & Knowledge for Society* della Compagnia di San Paolo (fondata assieme al Politecnico di Torino), che già aveva prestato il suo lavoro di consulenza per la candidatura dei portici di Bologna alla lista del Patrimonio mondiale UNESCO (la lista dei beni monumentali)¹². La Fondazione Links consegna all’Associazione un report dal titolo *I Caffè storici ed i Salotti Sabaudi di Torino. Nota sulla possibilità di candidatura alla Lista Del Patrimonio Intangibile dell’UNESCO* nel febbraio 2019, poco prima dell’inizio della ricerca da me condotta. Delle otto pagine di cui è composta la relazione, una è dedicata a definire in modo generico cosa si intenda per patrimonio immateriale, mentre due spiegano che cosa sia la lista UNESCO e quali siano gli step per presentare candidatura (in parte copiati direttamente dal sito UNESCO Italia¹³). Lo studio vero e proprio consiste in una disamina delle pratiche già iscritte alla lista che in qualche modo coinvolgano il caffè o la *coffee house* (tra le quali si cita anche il caso austriaco riportato). La relazione rileva come siano in corso tre procedure di iscrizione che potrebbero costituire un impedimento alla candidatura dei Salotti Sabaudi:

- la prima riguarda i Paris Bistrots and Cafè Terrace¹⁴, la pratica è stata presentata nel 2019 ed è l’unica realmente in essere;
- la seconda riguarda i Caffè Storici Letterari di Trieste¹⁵, di per sé la candidatura risulterebbe essere un ostacolo maggiore in quanto proveniente dal territorio nazionale, ma si tratterebbe di un percorso ancora embrionale promosso dalla Lega per la Difesa dei Caffè Storici Letterari, aperta ad adesioni da tutta Italia;
- la terza è costituita da i Caffè Napoletani, in questo caso l’informazione è particolarmente imprecisa, in quanto è stata effettivamente avviata una raccolta firme presso il Bar Gambrinus¹⁶, ma riguarda il caffè espresso napoletano e non il caffè inteso

¹² <https://www.fondazioneinnovazioneurbana.it/42-urbancenter/1192-i-portici-di-bologna-candidatura-unesco> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹³ <http://www.unesco.it/it/ItaliaNellUnesco/Detail/189> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁴ <https://www.france24.com/en/20180608-france-lobby-seeks-unesco-heritage-status-paris-cafes-bistros> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁵ <http://www.triesteprima.it/cronaca/caffè-storici-trieste-patrimonio-unesco-23-ottobre-2018.html> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁶ <https://www.comunicaffe.it/al-via-raccolta-di-firme-per-la-tutela-unesco-del-caffè-napoletano/?fbclid=IwAR2j0pPjj1GjjqPINBjqoYIiXWZ0liroHVia0C2PswjJA7ATmi37avudgg> (ultima consultazione 16/11/2020).

come luogo, come è invece sostenuto dalla relazione di Links. Il percorso sarebbe comunque ancora acerbo.

La relazione, oltre a essere generica e imprecisa, riporta due errori grossolani. Il primo è un errore di omissione: non viene infatti citato un percorso che riguarda l'intero paese e che all'epoca era in stato ben più avanzato: la candidatura dell'Espresso italiano effettivamente presentata pochi mesi dopo e in attesa di responso¹⁷ (tanto che il supporto fornito da alcuni consiglieri regionali al percorso napoletano ha sollevato qualche perplessità¹⁸). Il secondo errore riguarda la costante confusione che si fa nel testo in merito al caffè inteso come luogo e come prodotto, un fraintendimento molto interessante, in quanto affonda in un'ambiguità di fondo che caratterizza il concetto stesso di patrimonio culturale, sia materiale che immateriale.

Dal lavoro di Links emergono tre domande, che sono poi quelle presentate all'Università di Torino e che stanno alla base della borsa di ricerca dal titolo *Candidatura dei caffè Storici - Salotti Sabaudi di Torino nella lista del Patrimonio della cultura immateriale dell'UNESCO Anno 2019*:

- Le qualità che definiscono un Caffè Storico di Torino (anno di fondazione, atmosfera ricca di storia, frequentazioni illustri, arredi e offerta culinaria) differiscono, e se differiscono in quale misura, dagli altri caffè storici citati?
- Esistono altri elementi, sia materiali che immateriali, in grado di dimostrare il legame che i Caffè Storici hanno con la città di Torino? (Ad esempio la produzione letteraria o le tecniche di preparazione del caffè, si veda il brevetto per la prima macchina per "espresso" del 1884).
- Che ruolo ha Torino, e dunque i suoi abitanti che sono i frequentatori del patrimonio in questione, nel processo di candidatura? In che maniera si potrebbe legare l'una agli altri e vice versa? (Links 2019: 9).

A questo si unisce una considerazione più generale che riguarda l'opportunità di portare avanti una candidatura locale alla luce di quanto si sta muovendo sul territorio nazionale e dell'esistenza di realtà che già si poggiano su uno *storytelling* focalizzato sui punti di contatto e le similarità piuttosto che sulle specificità locali (come la già citata Associazione dei Locali Storici d'Italia). Bisogna inoltre tenere in considerazione un ulteriore progetto che va oltre e ambisce a unificare i caffè storici di tutta Europa: *l'European Historic Cafés Association*, promossa nel 2014 dal *Caffè Kipos* (fondato nel 1870 a Creta) ha infatti come obiettivo quello di costruire la *European Route of Historic Cafés*¹⁹.

Links sottolinea come «MiBACT e la Commissione Italiana Unesco sconsigliano di portare avanti percorsi di candidatura paralleli e sostanzialmente equiparabili» (Links

¹⁷ <https://www.dissapore.com/notizie/caffe-espresso-italiano-la-candidatura-allunesco-e-ufficiale/> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁸ <http://www.napolitoday.it/cultura/caffe-napoletano-unesco.html> (ultima consultazione 16/11/2020).

¹⁹ <https://www.ehica.eu/home-2/> (ultima consultazione 16/11/2020).

2019: 10), e propone in alternativa di costituire una cordata a livello nazionale in cui l'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi potrebbe essere a capofila, al fine di una candidatura condivisa che coinvolga tutti ci caffè storici sul territorio italiano.

Al parere di Links era seguito un contatto con gli uffici del MiBACT che avevano confermato la predilezione a portare avanti progetti più ampi e a respiro nazionale, piuttosto che la valorizzazione di specificità territoriali, a indicare un'inversione di tendenza rispetto alle iscrizioni ottenute negli anni passati: l'Opera dei pupi siciliani (2008), il Canto a tenore sardo (2008), il Saper fare liutario di Cremona (2012), la vite ad Alberobello di Pantelleria (2014), l'Arte del "pizzaiuolo" napoletano (2017) e la recente Perdonanza Celestiniana de L'Aquila (2019).

Nonostante i pareri raccolti, gli associati decidono di vagliare l'ipotesi della candidatura torinese, ed è proprio la verifica di questa ipotesi che costituisce lo scheletro della ricerca che l'Associazione decide di co-finanziare con l'Università di Torino.

Il periodo di fieldwork inizia nella primavera 2019 con una prima ricognizione dei proprietari o gestori dei locali interessati, farò loro riferimento senza usare i nomi e cognomi ma identificandoli attraverso il locale. Ho proceduto a intervistare ognuno di essi all'interno degli stessi caffè, cercando di portarli a fare "mente locale" sul significato dei luoghi in quanto contenitori di questa caratteristica ineffabile oggetto di indagine (La Cecla 1993), con risultati alterni. Secondo Harrison e Rose «Il termine "aura" può essere buono per pensare alla complessa relazione tra luoghi e oggetti del patrimonio e l'idea che di essi abbiamo, oltre che per pensare alla relazione tra patrimonio tangibile e intangibile e memoria in generale» (Harrison, Rose 2010: 271, traduzione mia). Quanto emerso da questo primo giro di incontri ha influenzato in maniera importante le strategie adottate durante il restante svolgimento della ricerca.

Le posizioni degli attori coinvolti rispetto ai propri locali possono essere collocate su una linea che va dall'attaccamento quasi viscerale al mero calcolo economico. Allo stesso modo, la volontà di partecipare al processo di presentazione della candidatura si è dimostrata molto più frammentata di quanto potesse sembrare inizialmente, consolidata in sentimenti di entusiasmo come di aperto scetticismo ma, più frequentemente, in una sorta di blanda inerzia. La stessa attività dell'Associazione procede con un ritmo decisamente claudicante, a dimostrarlo il fatto che mentre scrivo queste righe non ci sia stata ancora una presentazione ufficiale. Si contano solamente due uscite pubbliche, la prima durante l'iniziativa cittadina Dolci Portici, «la più grande pasticceria *en plein air* di Torino», dal 22 al 24 marzo 2019, dove l'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi di Torino compare tra i collaboratori all'organizzazione²⁰ e durante la quale alcuni dei locali hanno organizzato stand di vendita e degustazione.

²⁰ <http://www.tinformanews.com/dolci-portici/> (ultima consultazione 16/11/2020).

LEGGENDO
A CURA DI DAVIDE GIGLIO / SCUOLA DI FOTOGRAFIA DI TORINO
NELL'AMBITO DEL SALONE OFF E IN OCCASIONE DEL
32° SALONE INTERNAZIONALE DEL LIBRO DI TORINO

CAFFÈ SAN CARLO
CAFFÈ TORINO
CONFETTERIA STRATTA
BARATTI & MILAND
CAFFÈ MULASSANO
GELATERIA PEPINO
CAFFÈ FIORIO
CAFFÈ ELENA
CAFFÈ PLATTI
CAFFÈ AL BICERIN

WWW.CENTROVISUAL.IT

IL GIOCO DEL MONDO SALONE OFF

9-19 MAGGIO 2019

Figura 1 - Materiale promozionale per la mostra “Leggendo”

La seconda iniziativa si è svolta nell’ambito del Salone Off (32° Salone internazionale del libro di Torino), quando le vetrine dei dieci locali hanno ospitato le fotografie della mostra Leggendo, organizzata dalla Scuola di Fotografia di Torino & Visual. La mostra raccoglieva gli scatti vincitori del concorso *Shoot a Reader* e se nel programma si annuncia che verrà esposta «sulle vetrine di dieci Caffè Storici torinesi dell’Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi di Torino»²¹, non si può dire che l’Associazione esca particolarmente valorizzata nei materiali promozionali realizzati: nella figura 1 è possibile notare come i caffè compaiano elencati senza alcun riferimento a una identità collettiva.

Se l’identità collettiva è debole, diversi tra i proprietari e gestori intervistati rivendicano, singolarmente, il loro legame con la tradizione, come già rilevato da Luca Rimoldi a proposito delle botteghe storiche milanesi:

[I] discorsi mostrano la volontà politica di dare alle botteghe storiche un valore basato sulla coesistenza dell’aspetto commerciale unito alla rappresentazione di un passato perduto, una risposta imprenditoriale alla nostalgia causata dal senso di perdita identitaria. Nei ristoranti, nelle trattorie e nelle locande, l’economia della memoria si poggia sul desiderio di scoprire un’identità locale attraverso il consumo di cibo in un luogo specifico. I ristoratori negoziano il valore delle rispettive botteghe storiche nel loro lavoro quotidiano: i loro discorsi sono focalizzati sugli aspetti materiali dell’attività, che sono parte integrante del loro stesso lavoro. Quello che fanno in modi diversi è cercare di preparare e servire discorsi sulla memoria (Rimoldi 2016, traduzione mia).

È possibile estendere queste considerazioni anche ai caffè storici, sebbene questo non ci aiuti a compiere il passaggio necessario a rispondere alla domanda del committente: cosa accomuna i dieci locali presi in considerazione? E, allo stesso tempo, cosa li distingue da tutti gli altri (a Torino e in Italia)?

Alla prima tornata di interviste con proprietari e gestori è seguita una fase di ricerca che è consistita sostanzialmente nel frequentare i locali in questione, sia come cliente che presentandomi come ricercatore. La mia presenza anonima, piuttosto che come

²¹ http://www.centrovisual.it/salone_libro_2019/ (ultima consultazione 16/11/2020).

ricercatore dichiarato, non era tanto rivolta al personale dei caffè, non mi aspettavo che il loro comportamento si differenziasse sulla base o meno della mia presenza e, a dire il vero, nella gran parte dei casi il personale era assolutamente disinteressato non solo a me ma all'intero percorso. A differenza dei contesti studiati da Rimoldi, infatti, i locali in questione non sono piccole realtà a conduzione familiare, ma aziende vere e proprie con una loro gerarchia interna. Per loro natura, inoltre, i caffè hanno un ampio orario di apertura (anche se molto diverso gli uni dagli altri), il che comporta non solo un lavoro su turni ma il ricorso a stagionali e lavoratori temporanei nei periodi dell'anno con il maggior afflusso. Alcuni dei proprietari con cui ho parlato non sono anche i gestori, o comunque non si occupano veramente delle piccole vicende della vita quotidiana del locale, in alcuni casi non sono stato presentato al personale, che era completamente all'oscuro di chi fossi e di cosa stessi facendo. Ero interessato principalmente a comprendere i ritmi di vita, l'agenda quotidiana e il tipo di frequentazione che caratterizzava ogni locale. Questo mi ha permesso di formulare una serie di ipotesi: innanzitutto è stato necessario isolare l'elemento della presenza turistica. I turisti frequentano in modo maggiore alcuni locali piuttosto che altri sulla base di caratteristiche quali la collocazione, la presenza o meno dello stesso su guide turistiche internazionali o su siti e blog turistici e legati al "food", e la sua attività sui social. Dipende quindi in parte da una scelta commerciale. Ci sono inoltre guide turistiche locali che inseriscono i caffè storici nei loro circuiti: durante l'iniziativa Dolci Portici era stato organizzato un tour apposito che toccasse i dieci caffè associati. Se la "sensibilità" di alcuni proprietari è più sviluppata e li porta a una visione "olistica" del concetto di tradizione, o se non altro una sua articolazione:

Noi siamo molto coscienti del valore, ci sentiamo una sorta di custodi di questa cosa: un patrimonio di luogo con oggetti vecchi, chiamiamolo così, con una sua identità antica, prodotti che sono anche loro antichi [...], abbiamo veramente la coscienza di essere dei custodi per mandare questa cosa avanti. Io ho due nipoti, una di un anno e un'altra di dieci anni, spero vivamente che, magari una delle due, voglia venire a gestire. Abbiamo anche la coscienza di essere quelli che cercano di portare avanti... non dico nei millenni successivi [...], speriamo tra mille anni²².

per altri si tratta di una sorta di "dato di fatto", qualcosa che hanno acquistato assieme alle mura del locale: «vedi la gente che si ferma? Questo è un museo, bisognerebbe far pagare il biglietto a chi si affaccia [...] io penso, dopo vent'anni che sono qua, che faccio più gente io col toro²³ che il Museo Egizio»²⁴.

Consultando i siti internet dei locali coinvolti, si può notare come l'accumulo degli aneddoti storici o legati alle frequentazioni importanti siano stati, con maggiore o minore professionalità, valorizzati da tutti, anche attraverso ricerche appositamente finanziate (Dellapiana, Massabò Ricci 2015). Il particolare ruolo avuto dai locali piemontesi nelle vicende risorgimentali è stato indagato anche in studi più o meno puntuali (Bazzetta de Vemenia 2010; Condulmer 1970; Scaffidi Abbate 2014), così come è entrato a far parte di memorialistica e cronache locali (Rossotti 2008) e pubblicazioni con scopi promozionali, turistici o comunque esplicitamente votati alla valorizzazione del territorio (Pensato 2008; Ronchetta 2008). La cultura pop continua a omaggiare la particolare

²² Intervista con il proprietario del Caffè al Bicerin raccolta dall'autore a Torino in data 24 aprile 2019.

²³ Si riferisce all'effigie del toro rampante in bronzo collocata da Carlo Borromeo nel 1930 proprio davanti al Caffè Torino, la leggenda narra che calpestare gli attributi del toro sia un gesto benaugurale.

²⁴ Intervista con il proprietario del Caffè Torino raccolta dall'autore a Torino in data 4 giugno 2019.

“atmosfera” (o “aura”) che si respira in questi luoghi, scegliendoli come set (si veda, a titolo di esempio, il Caffè Mulassano nel videoclip della canzone *Aspetto che torni* di Francesco Renga, 2019²⁵), oppure omaggiandoli in ricostruzioni letterarie (come nel caso del Caffè al Bicerin narrato da Umberto Eco ne *Il cimitero di Praga*, 2010). La loro capacità di attraversare i secoli facilita la strizzatina d’occhio o la facile citazione, tanto che gli episodi riguardanti Gramsci al Caffè San Carlo o Pavese al Caffè Elena hanno finito per diventare specchietti per le allodole che, concentrando su di sé l’attenzione, nascondono quanto vi ruota attorno. Per quanto centrale, soprattutto in una città come Torino, il leitmotiv risorgimentale non può fungere da elemento aggregatore nonostante, tra le voci raccolte, sia costante il riferimento ai “locali in cui si è fatta l’Italia”. Se è indubbio il ruolo giocatovi dal Caffè Fiorio (immancabile è il richiamo anche nei materiali pubblicitari, Di Vincenzo 2011), lo stesso non si può dire di locali come al Bicerin, troppo decentrati e popolari, senza contare che almeno la metà di essi hanno aperto i battenti a Risorgimento ormai concluso. In modo diverso i locali hanno saputo legare il loro nome a protagonisti della vita cittadina e non solo (si veda l’assegnazione del titolo di “Fornitore della Real Casa” a Baratti & Milano, Pepino e Stratta o la vicinanza tra Platti e aziende storiche della città come FIAT ed Einaudi), oppure a creazioni che hanno avuto grande diffusione (si veda il Vermouth Carpano nei locali del Caffè Elena, il tramezzino²⁶ servito per la prima volta al Mulassano, il gelato su stecco, ribattezzato “Pinguino”, inventato da Domenico Pepino o la rinomata bevanda che dà il nome al Bicerin). Difficile andare oltre nello spiegare il perché della “sopravvivenza” di ben dieci caffè storici per oltre un secolo, e non è comunque questa la sede adatta a tentarlo²⁷. Storia, tradizione e leggenda vengono quindi mescolate in un amalgama dal sapore agrodolce da servire con maestria al frequentatore del 2020, eppure è nelle sfumature di questi aromi che risiede l’offerta specifica di ogni singolo Salotto, e quella complessiva che dovrebbe distinguere i componenti dell’Associazione dai concorrenti cittadini e nazionali.

Proprio questa *maestria* è stata messa in discussione, in particolare dalla seconda fase della ricerca, che ha avuto inizio nel mese di luglio 2019, quando tutti i locali sono diventati i set fotografici delle immagini destinate a corredare il sito web dell’Associazione²⁸. Il processo per la messa online del sito è stato lungo e travagliato, ha assunto il ruolo di responsabile marketing e comunicazione per l’Associazione Elisa Avataneo di La cultura dell’evento²⁹. Ho seguito Elisa e Sara D’Incalci, la fotografa incaricata, per tutta l’estate, tra resistenze, incomprensioni con proprietari e gestori, situazioni ai limiti dell’assurdo con il personale, disinformato o disinteressato, di alcuni locali.

L’attivazione del sito internet, e la conferenza stampa in cui avrebbe dovuto essere presentato, erano previsti inizialmente per il mese di settembre, poi per dicembre (usando le festività natalizie come traino), successivamente per la primavera 2020. Il sito è stato inaugurato verso la fine del 2019, mentre la conferenza stampa non è stata ancora convocata al momento della redazione di questo rapporto (aprile 2020).

²⁵ https://youtu.be/zLskXkQ_IB4?t=118 (ultima consultazione 16/11/2020).

²⁶ Sarà Gabriele D’Annunzio a proporre il termine tramezzino come traduzione dell’inglese sandwich.

²⁷ Si rimanda a una futura pubblicazione l’approfondimento di questo aspetto.

²⁸ <https://www.caffesalottisabaudi.com/> (ultima consultazione 16/11/2020).

²⁹ <https://www.eliaavataneo.com/> (ultima consultazione 16/11/2020).

Ad accompagnare il *fotoshooting*, la progressiva presa di contatto con i vari gestori finalizzata alla scelta del logo dell'Associazione e alla definizione della modalità comunicativa.

Se era già emerso come, al di là di un comune target turistico generalizzato, i pubblici a cui si rivolgevano i dieci soggetti fossero molto diversi (in particolar modo per età, estrazione sociale e capacità di spesa), sembrava opinione diffusa che ci fosse un alto livello di qualità, che si palesava in particolar modo attraverso il cibo e il servizio, due delle componenti principali "dell'atmosfera", il termine attorno a cui tutto ruota e che costituisce un elemento centrale di "distinzione" dei Salotti Sabaudi. Pareva anzi che l'unione tra i locali, gli arredi, l'attenzione per prodotti e preparazione e la fedeltà a un certo stile codificato, potessero costituire il patrimonio su cui imbastire il processo di riconoscimento (Grimaldi *et al.* 2019). Purtroppo, la realtà dei fatti si è rivelata ben lontana dalle aspettative, questo si è espresso non solo attraverso una fortissima disparità nella qualità di prodotti e servizi offerti ma, in alcuni casi, anche nella scarsa attenzione alla tutela degli aspetti più concreti e meno opinabili, ovvero arredi e locali.

Ho immediatamente costruito un ponte con Elisa, cementato dal comune interesse di muovere ad azione i Caffè: se per lei era necessario raccogliere elementi che sostanziassero nei confronti del pubblico la nascita dell'Associazione e mostrassero "l'anima" dei soci, anche per me era fondamentale che si avviasse finalmente una fase di costituzione effettiva di un soggetto unitario dotato di una propria agenda culturale.

D'altra parte, risultava molto difficile relazionarsi con gli avventori dei locali in merito al senso da attribuire ai Salotti Sabaudi, se i gestori di questi ultimi non provvedevano per lo meno a comunicare un comune intento. Per entrambi era necessario riarticolare e rinnovare la tradizione che cercava nel mito fondativo nazionale la sua legittimazione e trovare motivazioni attuali per il percorso verso la candidatura UNESCO. Per questo eravamo concordi nel sollecitare la pianificazione di un calendario di eventi da organizzare tutti assieme come soggetto collettivo. Fino ad allora solamente alcuni dei Caffè si erano mossi in maniera indipendente, programmando cicli di eventi (come nel caso de "I Giovedì della Storia" di Platti³⁰) o eventi singoli (si veda il caso de "La Noche del Capitàn" della Gelateria Pepino³¹, dedicata al *pisco* peruviano, e della festa per i 130 anni del Caffè Elena, organizzati addirittura lo stesso giorno³²).

Per muovere la situazione abbiamo cercato di fare leva sull'autorità del Presidente Alfieri ma senza ottenere risultato alcuno. L'attesa senza fine di un annuncio pubblico ha condotto a comunicazioni disordinate e complicate dall'approssimazione del mezzo giornalistico (si veda l'intervista per il *Corriere Torino* in cui il proprietario del Caffè Elena viene dipinto come presidente dell'Associazione³³, o l'articolo del 13 gennaio che annuncia anche lo studio in essere³⁴).

³⁰ <https://www.facebook.com/events/caff%C3%A8-platti-1875/i-giovedi-della-storia/406632866714266/> (ultima consultazione 16/11/2020).

³¹ <https://newsphotoevents.it/la-noche-del-capitan-alla-gelateria-pepino-di-piazza-carignano-a-torino/> (ultima consultazione 16/11/2020).

³² <https://mole24.it/2019/09/18/il-caffe-elena-di-torino-compie-130-anni-grande-festa-per-loccasione/> (ultima consultazione 16/11/2020).

³³ «I caffè storici si riuniscono in associazione per tutelarsi», *Corriere Torino* del 4 ottobre 2019.

La mia ricerca etnografica, presentandomi come normale cliente, si è prolungata durante l'autunno e l'inverno, quando ho sfruttato la disponibilità di Milena Annechiarico e Sofia Venturoli per verificare i dubbi, emersi assistendo ad allestimenti e servizi, "testando" le offerte dei locali coinvolti. A questo si è unita una trasferta a Vienna, dedicata a un rapido confronto con la già evocata realtà locale.

Il contesto austriaco ha evidenziato due elementi degni di nota: in primo luogo la forte standardizzazione dell'offerta, molto distante dalla varietà caratterizzante la dimensione torinese; in secondo luogo, l'assenza di connessione diretta tra l'appartenenza al Klub, a cui si è fatto riferimento in apertura, e la connotazione di storicità. In altre parole, molti dei più famosi e frequentati caffè viennesi (a testimoniare il tempo speso nelle lunghe code all'entrata) non sono iscritti al Klub e non possono quindi vantare il "marchio UNESCO" (nonostante l'evidente facilità nell'ottenerlo). Due esempi molto significativi in tal senso sono il Cafè Central³⁵ e il Cafè Sacher³⁶, entrambi privi di "marchio". La sensazione è che locali meno conosciuti, e che non possono sfruttare l'attrazione garantita dalla fama, in un contesto con un livello di concorrenza così elevata, abbiano fatto ricorso al "marchio di qualità" come mero meccanismo di marketing.

Inoltre, come è possibile vedere nelle immagini 2 e 3, provenienti rispettivamente dall'insegna del Cafè Frauenhuber (1824, il più antico di Vienna, sebbene più recente di almeno 3 caffè torinesi) e dal menu del Cafè Landtmann (1873), a differenza di quanto riportato sul sito (solo in lingua tedesca), si indica, anche se non troppo chiaramente, come i caffè iscritti al Klub siano riconosciuti non dall'UNESCO, ma bensì dalla Österreichische UNESCO-Kommission (la Commissione austriaca per l'UNESCO). Questo rafforza l'ipotesi di un'abile operazione di marketing orchestrata con la complicità istituzionale.

³⁴ «"Tutela Unesco per i caffè storici"», *Corriere Torino* del 13 gennaio 2020. L'intento dei caffè torinesi è stato comunicato anche sulla stampa internazionale, seppur di settore: <https://www.victoriacagol.com/post/coming-soon-turin-s-cafes-tradition> (ultima consultazione 16/11/2020).

³⁵ <https://www.cafecentral.wien/en/> (ultima consultazione 16/11/2020).

³⁶ <https://www.sacher.com/en/restaurants/cafe-sacher-wien/> (ultima consultazione 16/11/2020).



Figura 2 - Particolare dell'insegna del Cafè Frauenhuber



Figura 3 - Particolare del menu del Cafè Landmann

Da sottolineare che il logo riportato nelle due immagini è quello generico dell'UNESCO, privo del secondo logo che denota l'Intangible Cultural Heritage:



Figura 4 - Il logo UNESCO Intangible Cultural Heritage

Nel corso dei primi mesi del 2020 mi sono confrontato più volte con i due gestori che hanno costituito la mia principale interfaccia con l'Associazione (Gelateria Pepino e Caffè Elena), i quali mi hanno informato che si sta considerando l'ipotesi di includere locali al di fuori del contesto torinese, estendendo così a livello regionale il vaglio di caffè con le caratteristiche adatte a costituire una "punteggiatura" costituita di *dilieux de mémoire* dell'intero Piemonte (Crinson 2005). Siamo concordi nel rilevare che al momento non sussista materiale sufficiente, né una chiara decisione in merito al percorso da seguire³⁷, tale da consentire la stesura dei documenti necessari ad avviare il processo di candidatura, attività rimandata, quindi, a data da destinarsi. Per i mesi a venire sono previsti momenti di restituzione assembleari che coinvolgeranno anche i restanti soci e dai quali emergerà la volontà o meno di continuare il percorso. Tali iniziative (che non mancheranno di riservare colpi di scena) sono da considerarsi come uno step successivo della ricerca, che travalicano quindi il mandato della borsa bandita dall'Università di Torino, mi riservo per tanto di affrontarle in una futura pubblicazione.

Conclusioni

Scopo di questo rapporto non è quello di affrontare la questione della patrimonializzazione e del problematico legame tra marketing e patrimonio, in particolare in un ambito così scivoloso come quello che riguarda attività commerciali, né approfondire la dimensione etnografica della ricerca, bensì documentare il lavoro svolto e le criticità emerse; si rimanda perciò ad altra sede una trattazione approfondita di queste tematiche. Allo stesso modo, non è questo il contesto in cui affrontare una questione che ritengo fondamentale, e che emerge tra le righe delle pagine precedenti, inerente alla configurazione del rapporto tra il committente esterno (l'Associazione Caffè Storici-Salotti Sabaudi), l'ente stanziatore della borsa di ricerca (l'Università di Torino) e il

³⁷ Nel momento in cui scrivo è in atto il *lockdown* prescritto dalle ordinanze anti-contagio per il Covid-19, a questo si deve una certa vaghezza in questi passaggi conclusivi.

sottoscritto. Scopo della borsa sarebbe stato quello di scrivere una “relazione etnografica” che, come ho mostrato, non è stata realizzata, si può dire quindi che lo scopo non sia stato raggiunto. È mia opinione che ci sia stato un travisamento alla base della richiesta, e che, là dove è stato richiesto lo svolgimento di una mansione di tipo tecnico, occorresse in realtà un affiancamento consulenziale. Questa possibilità è stata preclusa fin dall’inizio in quanto il modo in cui i rapporti si sono configurati in nuce non potevano consentirlo, mi riservo perciò di destinare ad altra sede anche la trattazione esaustiva di questo aspetto³⁸. Come anticipato, non ritengo inoltre conclusa la mia relazione con l’Associazione, mi sono quindi offerto di continuare a seguire le vicende che la vedono coinvolta, in modo da offrire un possibile contributo qualora sia necessario e possibile, anche nei termini della relazione che era stata richiesta.

Bibliografia

- Alfieri, F., Della Casa, S. 2012. *La città che non c’era*. Torino. Dino Audino.
- Bourdieu, P. 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. il Mulino.
- Bazzetta de Vemenia, N. 2010 [1939]. *I caffè storici d’Italia. Da Torino a Napoli*. Novara. Interlinea.
- Condulmer, P. 1970. *I caffè torinesi e il Risorgimento italiano*. Torino. Codella.
- Crinson, M. (ed). 2005. *Urban Memory. History and Amnesia in the Modern City*. London & New York. Routledge.
- Dellapiana, E., Massabò Ricci, I. (a cura di). 2015. *Baratti & Milano in Torino*. Savigliano (Cu). L’artistica editrice.
- Di Vincenzo, R. 2011. *The Fiorio Cafè & Ice Cream Parlor. An Hoasis of Happiness in Turin*. Pavia. autoprodotta.
- Eco, U. 2010. *Il cimitero di Praga*. Milano. Bompiani.
- Grimaldi, P., Fassino, G., Porporato, G. 2019. *Culture, Heritage, Identity and Food. A Methodological Approach*. Milano. Franco Angeli.
- Harrison, R., Rose, D. 2010. «Intangible Heritage», in *Understanding Heritage and Memory*. Benton, T. (ed). Manchester. Manchester University Press in association with The Open University: 238-276.
- La Cecla, F. 1993. *Mente locale. Per un’antropologia dell’abitare*. Milano. Elèuthera.
- Links. 2019. *I Caffè storici ed i Salotti Sabaudi di Torino. Nota sulla possibilità di candidatura alla Lista Del Patrimonio Intangibile dell’UNESCO*. Report.
- LSI-Locali Storici d’Italia. 2019 *Guida 2019* (reperibile facendo richiesta sul sito internet <https://www.localistorici.it/>, ultima consultazione 06/04/2020).
- Pensato, A. M. (a cura di). 2008. *Caffè storici in Piemonte. Alberghi, caffè, confetterie e ristoranti*, Torino. Celid.
- Prati, E. 2016. *Historical Cafès ad New Cultural Centres of Turin*. Torino. ITCILO - Master in World Heritage and Cultural Projects for Development.

³⁸ Ho in programma di affrontare i due ordini di problemi in pubblicazioni ad essi dedicate.

Rimoldi, L. 2016. The Multiple Values of 'Botteghe Storiche' Food. Urban Spaces and Memory in Contemporary Milan (Italy). *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 5 (1): 11-22.

Ronchetta, C. (a cura di). 2008. *Le botteghe in Piemonte. Esterni e interni tra 1750 e 1930*. Torino. Centro studi piemontesi.

Rossotti, R. 2008. *Storia e storie di Torino*. Roma. Newton Compton.

Scaffidi Abbate, M. 2014. *I gloriosi Caffè storici d'Italia. Fra storia, politica, arte, letteratura, costume, patriottismo e libertà*. Priamo. Meligrana.

Chiese cristiane cinesi e Covid-19 tra confinamenti, percezione del rischio e discriminazioni in Italia durante il lockdown

Miriam Castaldo,

Istituto Nazionale per la promozione della salute delle popolazioni
Migranti e per il contrasto delle malattie della Povertà (INMP)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3267-0765>

Abstract. Throughout the month of June 2020, a short online ethnographic study was carried out within the Medical Anthropology Service, National Institute for Health, Migration and Poverty (NIHMP). Through a structured interview, an attempt was made to explore the social, economic and health effects of Covid-19 on the lives of a group of 36 Chinese people, who are seeking international protection in Italy because they are Evangelical Christians members of proscribed domestic churches in China. From the interviews, strategies of the "home" Christian faith profession emerged and appeared heterogeneously protective towards the pandemic.

Keywords. Covid-19; lockdown; Chinese citizens; application for international protection; Christian evangelical domestic churches

Introduzione

Nel mese di febbraio 2020 sono stati identificati in Corea del Sud due focolai di coronavirus Covid-19 tra i membri di due chiese cristiane protestanti: la *Shincheonji Church of Jesus, the Temple of the Tabernacle of the Testimony*, di Daegu, e la *Manmin Central Church* di Seul (Fautré 2020). L'alto numero di fedeli, la prossimità tra gli stessi, le attività di proselitismo e la partecipazione a funzioni religiose, oltre alla segretezza che contraddistingueva la loro partecipazione a tali chiese e culti, sono stati alcuni dei motivi individuati come causa di ampia diffusione del virus in Corea del Sud (Introvigne *et al.* 2020). Qualcosa di simile è accaduto anche in Cina, dove proprio a Wuhan, epicentro mondiale della pandemia, la chiesa di *Shincheonji* ha una sede (Lau 2020; NYT 2020).

Quando giungevano queste notizie in Italia (Pizzati 2020; Adnkronos 2020; Corriere della Sera 2020) la pandemia stava per colpire duramente il territorio nazionale, le

cui istituzioni governative hanno adottato ardue misure di confinamento estese a tutto il Paese nel periodo compreso tra il 9 marzo e l'8 maggio. Durante questa fase, il *lockdown*, è stato sospeso il tempo sociale in tutte le sue manifestazioni, incluse quelle religiose (D.P.C.M. 25/03/2020), sebbene con delle eccezioni (Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis 2020). È in questa "socialità modificata" (Dei 2020) che ho tentato di approfondire attraverso un breve studio etnografico una serie di aspetti che hanno riguardato dei cittadini cinesi cristiani evangelici, membri di chiese domestiche (*jiating jiaohui* 家庭教会) (Cheek 2008) in Cina e richiedenti protezione internazionale in Italia per riferite persecuzioni religiose. Si tratta di persone emigrate sole, senza familiari, che portano dimensioni migratorie riguardanti la loro professione di fede, per lo più proscritta in Cina (Castaldo *et al.* 2019).

Queste chiese domestiche sono istituzioni religiose di matrice millenarista e di orientamento evangelico (Dunch 2001), il cui culto è esercitato in piccoli gruppi e in segretezza nelle abitazioni private dei fedeli (Castaldo, Tosi 2020). Non sono autorizzate dallo Stato-Partito cinese e, in parte, sono bandite e duramente represses per questo (Introvigne 2020), ragion per cui si nascondono. In Italia, alcune delle chiese domestiche di appartenenza (quali *Sheming Dao*, *Yin Xin Cheng Yi*¹, *Hu Han Pai*², tra le altre) sono state ricostituite e sembrano essere divenute pubbliche. Sembrano cioè uscite dalla dimensione familiare e i suoi fedeli appaiono diluirsi nelle fila dei cattolici domenicali. Altre invece sono riconosciute come nuovi movimenti religiosi (esemplare in proposito è la Chiesa di Dio Onnipotente, *Almighty God*, *Quanneng Shen* 全能神) e accolgono numeri sempre maggiori di fedeli cinesi, anche se le riunioni in Italia continuano a tenersi in case private (Cesnur 2019).

Questo breve studio ha coinvolto le persone cinesi succitate che sono afferite presso il poliambulatorio dell'INMP per cure mediche e psicologiche e per ottenere una certificazione clinica finalizzata a sostanziare l'esercizio del loro diritto di soggiorno in Italia, dando prova della testimonianza della loro sofferenza (Fassin, D'Halluin 2005). In base alla relazione personale già ampiamente stabilita – perché io stessa ero parte dell'equipe 'curante' e in quanto tale ho svolto una ricerca antropologica dal 2015 a tutto il 2017 inerente il cristianesimo domestico in Cina e in Italia – ho deciso di dare continuità a tale relazione indagando la loro vita durante il *lockdown* italiano. Attraverso un'etnografia online ho cercato di analizzare le emozioni sentite allo scoppio della pandemia in Cina e poi in Italia; le ricadute sociali economiche e sanitarie del Covid-19 sulle loro vite (la percezione del rischio di contagio e dell'essere considerati "untori"; la percezione dei giudizi morali, della discriminazione e della stigmatizzazione; le strategie di professione di fede assunte in fase di confinamento e deconfinamento).

¹ Può probabilmente far riferimento al concetto di *yānxin chēngyì* o "giustificazione per mezzo della sola fede" (Comunicazione personale del Prof. Daniele Brigadoi Cologna, Sinologo dell'Università degli Studi dell'Insubria) che costituisce uno dei principi essenziali delle chiese luterane e uno dei cinque "sola" (*sola scriptura*, *sola gratia*, *solus Christus*, *sola fide* e *Soli Deo gloria*), i quali riassumono sinteticamente i punti cardini della teologia protestante. Ad esempio il primo dei 5 "sola", la *Sola Scriptura*, costituisce la dottrina che afferma come Dio abbia rivelato la sua volontà attraverso gli scritti della Bibbia. "Solo" la Bibbia è l'autorità suprema, non il papa, né la chiesa, ma solo la *scriptura*, la Bibbia (<http://www.luthergrewp.it/ewp/documenti/i-cinque-%C2%ABsola%C2%BB-della-riforma>; <http://iceditalia.org/i-cinque-sola-della-riforma/>).

² Meglio conosciuta con il nome anglofono degli *Shouters* (Introvigne 2020).

Intorno al metodo: etnografie 3.0

L'impossibilità data dalla pandemia di realizzare un lavoro di campo *face-to-face* durante il *lockdown* e anche durante la fase di deconfinamento, ha posto delle importanti sfide metodologiche ai ricercatori sociali che utilizzano il metodo etnografico. Per tentare di tracciare comunque un momento storico di "eccezione" pandemica, e analizzare le ricadute del Covid sul gruppo di persone individuato, ho tentato di estendere la mia precedente esperienza etnografica attraverso uno studio online, come non lo avevo mai realizzato prima, e ho disegnato un'intervista strutturata. Tale metodo "a distanza" non è del tutto nuovo all'antropologia (Benton 2017), ma è ancora poco sfruttato (Kaufmann, Peil 2019).

Migrazioni cinesi e cristianesimo domestico

Con consenso informato, sono state coinvolte 104 persone di nazionalità cinese che avevano già preso parte alla ricerca di cui sopra (69 donne e 35 uomini). Allora avevo rilevato che tra il 2015 e il 2017 grazie alle facilitazioni per il rilascio dei visti turistici presso le ambasciate italiane in Cina, connessi alle manifestazioni dell'EXPO di Milano e del Giubileo straordinario della Misericordia³, un numero rilevante di cittadini cinesi, soprattutto donne, ha fatto domanda di protezione internazionale in Italia. Domanda basata su quelle che loro stessi hanno definito "persecuzioni" subite dal governo cinese per aver professato la religione cristiana in chiese domestiche evangeliche (Castaldo *et al.* 2019). In Italia molti hanno fondato e riprodotto tali chiese, mentre altri sono confluiti nelle parrocchie del territorio afferenti alla Chiesa Cattolica Romana, sostenendo che poi tutto sommato «Dio è uno solo» (Uomo, 39 anni)⁴.

Tale presenza si differenzia dalle precedenti immigrazioni cinesi in Italia (Cologna 2002; 2019), per numerosi fattori: le motivazioni e le modalità migratorie, le province di provenienza, le reti sul territorio di approdo, il livello generale di scolarizzazione, lo status giuridico (Zanin e Wu, 2009), oltre alle chiese di riferimento che, sebbene siano cristiane-evangeliche come altre chiese cinesi ormai consolidate in Italia⁵, si distinguono perché sono "domestiche" perché non sono afferenti alla chiesa di Stato, al Movimento Patriottico delle Tre autonomie delle Chiese Protestanti (*Zhongguo jidujiao san zi aiguo yundong*) definita più comunemente chiesa *Sanzi* (Castaldo *et al.* 2019), infine perché alcune di loro sono anche considerate in Cina "culti malvagi" (邪教 *xiejiao*) e dunque perseguitate.

Si trattava dunque di persone da me conosciute, che avevano già dato il consenso all'utilizzo dei dati personali, con cui avevo già lavorato e instaurato un rapporto di fiducia; conoscevano il contesto sanitario che proponeva la partecipazione alla ricerca, sapevano che ero io a proporre l'intervista e che sempre io stessa avrei analizzato le loro

³ Proclamato da Papa Francesco per mezzo della bolla pontificia *Misericordiae Vultus*, <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/it/giubileo/bolla.html>

⁴ Tale testimonianza è stata data da un uomo di nazionalità cinese nel corso di un colloquio psicologico, cui ho partecipato insieme a un mediatore culturale, avvenuto il 5 aprile 2018 presso l'INMP. Ho intervistato lo stesso uomo più volte, sempre con la presenza di un mediatore culturale, nel corso dello stesso anno.

⁵ <https://www.cecn.it/about>

risposte. Avevo inoltre contezza del fatto che tutti possedessero uno smartphone e che la gestione di una ricerca online sarebbe stata agevole.

Procedure e strategie

Dal 3 al 5 giugno, tramite tre programmi di messaggistica istantanea su smartphone: *WhatsApp*, *WeChat* e *Telegram*, ho inviato loro un messaggio di presentazione della ricerca e un invito alla compilazione di un'intervista totalmente anonima, con il link per compilarla attraverso la piattaforma Google (*Google forms*).

Ho utilizzato le tre applicazioni più comuni di messaggistica, perché a priori non sapevo quale utilizzassero. Ho poi proceduto all'inserimento dei contatti telefonici nella rubrica del mio cellulare – con numero in chiaro – da cui ho inviato i messaggi, per verificare a quale App fossero registrati i numeri. Per esclusione ho iniziato da *WhatsApp*, poi *WeChat*, infine *Telegram* e ho inviato un solo messaggio a ogni persona.

È probabile, ma non posso esserne certa, che tutti gli intervistati si trovassero in Italia durante il *lockdown*.

Il messaggio è stato scritto in italiano e tradotto in mandarino (cinese standard) da due mediatrici culturali, parte dell'equipe socio-sanitaria dell'INMP. La raccolta dei dati è stata chiusa il 30 giugno e ho svolto l'analisi dei dati durante le prime due settimane di luglio.

Anche l'intervista è stata sviluppata in italiano e poi tradotta in cinese. Nella piattaforma online l'intervista era disponibile in italiano e cinese. L'anonimato è stato garantito dall'assenza del nome e cognome, della data di nascita e dell'indirizzo e-mail nelle risposte ricevute.

L'intervista, divisa in due sezioni, è composta in totale da 15 items: una prima parte di 6 items inerenti l'età, il sesso, la scolarizzazione, la città in cui si vive in Italia, il possesso e il tipo di permesso di soggiorno e una seconda parte di 9 items di cui 5 chiusi e 4 aperti. Questi ultimi campi davano la possibilità di approfondire le risposte "male" e "molto male" date a: come si fossero sentiti quando l'epidemia è scoppiata in Cina; come si fossero sentiti quando l'epidemia era giunta in Italia e aveva coinvolto anche gli italiani; come fossero stati trattati in Italia ed eventualmente cosa fosse loro successo quando è scoppiata l'epidemia in Cina; in ultimo perché il Coronavirus a loro avviso si fosse diffuso.

Gli items chiusi sono domande a scelta multipla e risposta singola, ma tutti con la possibilità del campo "Altro", ove poter inserire una risposta più pertinente ed esaustiva a discrezione della persona partecipante. La struttura del modulo rendeva possibile definire lo spazio a disposizione, in termini di numero di caratteri, per due tipologie di risposta "Risposta breve" o "Paragrafo", in base al disegno della ricerca e al tipo di risposta che si mirava a ottenere. È stata scelta l'opzione più ampia, quella del paragrafo, per tutte le risposte aperte.

Al termine della raccolta dei dati, ho scaricato da Google tutte le interviste compilate e ho proceduto con la traduzione dal mandarino e dall'inglese all'italiano per analizzarle. Ho codificato i contenuti manualmente, senza l'ausilio di software, attraverso un processo

di *coding* (Linneberg, Korsgaard 2019; Strauss, Corbin 1998) in italiano, in inglese e in cinese.

Chi ha paura dei cinesi: *Rock-paper-scissors-lizard e Spock*⁶

Delle 104 persone contattate tutte hanno visualizzato il messaggio inviato (come evidenzia la notifica di lettura delle applicazioni utilizzate). Più della metà hanno risposto di averlo ricevuto e mi hanno chiesto informazioni sulla ricerca; ma non solo, hanno chiesto anche di me, di come mi sentissi e se avessi paura del Covid e se anche io allora avevo paura dei cinesi, come altri italiani o se ancora mi fidavo di loro, come prima. In 36 hanno partecipato alla ricerca e compilato l'intervista, ma non tutti hanno risposto a ogni domanda. La maggior parte delle risposte degli items aperti sono state scritte in cinese e sono state tradotte dalle mediatrici culturali, mentre alcune sono state scritte in italiano e in inglese. Queste ultime sono state tradotte da chi scrive.

Più specificamente, se alla domanda “Quando è scoppiata in Cina a gennaio l'epidemia di Coronavirus come ti sei sentito” la risposta era stata “male” o “molto male”, seguiva la domanda “Se male o molto male, perché?” A questa hanno risposto 32 persone di cui 27 in cinese e 5 in italiano. Stessa questione per chi ha risposto “male” o “molto male” alla domanda “Quando è arrivato il Coronavirus in Italia e ha coinvolto anche gli italiani, come ti sei sentito”. 34 persone hanno descritto il loro stato d'animo, 8 in cinese, 5 in italiano, 1 in inglese.

Alla domanda “Come ti hanno trattato in Italia quando in Cina è scoppiata l'epidemia di Coronavirus” hanno risposto 30 persone, ma solo 13 hanno spiegato perché e lo hanno fatto in cinese 8 persone, in inglese 3 e in italiano 2. All'ultima domanda aperta “Secondo te, perché il Coronavirus si è diffuso così tanto?” Hanno risposto 34 persone di cui 3 in italiano, 2 in inglese, 29 in cinese.

Alcune donne della comunità cinese romana richiedente protezione internazionale, che parlano italiano e che rispetto ad altri fedeli avevano ruoli più rilevanti nell'ambito delle chiese cristiane riorganizzate in Italia, mi hanno comunicato che molti chiedevano informazioni rispetto alla garanzia di anonimato dell'intervista. Ciò a fronte della profonda paura di essere controllati dai propri connazionali non richiedenti protezione internazionale e soprattutto non cristiani domestici, di essere denunciati al governo cinese e rimpatriati. Nella precedente ricerca era infatti emersa la sfiducia nei confronti di mediatori culturali cinesi, emozione che ha reso possibile il lavoro solo con mediatori culturali di lingua cinese-mandarino, ma di nazionalità italiana (Castaldo e Tosi, 2020). Sebbene il numero totale di persone che ha aderito alla ricerca possa essere in effetti considerato esiguo, mi appare invece significativo in considerazione della difficoltà di contattare tale nicchia di popolazione, che fa dell'occultamento dell'identità cristiana in Cina la propria strategia di sopravvivenza anche in Italia. Si tratta di 18 donne e 18 uomini la cui età media è di 35,13 anni (range 23-54); hanno una scolarizzazione media alta: 9 persone (25%) sono laureate e 13 (36,1%) hanno il diploma di scuola media superiore.

⁶ Il riferimento sotteso è alla morra cinese e alla serie televisiva *The Big Bang Theory*.

La maggior parte (29; 85,3%) ha il permesso di soggiorno, ma nessuno ha ottenuto (ancora) lo status di rifugiato. Tali dati non presentano significative differenze tra uomini e donne. Altre caratteristiche dei partecipanti sono riportate nella Tabella n. 1.

Tabella 1. Caratteristiche sociali e demografiche dei 36 partecipanti

Sesso	n.	(%)
Femmina	18	(50)
Maschio	18	(50)
Città italiana in cui vivono		
Roma	29	(81)
Milano	7	(19)
Scolarizzazione *		
Licenza elementare	1	(2,8)
Licenza media inferiore	13	(36,1)
Licenza media superiore	13	(36,1)
Laurea	9	(25)
Permesso di soggiorno in Italia **		
Sì	29	(85,3)
No	5	(14,7)
Status legale in Italia ***		
Asilo politico	0	()
Protezione sussidiaria	19	(52,8)
Protezione umanitaria	9	(25)
Richiedente Protezione Internazionale	8	(22,2)

* La voce “analfabeta” non è stata inserita neanche tra le domande perché si aveva conoscenza del fatto che tutto il target fosse alfabetizzato

** Alla domande sul permesso di soggiorno hanno risposto 34 persone su 36

*** Si suppone che chi alla domanda precedente ha risposto “No”, più 2 persone che non hanno risposto (7 in totale), hanno ritenuto di non avere neanche il permesso di soggiorno provvisorio valido per tutto l’espletamento della domanda di protezione internazionale, a parte 1 che è da considerarsi tra coloro che hanno risposto di essere Richiedenti protezione internazionale.

Nostalgie, assenze e manipolazioni virologiche in Cina: le ricadute sociali del Covid-19

Per indagare le emozioni scaturite dall’aver appreso della pandemia in Cina, quando ancora il virus non aveva coinvolto l’Italia, sono state poste due domande: una a scelta multipla e risposta singola (bene, molto bene, male, molto male, come prima non è

cambiato niente, altro – campo aperto) si focalizzava su come i partecipanti si fossero sentiti in quei momenti e l'altra chiedeva di esprimere il perché di quel sentire. Mentre alla prima hanno risposto tutti e 36: “male” (19; 52,8%) e “molto male” (16; 44,4%) e solo una persona ha asserito che non era cambiato niente per lei (2,8%), alla seconda hanno risposto 32 persone. Di queste, 14 – senza differenze significative tra donne e uomini – hanno espresso una profonda preoccupazione riguardante le loro famiglie di origine rimaste in Cina. È a fronte della conoscenza del gruppo di persone e delle modalità di relazione con i propri parenti rimasti in Cina che posso proporre alcune ipotesi su queste risposte.

È probabile che come rilevato nella precedente ricerca la preoccupazione sia tutt'oggi stata acuita dall'impossibilità riferita di poter avere alcun tipo di contatto, anche telefonico, con i propri cari poiché la domanda di asilo in Italia rende evidente l'essere fuggiti e li rende potentemente timorosi di essere rintracciati e rimpatriati. Ma non solo. L'assenza di contatto ha anche il fine di evitare di mettere a loro volta in pericolo le proprie famiglie, che potrebbero essere controllate da apparati governativi formali e informali, le cui maglie sono tessute dallo Stato-Partito cinese (Castaldo *et al.* 2019). Se così fosse, è possibile che continuino a non avere contatti con le famiglie nucleari ed estese da quando sono emigrati in Italia: periodo che si traccia dal 2015 a tutto il 2017 (*ibidem*). Alcuni hanno riferito la preoccupazione dovuta all'assenza di informazioni sulla salute dei propri familiari, come nelle testimonianze che seguono:

Avevo paura, mi mancava la mia famiglia e non sapevo se stesse bene o meno (Uomo, 35 anni).

Stanno accadendo cose brutte nel mondo, la mia famiglia sta proprio lì e io non posso nemmeno contattarla né so la loro situazione (Uomo, 41 anni).

Altri invece, come si legge di seguito, mi hanno fatto intuire di essere riusciti a contattare i propri parenti, citando un sentimento di profonda preoccupazione sentita all'arrivo dell'epidemia in Cina, seguita da un esito che «grazie a Dio» è stato buono.

La Cina è il mio paese natale e i miei parenti vivono lì, ero molto preoccupata per la loro salute! Ma grazie a Dio va tutto bene! (Donna, 30 anni).

Altri ancora, hanno espresso “solo” la nostalgia della famiglia e la preoccupazione per la loro sicurezza in termini di salute, ma non emergono né contatti, né l'assenza degli stessi.

Ero molto preoccupato per la mia famiglia e mi mancava (Uomo, 35 anni).

Il coronavirus si diffondeva rapidamente, ero preoccupata per la sicurezza della mia famiglia (Donna, 24 anni).

Una testimonianza in particolare appare molto critica nei confronti del governo cinese sulla gestione della pandemia. Richiama anche l'assenza di rispetto dei diritti umani, denunciata sovente in sede di colloquio nell'ambito dei percorsi di cura e durante le interviste svolte ai fini di ricerca.

Anche se mi trovo in Italia ho sempre seguito la situazione in Cina, ciò che guardo di più sono le notizie principali di *Epoch Times*, *Xin Pai an Jing Qi* e *New Tang Dynasty Television*. Questo è un virus molto contagioso, ho visto le autorità cinesi nascondere l'epidemia e che la situazione reale è molto più grave di quanto riferito; ho visto che sono scomparsi giornalisti come Chen Qiushi, Fang Bin, Li Zehua e altri che hanno avuto il coraggio di dire la verità; ho visto molti cinesi morire; ho visto i forni crematori di Wuhan rimanere aperti per 24 ore

e bruciare corpi infiniti; ho visto molte persone di Wuhan essere chiuse in casa dalle autorità cinesi, alcuni di loro morire di fame, altri morti buttandosi da un palazzo; ho visto che molti beni donati alle aree gravemente colpite sono stati sequestrati illegalmente dalle autorità e dalla Croce Rossa, per poi essere venduti ad alto prezzo. Ho pianto, sono stata molto male, mi sento fiera di essere riuscita a scappare dalla Cina e mi dispiace per i cittadini cinesi che vivono lì senza alcun diritto umano (Donna, 30 anni).

Contenuti simili sono evocati nella dichiarazione che segue nei confronti del governo di Xi Jinping, in una delle poche risposte scritte in italiano e non in cinese. In questa si riferisce l'idea che il Covid sia stato creato e manipolato a Wuhan, forse in riferimento all'ormai noto laboratorio di alta (bio)sicurezza dell'Istituto di virologia (Cataluccio 2020; Sarcina 2020).

Il virus Wuhan ha operazioni di editing create dall'uomo. C'è un mix di HIV. Non esiste una cura⁷ (Uomo, 36 anni).

Per rilevare anche le emozioni quando il virus non ha più riguardato solo la Cina, ma si è diffuso in Italia, ho posto due domande: la prima come sopra a scelta multipla e risposta singola sul sentire dei partecipanti; la seconda che mirava ad approfondire liberamente i loro stati d'animo. Alla prima hanno risposto 35 persone: 21 (60%) hanno detto di essersi sentiti "molto male" e 14 (40%) "male". Alla seconda hanno risposto 34 persone e le emozioni descritte sono state la paura e il pericolo del contagio per sé e per gli altri in Italia, ma anche per i parenti rimasti in Cina.

La paura per l'assenza di dispositivi di protezione, mascherine soprattutto, perché non a disposizione e perché non usati dagli italiani è stato un tema ricorrente nelle seguenti risposte:

Mi sentivo in pericolo e che potevo essere contagiata facilmente, inoltre non avevo mascherine sufficienti (Donna, 42 anni).

Le persone hanno sottovalutato questo virus, il governo non ha adottato misure utili. Molte persone non indossavano la mascherina, soprattutto in Occidente (Uomo, 40 anni).

(...) Non è stato fatto abbastanza, soprattutto gli occidentali che indossavano la mascherina senza coprire il naso che equivaleva a non indossarla! (Donna, 30 anni).

Ancora, il governo cinese viene spesso indicato come responsabile della diffusione del virus; emergono la paura di essere discriminati e quella per il futuro, per la perdita del lavoro, per essere soli in Italia. Di seguito riporto alcune delle risposte con queste tematiche ricorrenti:

Si dice che questo sia un virus studiato dal Partito Comunista Cinese ed ha portato sofferenza al popolo cinese e al mondo intero. Ha portato tanto disastro in Italia, era doloroso vedere il numero dei morti giornalieri in Italia (Uomo, 48 anni).

L'epidemia si sta diffondendo e sono stato licenziato dal mio capo. Fino ad ora, non oso uscire a casa, paura di contrarre il virus (Uomo, 39 anni).

(...) Sto a casa per non essere contagiata. Non sono in contatto con molti italiani, ma quando esco a fare la spesa, so che cercano di starmi lontano e mi fissano (Donna, 36 anni).

Viene evocato anche l'essersi sentiti discriminati in quanto cinesi "untori" e 9 persone riferiscono di essere stati trattati male dagli italiani; dato rilevato anche da

⁷ Ho deciso di trascrivere la risposta tale com'è stata resa dalla persona, al fine di restare il più fedele possibile alla sua testimonianza, così come alla volontà di scriverla in lingua italiana.

numerose testate giornalistiche media nazionali (Il Messaggero 2020; Globalist 2020; La Repubblica 2020; Sky Tg24 2020), ma pure da persone di altre nazionalità:

(...) Sometimes, they call "China virus " to me...I'm not sure if they are Italians⁸ (Donna, 36 anni).

Su internet avevo visto che dei cinesi erano stati picchiati mentre camminavano per strada o stavano comprando qualcosa al supermercato, o veniva detto loro "virus, andatevene, vi odiamo". Ho fatto scorta per più di mezzo anno al supermercato vicino casa mia prima che chiudessero i confini, dopodiché non ho più avuto il coraggio di uscire (Donna, 30 anni).

Contenitori religiosi e funzioni protettive

Se le discriminazioni di cui hanno fatto esperienza e che hanno subito si analizzano insieme alla perdita del lavoro da parte di 31 delle persone intervistate e di riduzione importante delle attività lavorative da parte di ulteriori 4, infine al cambio di alloggio e di compagni/e⁹ di stanza di 8 persone durante il periodo di confinamento, ecco che allora si possono esplorare le difficoltà raccontate.

Rispetto alle 8 persone che hanno cambiato casa durante il periodo di confinamento mi sembra significativo che la metà abbiano detto di aver preferito andare ad abitare con confratelli e consorelle della propria chiesa. Altre 4 persone hanno riportato l'essere state costrette a lasciare la propria abitazione sia per essere state mandate via da proprietari di casa italiani e cinesi, perché non erano più in grado di sostenere le spese dell'affitto, sia per essere state messe alla porta dai proprietari di casa italiani a causa della propria nazionalità cinese, richiamando qui di nuovo le discriminazioni subite. Anche in quest'ultimo caso la scelta abitativa è ricaduta sui membri della propria chiesa di appartenenza, che li hanno ospitati e sostenuti economicamente, moralmente e religiosamente.

Tra coloro che invece non hanno cambiato casa perché già vivevano con i propri confratelli e consorelle o, pur non convivendo, sono rimasti in contatto virtuale con loro, solo una persona ha detto di essere uscita durante il *lockdown* per incontrare i membri della propria chiesa e di aver pregato con loro con i dispositivi di protezione attualmente in uso (guanti e mascherina). Tutte le altre hanno riferito di non essere mai uscite di casa per pregare e di averlo fatto sia con i propri coinquilini, sia con gli altri fedeli online, sia da soli attraverso la lettura di testi, proprio come facevano in Cina. Questo mi appare un tratto conservativo e protettivo interessante se pensato in relazione alla diffusione del Covid tra i cristiani-coreani delle chiese di *Shincheonji* e *Manmin* che come i fedeli qui richiamati facevano della prossimità grupale il veicolo della propria fede.

Discussione e riflessioni

I risultati di questo breve studio mi hanno consentito di mantenere il contatto con questo gruppo di persone conosciute durante i percorsi di cura effettuati qualche anno fa presso

⁸ Lascio la risposta nella lingua che è stata scelta per rispondere, ma ne riporto di seguito la traduzione in italiano: «Qualche volta mi dicono 'virus Cina'...non sono sicuro che siano italiani» (traduzione dall'inglese dell'autrice).

⁹ È frequente che si divida una stanza in due o tre connazionali dello stesso sesso.

gli ambulatori dell'INMP, indagando al contempo – seppur non approfonditamente – le ricadute sociali, economiche e sanitarie del Covid sulle loro vite in Italia. Il *fil rouge* che mi appare interessante seguire nelle loro risposte è quello della funzione protettiva che sembrano aver avuto le comunità religiose in questa temporalità pandemica. Avevo conosciuto la struttura delle chiese domestiche in Cina attraverso le narrazioni di chi avevo precedentemente intervistato, ma in Italia avevo appena cominciato a osservare i processi di riorganizzazione di gruppi di fedeli nei territori di residenza.

Infatti, dalle risposte delle interviste, sulle quali ho potuto riflettere soprattutto basandomi sulle conoscenze previamente acquisite della loro vita individuale e comunitaria a Roma, ho rilevato che chi non viveva già con i propri confratelli e consorelle ha prontamente rimediato, cambiando casa e andando a convivere con loro, a causa della perdita dell'alloggio e del lavoro, ma anche per scelta personale e direi in accordo con la comunità religiosa. Si sono a questo punto riprodotte, – di necessità virtù – ma attraverso una tecnologia di cui in Cina non disponevano, le funzioni religiose domestiche fatte di preghiere, di canti, di letture di testi “sacri” che hanno supplito alla limitazione della libertà religiosa imposta *de iure* durante il confinamento.

La domestichezza alla segretezza e all'occultamento della fede religiosa sperimentata in Cina, anche nell'ambito della propria famiglia (Castaldo *et al.* 2019) ha permesso loro di professare la propria fede anche in solitudine, ove non era possibile altrimenti, tuttavia con l'importante novità di aver potuto usufruire di internet e dei social network¹⁰ senza incontrarsi di persona per dare continuità alle attività religiose comunitarie.

Chi sembra aver sofferto maggiormente il *lockdown* sono forse coloro che più si erano rivolti al cattolicesimo e aperti alla vita sociale e religiosa di quartiere che si era costruita in questi ultimi anni attraverso la consuetudine dell'incontro in chiesa. Anche chi ha continuato a vivere con altri cittadini cinesi (ma non richiedenti protezione internazionale) e soprattutto quando dividevano una stanza in più persone, hanno riportato un importante senso di solitudine a cui però hanno fatto fronte attraverso le comunicazioni virtuali con la comunità religiosa. In Italia è proprio dai connazionali non rifugiati che ci si guarda bene, immaginando e temendo di poter essere da loro denunciati alle istituzioni, presi e rimpatriati. Tuttavia ciò non significa non frequentare la comunità cinese romana con la quale, come detto, sovente si co-abita e si lavora, significa però omettere la propria fede e le ragioni della propria migrazione. Certo, immagino che ora – temporalità riferita al momento della scrittura del presente report – si metta in atto una certa cautela anche nei confronti degli italiani che hanno fatto dei cittadini dal fenotipo orientale un possibile “untore del Male”, soprattutto nella prima fase della pandemia.

Bibliografia

AdnKronos. 21/02/2020. Coronavirus, "impennata casi in Corea è atto del diavolo", https://www.adnkronos.com/fatti/esteri/2020/02/21/coronavirus-impennata-casi-corea-atto-del-diavolo_yi3onHyS46xrQGpTqvKLWL.html (Consultato in data 10/07/2020).

¹⁰ Per approfondimenti sul progetto di censura e di sorveglianza informatica cinese denominato *Great Firewall* si veda Chandel *et al.* 2019.

Benton, A., 2017. Ebola at a distance: “A pathographic account of anthropology’s relevance”. *Anthropological Quarterly*, 90 (2): 495-524.

Castaldo, M., Aragona, M., Schillirò, M.C., Dal Secco, A., Tumiati, M.C., Forese, A., Agrò, F., Tosi, M., Mirisola C. 2019. Chinese asylum seekers fleeing religious persecution: anthropological and psychological issues in relation to pre-migration traumatic experiences and post-migration uncertainties of life in host countries. *Journal of Women's Health & Safety Research*, 3 (3): 99-110.

Castaldo, M., Tosi, M. (2020). “Testimonianze cristiane e richieste di cura. Prove pratiche di negoziazione e resistenza diagnostica delle persone rifugiate cinesi”, *Annuario di Antropologia*, in corso di stampa.

Cataluccio, F. 04/02/2020. Il laboratorio di Wuhan, <https://www.ilpost.it/francescocataluccio/2020/05/04/il-laboratorio-di-wuhan/> (Consultato in data 09/07/2020).

Cesnur. 2019. La chiesa di Dio Onnipotente – il Lampo da levante, <https://cesnur.com/la-chiesa-di-dio-onnipotente-folgore-da-oriente/> (Consultato in data 01/07/2020).

Chandel S., Jingji, Z., Yunnan, Y., Jingyao S., Zhipeng, Z. 2019. “The Golden Shield Project of China: A Decade Later—An in-Depth Study of the Great Firewall”, *International Conference on Cyber-Enabled Distributed Computing and Knowledge Discovery (CyberC)*, Guilin, China, New York Institute of Technology: 111-119.

Cheek, T. 2008. *Vivere le riforme. La Cina dal 1989*. Torino. EDT.

Cologna, B.D. 2019. “Le religioni dei cinesi in Italia”, *Orizzonte Cina*, X (1): 39-42.

Cologna, B.D. 2002. *La Cina sotto casa. Convivenza e conflitti tra cinesi e italiani in due quartieri di Milano*, Milano, Franco Angeli.

Corriere della Sera. 02/3/2020. Coronavirus, in Corea del Sud il leader della setta incriminato per la diffusione del virus. E chiede scusa in ginocchio, https://www.corriere.it/esteri/20_marzo_02/coronavirus-corea-sud-leader-setta-incriminato-la-diffusione-virus-chiede-scusa-ginocchio-40b4c066-5c73-11ea-9c1d-20936483b2e0.shtml (Consultato in data 01/07/2020).

Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis del 13 marzo 2020, <http://www.diocesiroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del-13-marzo-2020/> (Consultato in data 02/07/2020).

Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri (D.P.C.M.) del 25 marzo 2020 recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-19, applicabili sull'intero territorio nazionale (GU Serie Generale n.79 del 25-03-2020), <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2020/04/11/20A02179/sg> (Consultato in data 23/07/2020).

Dei, F. 2020. L'antropologia e il contagio da coronavirus – spunti per un dibattito, <http://fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421/> (Consultato in data 04/07/2020).

Dunch, R. 2001. "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing", in Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, New York and London: M. E. Sharpe, 195-216.

Fassin, D., D'Halluin, E. 2005. "The Truth of the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers". *American Anthropologist*, 107 (4): 597-608.

Fautré, W. 2020. "Coercive Change of Religion in South Korea: The Case of the Shincheonji Church". *The Journal of CESNUR*, 4 (3): 35-56.

Globalist. 15/02/2020. Coronavirus, la denuncia del console cinese: "In Italia casi di razzismo", <https://www.globalist.it/news/2020/02/15/coronavirus-la-denuncia-del-console-cinese-in-italia-casi-di-razzismo-2053117.html> (Consultato in data 01/07/2020).

Il Messaggero. 11/02/2020. Coronavirus, scritta choc su un bus Cotral: «Cinesi infetti tornate a casa», https://www.ilmessaggero.it/roma/news/coronavirus_bus_cotral_cinesi_infetti_tornate_a_casa_scritta_choc-5044741.html (Consultato in data 02/07/2020).

Introvigne, M., Fautré, W., Šoryté, R., Amicarelli, A., Respinti M. 2020. Shincheonji and the COVID-19 Epidemic: Sorting Fact from Fiction. A white paper, <https://www.cesnur.org/2020/shincheonji-and-covid.htm> (Consultato in data 23/07/2020).

Introvigne M. 2020. Persecuting the Church of Almighty God as a Xie Jiao in China, <https://freedomofbelief.net/articles/persecuting-the-church-of-almighty-god-as-xie-jiao-in-china> (Consultato in data 06/11/2020).

Kaufmann, K., Peil, C. 2019. The mobile instant messaging interview (MIMI): Using WhatsApp to enhance self-reporting and explore media usage in situ. *Mobile Media & Communication*. 8 (2): 229-246.

La Repubblica. 10/04/2020. Razzismo e coronavirus: dall'Asia, all'Europa, agli Stati Uniti, la giostra di "scherzi linguistici" e battute ispirati dalla discriminazione, <https://www.repubblica.it/solidarieta/diritti-umani/2020/04/10/news/razzismo-253645309/>(Consultato in data 05/07/2020).

Lau, M. 2020. Coronavirus: secretive South Korean church linked to outbreak held meetings in Wuhan until December, <https://www.scmp.com/news/china/politics/article/3052322/coronavirus-secretive-south-korean-church-linked-outbreak-held> (Consultato in data 04/07/2020).

Linneberg, M.S., Korsgaard, S. 2019. Coding qualitative data: a synthesis to guide the novice. *Qualitative Research Journal*, 19 (3): 259-270.

Misericordiae Vultus Bolla di indizione del Giubileo della Misericordia, <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/it/giubileo/bolla.html> (Consultato in data 28/10/2020)

New York Times (NYT). 23/02/2020. Religious Groups in China Step Into the Coronavirus Crisis, <https://www.nytimes.com/2020/02/23/world/asia/china-religion-coronavirus-donations.html> (Consultato in data 01/07/2020).

Pizzati, C. 4 marzo 2020. La setta coreana che ha contagiato il Paese: “Curarsi è un peccato”, <https://www.lastampa.it/esteri/2020/03/04/news/la-setta-coreana-che-ha-contagiato-un-paese-curarsi-e-un-peccato-1.38548974> (Consultato in data 01/07/2020).

Sarcina, G. 2020. Coronavirus, Trump sicuro che arrivi dal laboratorio di Wuhan: «Sì, ho visto le prove». Gli Usa cauti, https://www.corriere.it/esteri/20_maggio_01/quei-laboratori-fatto-terribile-trump-alza-tiro-contro-cina-27a8b96e-8b40-11ea-a2b6-e57bd451de7e.shtml(Consultato in data 01/07/2020).

Sky Tg24. 13/02/2020. Coronavirus, ambasciata Cina: "Basta aggressioni ai cinesi in Italia", <https://tg24.sky.it/cronaca/2020/02/13/coronavirus-ambasciata-cina-aggressioni-italia.html> (Consultato in data 01/07/2020).

Strauss, A., Corbin, J. 1998. *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory*. Sage Publications, Inc.

Zanin, V., Wu, B. 2009. *Profili e dinamiche della migrazione cinese in Italia e nel Veneto*. Venezia. COSES.

Adolescenza, sport, alimentazione: un caso di ricerca azione con strumenti antropologici

Andrea Cellini,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2889-0389>

Abstract. This is a project born from a group of former pro athletes who founded the amateur sports association *Élite Sport Academy*, in order to respond to the development needs of the project's recipients. The project targets students of the age group between eleven and eighteen and its purpose is to accompany the teenagers in their path of growth. In summary, the main object is to help them achieve a stable psycho-physical and aptitude well-being, through a path that includes a healthy diet, exercise and assisted study. During the design phase, the decision-making procedures have hinged on the centrality of the recipients and their families. They were considered both as active subjects and objects of the action promoted. One of the objectives is to make alliances with the people and institutions involved in the educational process of adolescents, meaning school, family and sports society, since these represent the educational community of the subject. During the research work the observation was implemented. Through team meetings a total supervision work was carried out to plan corrections. The relational modalities of the ESA staff in winning the confidence of teenagers have proved to be greatly effective for the task. Finally the publication of the results of the research, extremely positive, consolidated the authority of the ESA staff and the soundness of the project.

Keywords. Alimentazione; attività fisica; studio; educazione; apprendimento.

L'assenza di un committente pubblico o privato caratterizza l'iniziativa oggetto dell'elaborato che trae invece origine e impulso dal privato sociale: un gruppo di ex-atleti professionisti in varie discipline sportive (rugby e calcio) che, in adolescenza, avevano constatato la personale difficoltà a conciliare lo sport, la scuola e le amicizie. Una volta conclusa la carriera agonistica hanno scelto di rimanere nel campo sportivo dedicandosi al reclutamento e allenamento degli adolescenti, riscontrando le stesse difficoltà incontrate, da atleti, nel conciliare scuola, attività fisica e amicizie. Fondano così nel 2015 l'associazione sportiva dilettantistica *Élite Sport Academy* (d'ora in poi ESA), con l'obiettivo generale della promozione di un sano stile di vita, con l'intento di

supportare gli adolescenti nell'organizzazione dei tempi di scuola, studio e allenamento, cercando di evitare il *drop out*, inteso come abbandono precoce dell'attività sportiva. Lo staff dell'ESA si compone dei seguenti professionisti: Luca Nunziata, educatore con esperienza e responsabile regionale della Federazione Italiana Rugby per la formazione degli allenatori; Giuseppe Currò, preparatore fisico; Andrea Costabile, preparatore fisico e allenatore di rugby; Francesca Simonella, biologa nutrizionista e lo scrivente in qualità di assistente sociale. Ho preso parte all'iniziativa come volontario, partecipando attivamente a tutte le tappe dei processi progettuali e documentandone i passaggi salienti. Successivamente sono stato investito dell'incarico operativo di organizzare e attuare quanto progettato, riguardo al tempo dedicato all'apprendimento.

Questo elaborato si basa principalmente sul concetto di ricerca-azione, che tende a equilibrare il rapporto tra conoscenza (ricerca) e l'applicazione (azione) attraverso un processo ciclico, alternando fasi di conoscenza a momenti d'intervento (Lewin 1946). La conoscenza avviene tramite trasformazione dei saperi in relazione alla riflessione sulla propria pratica e all'agire orientato al cambiamento. Il report di ricerca tende a oltrepassare i limiti di una mera produzione di sapere a beneficio di un pubblico accademico, perché la relazione instaurata con genitori e ragazzi ha permesso la co-costruzione dei dati prodotti in interazione con loro (Biscaldi 2015: 14), in quanto (s)oggetti dell'iniziativa. L'ideazione si sviluppa in un contesto multi-professionale nell'ottica del *cooperative learning*, un metodo di apprendimento condiviso dal gruppo di lavoro, formato da figure professionali diverse (Gobbo 2008; Lamberti 2010). Il lavoro di gruppo è stato molto fruttuoso e facilitato dall'approccio adottato dalle diverse professionalità partecipanti: l'umiltà di non sapere ha fatto sì che ognuno mettesse a disposizione le proprie competenze per l'implementazione del progetto.

Spazi adeguati allo svolgimento delle attività sono stati individuati nella secolare e prestigiosa istituzione Udinese del "Convitto Tomadini", dove ESA è stata accolta e ospitata con curiosità, rispetto e interesse dalla dirigenza del complesso. Utilizziamo il servizio mensa del loro punto di ristorazione, la palestra a corpo libero completa di attrezzature e macchine per la pesistica, oltre alla saletta completa di arredi per le ore dedicate allo studio. Abbiamo avviato una fruttuosa collaborazione con gli studenti universitari ospiti del convitto, per poter sostenere adeguatamente gli allievi in materie specifiche per le quali lo staff ESA non aveva le competenze adeguate.

Le modalità decisionali hanno fatto perno sulla centralità dei destinatari dell'iniziativa e le rispettive famiglie, considerati (s)oggetti attivi del percorso promosso. Per l'individuazione delle azioni da attuare, la prima domanda che ci siamo posti è stata: cosa vuol dire essere adolescenti al giorno d'oggi? Quali le peculiarità che contraddistinguono l'adolescenza? Possiamo affermare che l'adolescenza è un periodo dell'età evolutiva particolarmente complesso e gravoso, caratterizzato da una mancanza di assunzione di responsabilità e da un eccesso di comportamenti a rischio. I cambiamenti fisici e psicologici minano il difficile equilibrio dei ragazzi che si ritrovano spesso soli, confusi e impauriti (Stellato 2009). Il gruppo dei pari in genere aumenta la sua valenza come agenzia di socializzazione a scapito della famiglia e viene preso a riferimento per la trasmissione dei valori (Stellato 2009), determinando talvolta meccanismi distorti di compensazione come i fenomeni di bullismo e cyber-bullismo, incapacità di comunicare e di vivere in modo equilibrato le proprie emozioni (disturbi d'ansia e/o depressivi) con conseguente emarginazione dei più fragili. Per tentare di rispondere a questi

bisogni, abbiamo cercato di strutturare un modello che fungesse da esempio per gli adolescenti, tentando possibilmente di attenuare l'incertezza che contraddistingue questo periodo. La modalità educativa dell'esemplarità risulta la più alta forma di linguaggio pedagogico, poiché comunica al ragazzo non con la forma del sermone, che difficilmente sortisce effetto, bensì tramite testimonianza e concretezza con maggiore capacità di convincimento (Santamaria 2020). Il percorso predisposto è eticamente fondato sul principio dell'educazione come responsabilità sociale, poiché il senso dell'educare è sempre un fatto sociale e riguarda la comunità, il territorio in cui vive il ragazzo, la sua famiglia e le istituzioni pubbliche e private che operano in quel contesto. Concepiamo l'educazione come un processo di socializzazione adattiva e conformativa agli assetti sociali e come processo di formazione della persona, in particolare per educazione s'intende qualsivoglia esperienza che produca apprendimento (Tramma 2015). Scuola, famiglia, società sportiva ed ESA fanno parte della stessa "comunità educante" dell'adolescente, quindi è auspicabile e opportuno riflettere e strutturare insieme un sistema educativo personalizzato che funga da riferimento per il ragazzo. Con il termine "comunità educante" intendiamo tutti i soggetti coinvolti nel processo educativo dei giovani; per la sua "creazione" è necessario e opportuno costruire coalizioni capaci di trasformare i contesti educativi territoriali in comunità educanti attraverso il coinvolgimento e la partecipazione di tutti i soggetti che possono contribuire alla realizzazione degli obiettivi condivisi (Milan 2001). Le sinergie che vengono innescate possono essere osservate come l'espressione dei diritti dei ragazzi: il diritto che gli adulti si occupino di loro in modo competente, efficace e solidale (Santamaria 2020: 149). La cura educativa di un adolescente richiede di lavorare insieme e di costruire efficaci alleanze educative per dare una risposta corale ai bisogni di sviluppo degli adolescenti (Santamaria 2020: 7). È opportuno riportare il concetto di "alleanza educativa", ovvero lo stabilirsi di una relazione educativa efficace fra scuola, società sportiva, famiglia ed ESA, con modalità cooperativistiche e nel rispetto dei ruoli e delle funzioni (Contini 2012). ESA si fa quindi promotrice di accettare le diversità o le divergenze restando nella relazione e non alzando barriere comunicative che possano minare la fiducia reciproca (Gigli, Zanchettin 2014).

Un allievo ha manifestato le sue difficoltà con la matematica e il personale difficile rapporto con il docente. L'assistente sociale ha richiesto un incontro con il professore per parlare del ragazzo e delle sue problematiche, in sede di colloquio sono state evidenziate le criticità dello studente con la materia - per lui particolarmente ostica - e le difficoltà relazionali che il professore aveva tradotto come insofferenza alla disciplina. Una volta fatta chiarezza, il docente ha compreso le difficoltà che il ragazzo incontrava e il miglioramento nel rendimento scolastico non ha tardato a manifestarsi. Il progetto si propone quindi anche la finalità di sostenere la famiglia nell'educazione del figlio tenendo conto dello "stile genitoriale" adottato dai coniugi, intendendo con questo termine le modalità con cui i genitori svolgono le funzioni parentali (affettiva, protettiva, regolativa, empatica), più in generale come si rapportano con i figli (Gigli, Zanchettin 2014). La sfida progettuale e continuativa nel tempo è quella di offrire un'esperienza di apprendimento ai ragazzi e di formazione agli educatori, genitori e allenatori, per un'educazione alla relazione che sappia aprire uno spazio di dialogo e di confronto costruttivo fra persone di età ed esperienze diverse (Bonetti 2019: 19). Dalle riflessioni del gruppo prende poi corpo l'iniziativa ESA che in sintesi prevede un'integrazione delle attività di nutrizione,

esercizio fisico e studio assistito. Un modello di sviluppo per gli adolescenti dai dodici ai diciotto anni, dove poter disporre, in un ambiente protetto, di uno spazio fisico e mentale per costruire ed esprimere liberamente la propria identità, personalità e potenzialità.

I ragazzi sono seguiti nello sviluppo dal pediatra di libera scelta fino all'età di quattordici anni, successivamente viene quindi a mancare una forma di monitoraggio della crescita che precedentemente era usuale. Per ovviare a questa mancanza in un'età particolarmente delicata, è stata chiamata a far parte dello staff una biologa nutrizionista con l'incarico di sostenere gli adolescenti sotto l'aspetto della salute fisica e della nutrizione. Per un corretto sviluppo fisico degli adolescenti è di fondamentale importanza l'aspetto biologico dell'alimentazione, perché uno stile di vita sano passa imprescindibilmente attraverso una corretta ed equilibrata alimentazione, e conseguente sviluppo fisico ottimale di un corpo giovane, atletico e in crescita. Vengono forniti ai giovani consigli e indicazioni su quali siano gli alimenti utili, il necessario apporto calorico e sulla giusta composizione dei principali pasti quotidiani. Il punto di ristorazione del "Convitto Tomadini" ci offre la possibilità di individualizzare il menù in base alle esigenze nutrizionali dell'atleta o adeguato alle indicazioni della biologa nutrizionista. Il secondo motivo rilevante è che il cibo è un fatto sociale, culturale e relazionale, qualsivoglia atto alimentare è identificato e incorporato all'interno di un preciso sistema culturale, ha un suo specifico status, una propria identità e un suo ruolo. In tale visione prospettica il cibo comunica, parla, crea legami, relazioni, esprime conoscenza, amicizia e intimità e sottende solitamente atti di condivisione (Scalon 2019). Fin dall'inizio gli allievi sono stati lasciati liberi di scegliere le pietanze, inizialmente hanno selezionato quelle più appetitose, salvo successivamente auto-regolamentarsi, secondo le indicazioni della biologa nutrizionista sulla corretta composizione dei pasti, senza che gli operatori agissero iniziative in tal senso. In sede di colloquio gli allievi hanno confermato che l'esempio fornito dagli educatori li ha motivati ad adeguarsi ai consigli nutrizionali, riscontrandone l'utilità in abbinamento all'esercizio fisico e notando un netto miglioramento della prestazione sportiva.

Praticare una regolare attività fisica, insieme a una corretta alimentazione, contribuisce al mantenimento dello stato di salute di ogni individuo e favorisce il controllo del peso corporeo. Per tali motivi, si consiglia che i bambini svolgano ogni giorno almeno un'ora di attività fisica, includendo l'attività motoria svolta a scuola, quella strutturata con personale specializzato e il gioco all'aperto (sito Istituto Superiore di Sanità). Molti bambini occupano il proprio tempo libero guardando la televisione, ascoltando musica o giocando al computer, attività spesso legate all'assunzione di alimenti dal basso profilo nutrizionale e dall'alto contenuto calorico (Vader *et al.* 2009). In alcuni studi si è osservato che queste attività sedentarie sono associate a un maggior rischio di sovrappeso e obesità (Crespo *et al.*, 2001) e ad una riduzione del tempo dedicato al gioco all'aperto o allo sport strutturato, considerato un fattore protettivo (Kahn Emily *et al.* 2001). Permettere a bambini e bambine di sviluppare un corretto rapporto con il proprio corpo, di sperimentare le regole in un contesto protetto, di affrontare il conflitto e la competizione in modo sano, di collaborare con altri e di instaurare rapporti significativi con gli educatori/allenatori, significa pertanto fornire loro alcune fondamentali chance in più (Gigli Zanchettin 2014). La noiosa ripetitività dei gesti atletici in palestra aveva minato la motivazione degli allievi: risultavano distratti e poco impegnati. Abbiamo avuto l'occasione e l'onore di ospitare Alessandro Zanni, attuale giocatore della nazionale di rugby, durante il pranzo e l'ora di attività fisica in cui ha diretto l'allenamento. L'emozione dei ragazzi è stata molto

intensa, anche se cercavano di dissimularla e nel momento del commiato sono riusciti a ringraziare solo con un filo di voce. Dopo la visita, l'impegno degli adolescenti ha avuto un picco importante per poi ristabilirsi nelle settimane successive.

La complessità che caratterizza l'era contemporanea, può essere descritta come società degli individui (Elias 1991), dell'incertezza (Baumann 1999), del rischio (Beck 2000) e caratterizzata da insicurezza sociale (Castel 2004). La frammentazione e la destrutturazione dei legami sociali specificano il suo carattere "liquido" (Baumann 2002), ossia difficilmente classificabile ai fini di una completa comprensione (Allegrì 2015: 17). Un simile assetto societario impone ai giovani di studiare per apprendere le nozioni necessarie affinché da adulti riescano a orientarsi, comprendere e dare senso e significato alle dinamiche multidimensionali della società, in un'ottica consapevole e responsabile. Se l'educazione ci porta a concepire la realtà come lineare, i problemi come complicati e le risposte come "giuste" e "sbagliate", certamente non preparerà i giovani a convivere con l'incertezza e comprendere le dinamiche di un mondo globalizzato e interconnesso. Educare alla complessità vuol dire allenare la capacità di generare alternative di mondo (Bonetti 2019: 19). Le istituzioni scolastiche italiane si basano sull'assunto che l'apprendimento sia un processo individuale, meglio configurabile se separato dal resto delle nostre attività, e che sia il prodotto dell'insegnamento. Per valutare l'apprendimento usiamo dei test in cui gli studenti si affrontano in una sorta di competizione, dove le conoscenze apprese, vanno dimostrate fuori dal contesto pratico e la collaborazione è considerata una forma d'inganno. Molta della nostra formazione istituzionalizzata viene percepita come irrilevante dai discenti e usciamo quasi tutti da questo trattamento con la sensazione che sia un processo noioso e difficile. Le teorie adottate della "comunità di pratica" inseriscono l'apprendimento nel contesto della nostra esperienza concreta di partecipazione alla vita reale, un fenomeno sociale che riflette la nostra natura profondamente sociale di essere umani in grado di conoscere e viene definito come teoria sociale dell'apprendimento (Lave, Wenger 2006). Le comunità di pratica sono definibili come gruppi di persone che hanno un comune interesse o una passione per qualcosa e in base a questo interesse interagiscono con una certa regolarità per migliorare il loro modo di agire (Lave, Wenger 2006). Sono i mattoni costitutivi di un sistema sociale di apprendimento, poiché sono i contenitori sociali delle competenze che costituiscono questi sistemi. Nell'apprendistato è fondamentale il rapporto non solo fra esperto e novizio, ma anche quello fra i membri della comunità che partecipano all'esperienza di apprendimento. La relazione fondamentale nell'apprendistato è dunque una relazione di partecipazione evolutiva e di trasformazione dell'identità all'interno di un approccio che possiamo definire comunitario. All'interno del processo attraverso il quale una persona diventa partecipe a pieno titolo di una pratica, si esprimono le intenzioni di apprendere e si configura il significato dell'apprendimento. È necessario perciò che gli educandi partecipino legittimamente alla comunità affinché le identità di apprendimento si costituiscano e si evolvano in una piena partecipazione (Lave, Wenger 2006: 43). Strumento principe per la rilevazione delle interazioni ragazzo/ragazzo ed educatore/educando è l'osservazione partecipante in azione, con il supporto di check-list per la rilevazione e sull'azione, tramite incontri a cadenza settimanale dello staff ESA, in cui il gruppo di lavoro riflette sulle rilevazioni e valuta le eventuali azioni correttive. L'analisi interazionale prende in considerazione: la presenza, l'intensità e la modalità di partecipazione. Abbiamo utilizzato il sociogramma di Moreno (1980) per analizzare la

posizione di un individuo all'interno di un gruppo, per fornire informazioni sulla sua situazione e individuare i leader e gli eventuali emarginati. È stato valutato anche lo *scaffolding*, inteso come strategie che permettono, con l'aiuto, di risolvere un compito che è oltre le proprie competenze se affrontato da solo. Il percorso proposto può essere configurato come una "costellazione" di comunità di pratica interconnesse: nutrizione, sport e studio, poiché perseguono una causa comune, affrontano situazioni omogenee ed hanno componenti in comune (Lave, Wenger 2006).

Non bastano le parole o i sermoni per responsabilizzare gli allievi allo studio, che ritengono particolarmente noioso e superfluo. È stato verificato che identificano il benessere come prosperità, in altre parole il possesso di risorse materiali ritenute sufficienti per vivere bene. Per motivarli all'apprendimento abbiamo consegnato loro la ricerca Istat sulla povertà¹, da cui emerge una stretta correlazione fra povertà e scarsa istruzione. Inizialmente sono rimasti stupiti ma lentamente la motivazione, l'attenzione e l'impegno sono migliorati e, di conseguenza, anche i voti scolastici.

Inteso come abbandono precoce dell'attività sportiva, il *drop out* è ormai sempre più frequentemente associato alle cause della mancata attività fisica non solo in età giovanile, ma anche nel futuro percorso di vita della persona, andando a deficitare sia sulla salute dell'individuo che sul complesso sistema sociale collettivo. Molteplici sono le cause del *drop out* adolescenziale e tra queste vi è spesso la perdita delle motivazioni che hanno portato gli atleti a intraprendere quella specifica attività. I dati su scala nazionale relativi all'abbandono dello sport rivelano che l'età media in cui gli italiani abbandonano definitivamente lo sport è intorno ai ventisei anni, mentre tra i tredici e i ventitré anni il tasso di abbandono si attesta intorno al 20%. Queste percentuali sono rilevanti, e mostrano che l'età più delicata ricade nell'adolescenza e nella tarda adolescenza, in un momento dello sviluppo in cui la funzione dello sport è estremamente importante. Le motivazioni all'attività sportiva possono essere primarie e secondarie. Le prime si riferiscono alla sfera biopsichica ed emotiva delle persone, e sono il gioco e l'agonismo. Le motivazioni secondarie, invece, comprendono i bisogni affiliativi, estetici e le aspirazioni al successo: questi sono una sorta di meccanismo di risposta a conflitti interiori che trovano nella pratica di una disciplina sportiva una valvola di sfogo.

Le attività

Il progetto avrebbe dovuto avere inizio nel settembre 2019, ma le vigorose esortazioni da parte dei genitori degli aspiranti allievi hanno indotto lo staff ESA ad iniziare in gennaio 2019 ad anno scolastico in corso, non permettendo di mettere in campo alcune attività collaterali che erano inizialmente previste dal progetto.

Inizialmente scettici, ma mentalmente sereni e gratificati di far parte di un progetto inedito in Regione, il gruppo degli iscritti era molto eterogeneo: età diverse e frequenza in scuole differenti (secondaria di primo e secondo grado), una ricchezza fatta di diversità. Cercando di facilitare le interazioni fra di loro e con lo staff dell'ESA è stata sfruttata l'eterogeneità del gruppo consentendone la coesione e l'affiatamento, in un'ottica di comunità di pratica (Lave, Wenger 2006).

¹ (www.istat.it/it/files//2019/06/La-povert%C3%A0-in-Italia-2018.pdf) consultato il 18/09/2020.

La giornata tipo degli allievi in ESA è così strutturata: 13.30 accoglienza e pranzo; 14.30 sistemazione dell'aula studio e attività fisica; 15.30-17.30 studio. Inizialmente erano previsti due giorni settimanali, ma dopo qualche mese i voti scolastici dei ragazzi sono decisamente scesi, a causa dell'imminente fine dell'anno scolastico e relativa stanchezza. È stato deciso, di concerto con i genitori, di aggiungere un giorno di frequenza settimanale e, finché i voti non fossero tornati ai normali standard, sarebbe stata momentaneamente sospesa l'attività fisica. Gli allievi non hanno avuto la percezione di essere puniti, ma sono risultati consapevoli della necessaria costanza nello studio. I risultati non hanno tardato ad arrivare e i voti e attenzione in classe sono migliorati.

In merito alla nutrizione, è previsto un primo colloquio conoscitivo dove vengono rilevati i dati anamnestici, con particolare riguardo alla storia medica passata e presente, oltre all'analisi dello stile di vita attuale. Si rilevano successivamente i dati antropometrici necessari e i dati risultanti sono poi commentati dalla professionista in funzione degli obiettivi, dello stato di salute e stile di vita del ragazzo.

I preparatori atletici dedicati all'esercizio fisico, programmano, organizzano e pongono in essere l'attività fisica strutturata per gli atleti, in accordo e condivisione con la società sportiva di cui i ragazzi fanno parte. Per esercizio fisico s'intende l'attività fisica in forma strutturata, pianificata ed eseguita regolarmente. Per l'età presa in considerazione è necessario uno sviluppo osteo-muscolare e per un apparato cardiovascolare sano; ciò aumenta la capacità di apprendimento e autostima, e diventa un valido strumento di aggregazione sociale che, associata a una corretta alimentazione, diminuisce il rischio di obesità infantile e malattie croniche. L'acquisizione di comportamenti sportivi (*fair play*) facilita l'acquisizione di un modello di vita basato su regole e ruoli condivisi dalla società².

Assistente sociale ed educatori sono dedicati al momento dell'apprendimento e chiamati ad accompagnare e sostenere gli alunni durante le ore dedicate allo studio, in cui sono molto importanti le figure di riferimento che sostengono i ragazzi, devono saperli coinvolgere e sorprendere per riuscire a stabilire un dialogo e conquistare la loro fiducia. Vuol dire inevitabilmente essere una sorta di modelli ed essere insigniti di un ruolo che va oltre le ore passate assieme studiando (De Ambrogio, Dessi, Ghetti 2015). Organizzare il periodo di studio coinvolgendo i docenti di riferimento, visti gli obiettivi comuni, per ottimizzare la performance dell'apprendimento.

Conclusioni

Le aspettative riguardo ai risultati auspicati sono la declinazione concreta delle trasformazioni generate sullo specifico contesto di applicazione del progetto e precisa con chiarezza i cambiamenti tangibili che il progetto vorrà generare (De Ambrogio, Dessi, Ghetti 2015). In relazione agli allievi abbiamo previsto un miglioramento nella percezione della salute fisica e nel loro rendimento scolastico/sportivo, mentre per la famiglia il supporto e sostegno nell'educazione dei figli per facilitarne e sollecitarne la costruzione dell'identità, in un'ottica di miglioramento delle relazioni genitori/ragazzo/a, in un continuo processo di mediazione fra le istanze, preoccupazioni e aspettative dei genitori e del rispettivo figlio. Aspetto particolarmente importante è la prevenzione che si

² (www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_2828_allegato.pdf) consultato il 18/09/2020.

mette in atto con un progetto così strutturato, perché possono essere conosciute situazioni personali o familiari difficili e/o disagiate prima che la situazione diventi insostenibile e di difficile soluzione.

Per la valutazione dei risultati sono stati somministrati ai genitori che hanno fatto emergere il supporto e sostegno ricevuto durante la frequenza in Accademia riguardo all'educazione dei figli, alleggerendone i compiti di trasferimento in un'ottica di continuità tra scuola, sport e ritorno casa. A fronte delle mancanze esplicitate, gli obiettivi che intendono raggiungere vanno nel senso di migliorare le prestazioni scolastiche, sportive e relazionali. Hanno tutti confermato miglioramenti nei tre ambiti principali d'interesse, quindi possiamo affermare che l'ESA risponde positivamente ai bisogni dei genitori. Stessa procedura di valutazione è stata adottata per gli allievi, con il sostegno dei report etnografici, e dalle risposte fornite si evidenzia che hanno riscontrato notevoli miglioramenti nella performance sportiva dovuti, secondo la loro percezione, all'abbinamento nutrizione ed esercizio fisico. Un allievo, che ha preso particolarmente a cuore i consigli sull'alimentazione, ha accompagnato la madre a fare la spesa, "imponendole" l'acquisto di certi prodotti, considerati nutrizionalmente adeguati, piuttosto che altri. In ambito scolastico nessuno degli iscritti ha ricevuto debiti formativi per l'anno successivo. In particolare uno studente mi ha chiesto di presenziare all'esame di scuola secondaria di I° grado, perché avevamo preparato insieme la tesina incentrata sul rugby, che pratica, e collegandola alle altre materie oggetto di valutazione. Non ho idea di quanto possa aver inciso la mia presenza, ma la soddisfazione che si leggeva sui volti dei docenti dava ben conto della brillantezza espositiva del ragazzo.

L'aspetto critico principalmente rilevato è stato la conquista della fiducia degli allievi da parte dello staff ESA, impresa ardua trattandosi di un'età evolutiva particolarmente difficoltosa. È stato un processo lento, ma facilitato dall'approccio adottato nella relazione con gli adolescenti, evitando un approccio paternalistico, e mettendo a loro disposizione un metodo che fungesse da esempio, dove poter trovare la loro dimensione identitaria. È stato profuso molto impegno per far loro capire l'importanza dello studio in vista del futuro inserimento in società, la loro autonomia e l'inserimento nel mondo lavorativo.

Non sono state messe in atto campagne pubblicitarie e l'anno scolastico in corso registra l'iscrizione di un numero di allievi doppio rispetto allo scorso anno, evidentemente si è pubblicizzato solo attraverso il passaparola, indicatore che rispecchia la bontà delle azioni promosse. Gli ottimi risultati raggiunti rappresentano un forte stimolo a implementare quest'anno le azioni messe in campo, permettendoci di attivare le previste attività collaterali che per problemi di tempistica non sono state attivate.

BIBLIOGRAFIA

- Ballerini, G. (2007). Antropologia alimentare: attuali sfide. *La rivista di scienza dell'alimentazione*, 36, 3: 27.
- Baumann, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna. Il Mulino.
- Baumann, Z. (2002). *Modernità liquida*. Roma-Bari. Laterza.
- Beck, U. (2000). *La società del rischio*. Roma. Carocci.
- Bertone, C. (2013). Citizenship across Generation: Struggles around Hetero-Normativities, *Citizen Studies*, 17, 8: 985-99.

- Bettetini, G. (1975). *Produzione del senso e messa in scena*. Milano. Bompiani.
- Biscaldi, A. (2015). Vietato mormorare. Sulla necessità di ricerca antropologica in Italia. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 17: 13-19.
- Bonetti, R. (2019). *Etnografie in bottiglia. Apprendere per relazioni nei contesti educativi*. Milano. Meltemi.
- Branca, F., Nikogosian, H., Lobstein, T. (2008). *La sfida dell'obesità nella Regione europea dell'OMS e le strategie di risposta*. Geneva. WHO.
- Castel, R. (2004) [2003]. *L'insicurezza sociale. Cosa significa essere protetti?* Torino. Einaudi.
- Contini, M. (2012). *Dis-alleanze nei contesti educativi*. Roma. Carocci.
- Crespo, C. et al. (2001) Television watching, energy intake, and obesity in US children. Results from the third *National Health and Nutrition Examination Survey*, 155: 360-5.
- Cecotti, M. (2016). *Fotoeducando. La fotografia nei contesti educativi*. Parma. Edizioni Junior.
- Cecotti, M. (2018). FotoColloqui: una proposta metodologica in campo educativo, *Zeroseiup*, 1: 14-15.
- Elias, N. (1991). *La società degli individui*. Bologna. Il Mulino.
- Gigli., A., Zanchettin, A., (2014). Emozioni in campo. Una ricerca su genitori e sport. *Journal of Theories and Research in Education*, 9, 2: 116.
- Gobbo, F. (2008). Learning from others, learning with others: the tense encounter between equality and difference. *Orbis scholae*, 2: 55-75.
- Kahn, E. et al. (2001). Increasing physical activity: A report on recommendations of the Task Force on Community Preventive Services. *MMWR Morb Mortal Wkly Rep*, 50: 1-14.
- Lamberti, S. (2010). *Apprendimento cooperativo ed educazione interculturale*. Trento. Erikson.
- Lave, J., Wenger, E. (2006) [1991]. *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*. Milano. Erickson.
- Martini, E.R., Torti, A. (2003). *Fare lavoro di comunità*. Roma. Carocci.
- Milan, G. (2001). *Disagio giovanile e strategie educative*. Città Nuova. Roma.
- Moreno, J.L. (1980) *Principi di sociometria, psicoterapia di gruppo e sociodramma*. Milano. ETAS.
- Pescarmona, I. (2014) «L'etnografia come risorsa per l'innovazione», in *Etnografia e intercultura* Gobbo F., Simonicca A. (a cura di. Roma. CISU: 23-33.
- Saraceno, C., Naldini, M. (2013). *Sociologia della famiglia*. Bologna. Il Mulino.
- Santamaria, F. (2020). *Accompagnare adolescenti in difficoltà. Un itinerario di riflessione improntato a uno sguardo pedagogico-sociale*. Dispensa ad uso universitario.
- Scalon, R.F. (2019). L'uomo e il cibo. Una lettura antropologico-sociologica dell'alimentazione. *Bioetica news Torino, Rivista del Centro Cattolico di Bioetica*, VIII, 7.
- Stellato, K. (2009). *Sos adolescenti*. Milano. Red Edizioni.

Vader, A.M. *et al.* (2009). Television viewing and snacking behaviors of fourth- and eighth-grade schoolchildren in Texas. *Preventing Chronic Disease*, 6: A89.

SITOGRAFIA

www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_2828_allegato.pdf, Ministero della Salute: 9 (sito internet consultato il 23/06/2020).

www.istat.it/it/files//2019/06/La-povert%C3%A0-in-Italia-2018.pdf : 3. ISTAT (sito internet consultato il 23/06/2020).

Parte V. Entrevista

Conversazione con Saverio Krätli

Stefania Pontrandolfo,

Università degli Studi di Verona
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9231-264X>

Bruno Riccio,

Università degli Studi di Bologna
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9532-4678>

Saverio Krätli è *editor* di *Nomadic Peoples*, rivista storica della *Commission on Nomadic Peoples* della *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES). Ha studiato Filosofia presso l'Università di Bologna e Antropologia dello sviluppo presso la Sussex University, nel Regno Unito, dove ha cominciato a interessarsi ai pastori nomadi sotto la guida del prof. Jeremy J. Swift. Ha poi continuato gli studi con un dottorato di ricerca presso l'*Institute of Development Studies* (IDS), sempre presso la Sussex University, grazie a una borsa di studio dell'*Economic and Social Research Council* (ESRC) britannico. Dal 2008 lavora come consulente/ricercatore freelance nel contesto dello sviluppo internazionale, nell'interfaccia fra pastori, scienza e politiche dello sviluppo nell'Africa subsahariana. Ha lavorato per agenzie delle Nazioni Unite come UNEP (Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente), IFAD (Fondo Internazionale per lo Sviluppo Agricolo) e FAO (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura), e con istituti di ricerca, università, organizzazioni non governative e associazioni di pastori in diversi paesi africani. Al momento lavora in Etiopia per Misereor (Germania) e in Sudan per la Tufts University (Stati Uniti), e sta preparando una ricerca in Niger per l'*Institut de Recherche pour le Développement* (IRD, Francia) e un *Massive Online Open Course* (MOOC) su pastorizia e sviluppo.

Stefania Pontrandolfo e Bruno Riccio: - A partire dalla tua esperienza di lunga durata come consulente nella cooperazione allo sviluppo, ricercatore freelance ed *editor* di una rivista storica di antropologia, hai lavorato e continui a lavorare molto sulle questioni di metodo, sottolineando l'importanza di modificare e aggiornare col tempo non solo i paradigmi teorico-interpretativi ma anche "l'infrastruttura metodologica" nella cooperazione allo sviluppo: quanto sono ancora attuali le questioni che ponevate in un lavoro come *A House Full of Trap Doors*¹?

¹ Krätli S., Kaufmann B., Roba H., Hiernaux P., Li W., Easdale M. and Hülsebusch C. 2015. *A House Full of Trap Doors: Identifying Barriers to Resilient Drylands in the Toolbox of Pastoral Development*. IIED discussion paper, International Institute for Environment and Development. London and Edinburgh. <http://pubs.iied.org/10112IIED>

Saverio Krätli: - Penso che siano più che mai attuali. *Trap Doors* nacque sull'onda della riflessione sulle "narrazioni" [*narratives*] intorno a cui sono costruite le politiche di sviluppo e di come i presupposti e le concatenazioni causali mobilitate in queste narrazioni si ritrovino poi non solo nel discorso politico, ma anche in quello tecnico e in quello scientifico. Come ha spiegato Emery Roe², queste narrazioni sono semplificazioni credibili intorno a cui assicurare consenso per facilitare decisioni e investimenti. Quindi non possono andare troppo per il sottile, né possono essere scalzate dall'evidenza che la realtà è più complessa, perché le narrazioni sono appunto vie d'uscita dalla gabbia paralizzante della complessità. Ma c'è di più. Per svolgere la loro funzione, le narrazioni devono essere convincenti, devono parlare a qualcosa di pre-esistente, essere riconoscibilmente sensate sebbene non necessariamente vere. Qui, il lavoro di George Lakoff sugli schemi mentali e concettuali, o "cornici cognitive" [*frames*] che strutturano la comunicazione è illuminante³. Per Lakoff, questi *frames* sono resistenti al cambiamento (come le narrazioni di cui parla Roe), e tuttavia possono essere costruiti e modificati. Più questi schemi cognitivi vengono attivati e confermati dall'uso, più essi vengono rinforzati. Un po' come la valuta. Ho sentito in un seminario a Chattham House, a Londra, qualche anno fa, che l'ISIS compra le armi in dollari. Se è vero, ogni pallottola che esce dai loro fucili rinforza l'economia americana... Vale anche per i *frames*.

Bisogna fare attenzione non solo agli obiettivi, ma anche al linguaggio che si usa nel perseguirli. Il mantra che si sente a volte nel mondo accademico, secondo cui per farsi ascoltare per informare le politiche di sviluppo bisogna usare il linguaggio di quelli che decidono, è incompleto. Prima bisogna "piantare" il linguaggio adatto, cioè gli schemi cognitivi capaci di ricevere l'informazione che si vuole comunicare. Parlare di *x* con il linguaggio creato per comunicare *y*, non fa altro che attivare e quindi rinforzare *y*. Questo vale non solo per il quadro teorico ma anche, e forse soprattutto, per l'infrastruttura metodologica da cui inevitabilmente si dipende per metterlo in pratica.

Ritornando a *Trap Doors*, siamo partiti dall'idea che sia necessario interrogarsi sulla natura dell'infrastruttura metodologica usata nel contesto di pastorizia e sviluppo. Prima di tutto sull'eredità di definizioni e classificazioni, ma anche sui parametri e sugli indicatori impiegati nell'analisi quantitativa. L'infrastruttura però è anche non-verbale, fatta di pratiche convenzionali come quelle che riguardano il modo in cui sono raccolti i dati statistici, o la scala di osservazione (geografica o temporale), o la procedura di analisi e i criteri di standardizzazione. Tutto il bagaglio degli "abbiamo sempre fatto così" e dei "dato per scontato" [*what goes without saying*]. Gli esempi non mancano. Pensate alla stagionalità dei censimenti in buona parte dell'Africa subsahariana, dove si deve evitare la stagione delle piogge perché le strade sono impraticabili, e l'effetto di questo pregiudizio metodologico sulla visibilità della mobilità pastorale, che è di solito molto più pronunciata durante le piogge. O il modo di definire il nucleo familiare nei censimenti, che presume di solito sedentarietà e monogamia. O il fatto che la quantità di utensili posseduti, o l'aver una casa con il tetto di latta invece che di paglia siano considerati indicatori standard di benessere economico o di sviluppo.

² Roe E. 1991. Development Narratives, Or Making the Best of Blueprint Development. *World Development*, 19 (4): 287-300.

³ Lakoff G. and Johnson M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, London. The University of Chicago Press. Lakoff G. 2014. *The All New Don't Think of an Elephant! Know your values and frame the debate*. White River Junction, Vermont. Chelsea Green Publishing.

Oggi aggiungerei alla lista anche le metafore esplicative. Per esempio parlare della sedentarizzazione o dell'abbandono del pastoralismo in termini di "transizione", come se si trattasse di un viaggio o, in effetti, di un processo evolutivo. Oppure parlare della mobilità dei pastori come "*coping strategy*", implicando reattività invece che proattività, vulnerabilità di fronte a un problema (la natura ostile) invece che specializzazione e competenza nell'approfittare delle particolari opportunità offerte proprio dalla variabilità dell'ambiente naturale⁴.

Guadagnare consapevolezza sull'infrastruttura metodologica, e chiedersi da dove viene e in che modo influenza il lavoro nello sviluppo, inclusa la ricerca, è indispensabile sia per poterla migliorare che per analizzare i problemi sul terreno, e soprattutto distinguere quelli inerenti da quelli indotti da presupposti erronei nelle pratiche di intervento.

S.P. e B.R.:- Secondo te come si possono combinare in maniera efficace approccio critico e logica di pianificazione dei progetti di sviluppo? A tuo avviso l'antropologia riesce a offrire un contributo importante nella fase di progettazione della cooperazione allo sviluppo, che oggi tende a seguire procedure standardizzate ("il ciclo del progetto") e a uniformarsi al linguaggio tecnico-burocratico delle istituzioni committenti? Se sì, puoi fare alcuni esempi in cui l'antropologia ha contribuito attivamente a costruire la pianificazione del progetto e non solo a inserirsi nella realizzazione di una delle fasi successive del progetto?

S.K.:- Mi sembra che il problema qui sia la relazione fra la conoscenza scientifica, di cui l'antropologia è parte, e lo sviluppo. Né l'una né l'altro sono realtà omogenee. Il contesto della conoscenza scientifica relativa alla pastorizia mobile è particolarmente controverso anche all'interno degli stessi campi disciplinari che se ne occupano. Le istituzioni committenti sono fatte di persone con idee e valori diversi; molti non sono poi così favorevoli al linguaggio tecnico-burocratico. Gli errori, sebbene numerosi, credo che siano in gran parte non intenzionali. Più il risultato di inconsapevolezza e di fretta.

Uniformarsi al linguaggio tecnico-burocratico è una scelta, non una necessità. Bisogna farsi capire, ma anche assicurarsi di non perdere quel che si ha da dire nello sforzo di farsi capire. Soprattutto, quando il quadro di riferimento adottato dai committenti è inadeguato, si può segnalare. Il committente desidera e suggerisce, ma né quello che suggerisce né la formulazione del desiderio sono necessariamente corretti. Per esempio, il committente può desiderare di migliorare le condizioni di vita delle popolazioni che vivono di pastorizia mobile, e proporre soluzioni per favorire la sedentarizzazione e anche l'abbandono della pastorizia. Un caso frequente. Se l'obbiettivo dichiarato è genuino, e spesso lo è, si può mettere in questione l'adeguatezza delle soluzioni proposte e suggerire delle alternative. Se i bandi di finanziamento sono costruiti intorno ad analisi incomplete o anche sbagliate, lo si può sempre far presente nella proposta. Quelli che scrivono i bandi di finanziamento sono di solito specialisti nella scrittura di bandi. Mi pare perfettamente legittimo, anzi doveroso, che gli specialisti della materia che rispondono ai bandi alzino il livello di analisi. E questo include l'uso del linguaggio. Ripeto, uniformarsi è una scelta

⁴ Ho avuto l'opportunità di discutere di alcuni di questi punti in un recente seminario all'Agropolis di Montpellier: *Le pastoralisme sahélien à l'agenda politique : opportunité ou risque pour la recherche et le développement dans les milieux arides?*, Agropolis International, 29 Octobre 2019, Montpellier (France).

più che una necessità. La prima politica sulla pastorizia dell'Unione Africana, nel 2010⁵, è un buon esempio di collaborazione positiva fra burocrati e specialisti, antropologi inclusi. Anche se largamente ignorata, è un precedente importante e una spina nel fianco per quelli che vedono la pastorizia e il pastoralismo come un problema.

S.P. e B.R.:- Avendo lavorato sempre con comunità nomadi, comunità che sono globalmente soggette a discriminazioni, innanzitutto istituzionali (Gilbert⁶ parla di comunità "perseguitate"), ti sei ritrovato ad affrontare particolari questioni etiche relative a possibili usi "impropri" dei risultati delle tue ricerche sul campo da parte di altri soggetti politici? Se sì, quali?

S.K.:- Nel mio contesto di lavoro è assai difficile identificare una chiara linea di demarcazione fra ricerca e uso, dove si possa anche tracciare un confine etico. La ricerca è possibile grazie a programmi di finanziamento orientato, a loro volta l'espressione di programmi politici e interessi privati. Ancora una volta, un terreno su cui si manifesta l'incontro di queste realtà è il linguaggio. Pensate al modo in cui è cresciuto l'uso di termini come "sostenibilità", "cambiamento climatico", "resilienza" o "risorse naturali" nei programmi di ricerca. O come è diminuito l'uso di termini come "inquinamento", "effetto serra" o "materie prime".

L'uso improprio della ricerca poi, non è soltanto malevolo. Il modo in cui comprensione parziale e fraintendimento dominano questo territorio — o in effetti la comunicazione — non è sufficientemente riconosciuto. La domanda "come è probabile che venga frainteso" riceve molta meno attenzione della domanda "come comunicare questo pensiero con chiarezza". La chiarezza è immaginata come una linea dritta fra comunicante e comunicato, ma che accade quando ci sono ostacoli lungo il cammino, o quando la strada stessa è compromessa e fuorviante? Nel caso dello sviluppo della pastorizia mobile l'eredità di malintesi e presupposti erronei pervade lo spazio della produzione e comunicazione di conoscenza. Non solo la strada è naturalmente in salita, ma anche sconnessa, piena di buche e fossati.

In salita, perché la conoscenza che è rilevante in questo caso va spesso contro le aspettative più comuni e le preferenze istituzionali. E anche quando si sa esattamente dove si vuole andare, bisogna fare molta attenzione a non essere dirottati "dal terreno". Nel 1999, due antropologi inglesi pubblicarono un libro sulla relazioni fra società, stato e ambiente in Mongolia intitolato *La fine del nomadismo?* Nella prima pagina gli autori si diedero la pena di spiegare che il titolo si riferiva a "nomadismo" come categoria analitica non come pratica, e descrissero chiaramente la pratica della pastorizia mobile come perfettamente attuale e compatibile con l'avanzamento tecnologico e l'economia di mercato. Non so dirvi quante volte ho trovato riferimenti a questo studio — evidentemente da persone che non ebbero il tempo di aprirlo — presentati come prova che "anche gli antropologi trovano che la pastorizia non ha futuro".

Ritornando alla questione del linguaggio e dell'infrastruttura metodologica, quando il contesto non è neutro, le solite regole di neutralità non sono sufficienti per essere effettivamente neutrali. Quando la corrente tira di lato, per andar dritti bisogna andare

⁵ African Union 2010. *Policy Framework for Pastoralism in Africa: Securing, Protecting and Improving the Lives, Livelihoods and Rights of Pastoralist Communities*, Department of Rural Economy and Agriculture, African Union, Addis Ababa, Ethiopia.

⁶ Gilbert J, 2014. *Nomadic Peoples and Human Rights*. Oxon and New York. Routledge.

verso il lato opposto. Se tieni il braccio fuori dal finestrino sull'autostrada, un piccolo movimento della mano può risultare in un grande movimento del braccio a causa della pressione dell'aria. Quando quasi un secolo di interventi hanno promosso la sedentarizzazione *come sviluppo* (sebbene non solo e non senza dissenso), parlare di "tendenza dei pastori alla sedentarizzazione" o della sedentarizzazione come di una "nuova tendenza" non è neutro. Quando lo sviluppo ha operato per decenni con il presupposto che i pastori si dibattano con una natura ostile, parlare di vulnerabilità della pastorizia rispetto alla siccità o al cambiamento climatico, o della mobilità come adattamento necessario, non è neutro. Così come non è neutro parlare dei benefici potenziali del mercato dopo quarant'anni di istituzionalizzazione dei principi neoliberalisti.

Tutto questo mi pare una dimensione importante della questione etica quando si lavora in contesti cognitivi compromessi. Imparare a riconoscere ed evitare buche e fossati. Tener conto che nell'era informatica la audience è sia indefinita che imprevedibile, e che quindi non è sufficiente farsi capire dai colleghi ma si ha anche la responsabilità di limitare il rischio di uso improprio o di fraintendimento in un contesto dinamico e dove gli standard operativi non sono garantiti. E infine, evitare di generare "fuoco amico" [*friendly fire*]. Per esempio mi riferisco a quando una critica è montata in modo sommario e contingente, senza una conoscenza adeguata del territorio e degli attori in gioco (cioè sparando a raffica nel mucchio). Oppure quando per enfatizzare l'originalità del proprio argomento lo si contrasta con altri simili, dimenticando il quadro generale, rendendo in quel modo un servizio agli argomenti opposti. O come quando si rappresenta il proprio argomento come "giusto mezzo" nel dibattito, implicitamente tingendo di radicalismo l'argomento (spesso assai simile) del vicino. Insomma, dove il contesto generale è controverso, come nel caso di pastorizia e sviluppo, o della ricerca sulle popolazioni nomadi, è necessario tenerne conto per evitare di regalare munizioni a posizioni opposte od ostili nel complesso.

S.P. e B.R.:- A proposito dei rapporti con altre professionalità nella cooperazione, come usi definire la tua identità professionale: antropologo, consulente, esperto, ricercatore? Perché?

S.K.:- Consulente e ricercatore freelance. Quando dico che lavoro con pastori in Africa, vengo spesso identificato come antropologo. Allora devo spiegare che in realtà ho studiato antropologia solo per un master, fra una laurea in filosofia e un dottorato sull'allevamento delle vacche fra i Wodaabe in Niger. Sia per formazione ibrida che per il lavoro che faccio, io mi identifico soprattutto con un approccio transdisciplinare, sebbene più prossimo alle scienze sociali. Questo conta anche per la rivista che dirigo, *Nomadic Peoples*, che negli anni si è sempre più interessata all'interfaccia fra popolazioni e "sviluppo" (come *trait d'union* per l'insieme delle relazioni con le realtà nazionali e la globalizzazione), cioè un territorio che è inevitabilmente transdisciplinare. Questo tipo di approccio mi permette di tenere il mio centro di gravità sulla pastorizia, anzi sui pastori. Più che un antropologo che studia i pastori, sono probabilmente un "pastorofilo" che ha la sfrontatezza (o forse l'ingenuità) di inseguire le questioni rilevanti anche all'interno di domini disciplinari poco familiari.

Mentre ne parlo mi viene in mente che forse proprio in termini antropologici il mio punto di osservazione si potrebbe descrivere come "emico", ma in senso piuttosto vago, come di impennare sulla mia esperienza con i pastori la rilevanza di quello che faccio. Mi pare che, in generale, le questioni dello sviluppo trascendano i confini disciplinari. E se considerate

anche su una scala globale, inevitabilmente trascendono anche confini epistemologici e ontologici. Qui l'antropologia è più di casa di altre discipline, e questo può aiutare. Ma credo che sia essenziale ancorare la riflessione nell'esperienza pratica, produrre "senso" che sia ancorato all'esperienza quotidiana, non soltanto alla struttura concettuale della disciplina. Il lavoro per rendere questa rilevanza manifesta fa parte delle responsabilità del ricercatore. Per esempio, nuove correnti dell'antropologia, come "*mobility turn*", e "*ontology turn*" toccano questioni di estrema rilevanza per la riflessione critica sullo sviluppo, ma questa rilevanza per il momento mi sembra intrappolata in un linguaggio poco accessibile, e non sufficientemente in dialogo con i numerosi sforzi simili, presenti e passati, in altri contesti disciplinari.

S.P. e B.R.:- Quindi quali sono secondo te le competenze specifiche che l'antropologia può offrire al mondo della cooperazione internazionale? Cosa potrebbe rafforzare la formazione universitaria offrendo la possibilità di acquisire competenze utili in contesti di cooperazione?

S.K.:- Il mondo della cooperazione internazionale va dall'attivismo nella società civile al lavoro negli organi dello stato e nelle istituzioni come le Nazioni Unite o la Banca Mondiale. Quel che costituisce "competenze utili" cambia di conseguenza. In tutti i contesti però, la cooperazione internazionale fa fronte a quel che viene normalmente inteso come un problema di "traduzione" o trasferimento (di conoscenze, tecnologie, obiettivi economico-politici), ma che in realtà è l'incontro, sebbene spesso inconsapevole, con i limiti della propria realtà: dove il "dato per scontato" [*what goes without saying*] diventa immediatamente percepibile nella sorpresa o nella contraddizione. Un territorio che l'antropologia ha esplorato a lungo e su cui ha parecchio da dire. Per un programma totale come lo "sviluppo", si tratta di una lezione fondamentale che non può più essere rimandata.

In termini strettamente pragmatici, credo che gli antropologi possano lavorare al meglio nella cooperazione da una posizione critica e analitica, apportando competenze che rafforzino la capacità di analisi (per esempio del discorso politico), la propensione alla transdisciplinarietà, e naturalmente la capacità di vedere i limiti della propria realtà e di comunicare con chi ne sta al di fuori.

Parte VI. Interventi

La forma dell'inclusione

Francesca Privitera,
Università degli Studi di Firenze
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9231-264X>

Introduzione

Il contributo proposto è teso a indagare l'esistenza di un legame tra la forma dello spazio architettonico e urbano e le pratiche di inclusione sociale, con la finalità di portare l'attenzione sull'importanza di stabilire un dialogo interdisciplinare tra progettazione architettonica e antropologia applicata nella elaborazione di nuovi paradigmi architettonici che si misurino con il mondo multiculturale in cui siamo chiamati a vivere.

Si cercherà quindi di chiarire se sia possibile parlare di “spazio dell'inclusione” e di individuare le sue possibili caratteristiche, intrecciando la riflessione teorica con l'osservazione di uno spaccato di vita reale, in cui la nascita di pratiche spontanee di inclusione sociale sono strettamente legate alla specificità dello spazio urbano che le accoglie, con l'obiettivo di cogliere ciò che c'è di generale nella specificità di questa analisi.

Così si sono sovrapposte l'analisi spaziale e architettonica di un luogo del centro storico di Firenze, un giardino pubblico nel quartiere di San Frediano, con l'osservazione delle comunità che lo frequentano, degli usi e delle attività che in quello spazio si svolgono abitualmente a partire dal 2015, anno in cui in quest'area venne sviluppato un progetto partecipato finalizzato alla riqualificazione del verde e al consolidamento della coesione sociale. Infatti, in questo luogo si sono consolidate nel tempo pratiche spontanee di inclusione sociale che hanno fatto di questo microcosmo, paradigmatico dei mutamenti sociali in atto nelle nostre città, un fondamentale spazio di dialogo prima, diventando negli anni un vero e proprio “spazio dell'inclusione”.

A questo punto, però, si intrecciano numerosi interrogativi. Il primo è se sia possibile superare l'idea puramente teorica di “spazio dell'inclusione” per studiare, invece, la dimensione della coesione sociale anche in termini di spazio fisico e quindi attraverso gli strumenti di studio propri dell'architettura, riacciando così il binomio uomo-spazio. Il secondo è se sia possibile ipotizzare una relazione di reciproca influenza, di osmosi, tra spazio e pratiche sociali inclusive, ovvero significa chiedersi se esista una forma dello spazio che corrobori l'incontro e il dialogo tra persone, e nel caso che esista quali caratteristiche abbia, quali relazioni intessa con la città e con i suoi abitanti. Questa ultima domanda, in particolare, deriva dalla constatazione che altri progetti partecipati

sviluppati a Firenze in quegli stessi anni, fortemente voluti da associazioni di cittadini ben radicate nel territorio e con analoghe finalità, ovvero volti a rigenerare tanto sul piano architettonico che sociale spazi dimenticati dall'amministrazione pubblica, non hanno avuto, nella lunga durata, le stesse ricadute positive. Terminato il progetto partecipato nulla è cambiato in questi luoghi sia sul piano delle relazioni umane che su quello della riqualificazione architettonica e urbana.

Per comprendere dove risiedano le motivazioni di tali esiti così diversi è necessario ampliare la prospettiva e chiedersi quanto il consolidarsi di queste forme di inclusione dipenda dalla presenza di associazioni ben organizzate sul territorio, dalle qualità umane delle persone che ne fanno parte, dalla capacità delle figure professionali e tecniche coinvolte nei processi partecipativi, dalla solerzia o meno delle amministrazioni pubbliche nel rispondere alle richieste dei propri cittadini e quanto dipenda, invece, dalle caratteristiche fisiche e morfologiche dello spazio teatro delle azioni umane. In altre parole, significa domandarsi quanto incidano le specifiche caratteristiche tipologiche, morfologiche e topologiche dello spazio architettonico e urbano nell'innescare e nel consolidare virtuose forme di comunicazione e coesione.

In sintesi, esiste una "forma dell'inclusione"? Essa può essere pianificata, prefigurata, disegnata o il rischio è di progettare e poi costruire un mondo prima che sia abitato (Ingold 2000), perpetuando inesorabilmente l'allontanamento dei due termini "abitare" e "costruire", un tempo indissolubilmente legati? (Heidegger 1951).

Il contesto iniziale

La riflessione muove dagli esiti del progetto partecipato "*Oltreverde*": *progettazione partecipata con i bambini e le famiglie per la valorizzazione del giardino Bartlett-Nidiaci nel rione di San Frediano*, sviluppato nel 2015 con i finanziamenti dall'Autorità Partecipazione Regione Toscana, promosso da un'associazione di cittadini¹ e coordinato da un gruppo multidisciplinare: un architetto, un etnopsicologo ed un agronomo² affiancati da cinque educatori per l'infanzia.

I destinatari primari dell'iniziativa sono stati bambini dai sei ai dieci anni e di riflesso le loro famiglie; luogo e oggetto di realizzazione un'area verde pubblica costituita da un tipico giardino racchiuso nel tessuto compatto del centro storico fiorentino, appena percepibile per chi cammina per le strade limitrofe e a quel tempo in stato di semi abbandono perché destinato dal Comune di Firenze alla vendita; come obiettivi la riqualificazione del verde, il consolidamento della coesione sociale e la promozione del senso di appartenenza ai luoghi attraverso la prefigurazione condivisa di uno spazio reale elaborata esclusivamente dai bambini. Il principio di fondo, infatti, era che per sviluppare nelle persone un senso della cura dei luoghi e un senso della collettività fosse fondamentale suscitare, in particolare nelle generazioni più giovani, un sentimento di appartenenza ai luoghi, ovvero di identità. Il progetto è stato realizzato in sei mesi attraverso due fasi distinte: un *focus group* dedicato agli adulti finalizzato a raccogliere la memoria orale degli abitanti più anziani del quartiere, e una serie di laboratori ludico-

¹ Associazione Amici del Nidiaci in Oltarno Onlus.

² Francesca Privitera (architetto), Serena Bigazzi (etnopsicologa), Pino Pellino (agronomo).

didattici dedicati ai bambini³ destinati a fornire ai piccoli partecipanti gli strumenti necessari per formulare la loro proposta progettuale.

È necessario richiamare brevemente il fatto che questo spazio verde è sempre stato intensamente “voluto” dagli abitanti del quartiere, come dimostra la sua storia. In origine faceva parte, insieme ad un prestigioso palazzo ottocentesco, della residenza di uno scultore fiorentino. Nell'immediato dopoguerra il proprietario donò l'intera proprietà al Comune di Firenze con il vincolo che fosse destinata a funzioni sociali e così è stato fino al 2014, quando il Comune decise di vendere l'intero complesso ad una società di investimenti specializzata nella conversione di grandi proprietà in immobili di lusso, residenze e alberghi. L'operazione immobiliare fu però anticipata, in modo silente, dal progressivo abbandono da parte del Comune della manutenzione dell'intero complesso, che al tempo accoglieva una storica ludoteca di quartiere, fino a quando l'immobile e le sue pertinenze vennero dichiarate dall'amministrazione pubblica inagibili e quindi furono chiuse.

Da qui gli abitanti del quartiere attivarono un'intensa mobilitazione tramite manifestazioni di piazza per rivendicare il secolare uso pubblico del palazzo e della sua grande area verde, ottenendo, infine, che almeno una parte del giardino fosse esclusa dalla compravendita, ed è in questo contesto che si inserisce il progetto partecipato del 2015, che ha avuto il merito di reinnescare pratiche quotidiane un tempo consolidate che rischiavano di essere perse per sempre a causa di interessi politici e speculativi. Infatti, dalla conclusione del progetto partecipato ad oggi, questo spazio, in parte salvato dalla privatizzazione grazie alla determinazione degli abitanti della zona, è tornato ad essere un'importante polarità nella vita sociale dell'Oltrarno, un quartiere storicamente popolare ed oggi interessato da rapidi mutamenti sociali.

Qui oggi si incontra quotidianamente una comunità eterogenea composta da famiglie residenti nel quartiere da generazioni, altre, sia italiane che straniere, che hanno scelto di stabilirvi la loro residenza perché vedono in questo quartiere l'ultimo scorcio “autentico” di una città altrimenti svenduta al turismo, altre, invece, sono famiglie straniere di recente immigrazione giunte dall'Africa, dall'Asia, dall'Europa dell'est, dall'India alla ricerca di condizioni di vita e lavorative migliori. Queste ultime raramente stabiliscono radici definitive nel quartiere e nella città, solitamente sono in transito, un transito lento, che può durare anche alcuni anni, ma comunque sono dirette altrove, a volte un altrove vicino, verso quartieri più periferici ma più economici, altre volte più lontano, in altre città e in altre nazioni, molto raramente verso i loro paesi di origine. Insieme condividono momenti del proprio vissuto quotidiano, primo tra tutti il gioco dei figli all'uscita dalle due scuole, elementari e materne, distanti pochi metri da questo giardino, poi la partecipazione alle numerose iniziative ideate e organizzate dai membri dell'associazione che promosse il progetto partecipato e che oggi gestisce autonomamente l'apertura e la chiusura di questo spazio garantendone la disponibilità alla collettività.

È così che questa area verde è tornata ad essere un fondamentale spazio di incontro e di dialogo i cui interlocutori primari sono donne e bambini che qui stabiliscono rapporti di solidarietà e di amicizia, facendo di questo luogo un vero e proprio spazio dell'inclusione.

³ La partecipazione aperta ai laboratori ha avuto quale esito una notevole variazione sia nel numero dei partecipanti sia nell'età che talvolta si è alzata fino ai dodici anni. In media hanno partecipato venti bambini ogni incontro, tra questi si è distinto un nucleo di circa dieci bambini tra i sei e i dieci anni, alcuni italiani altri stranieri che hanno seguito con continuità l'intero percorso partecipato.

La storia di questo spazio fisico racchiuso tra le case e le strade della città ha così ricominciato a intrecciarsi con le vicende umane divenendo un vero e proprio spazio di mediazione tra culture, tra gruppi sociali e tra generazioni.

A questo punto, però, è necessario chiedersi quanto il consolidarsi in questa area pubblica di progetti autonomi autorealizzati – non partecipati – e di pratiche sociali auto-organizzate in grado di creare relazioni, dialogo, condivisione e socialità dipendano dalle persone che qui si incontrano e quanto siano invece corroborati dall'architettura, ovvero dalle qualità intrinseche dello spazio che accoglie queste «politiche alternative del quotidiano» (Paba 2018: 6) facendole germinare e rigenerandole attraverso i mutamenti dei tempi.

Un “mondo comune”

«Lo spazio in cui le diversità si incontrano è sempre lo spazio dove l'azione comincia. Perché quando persone o gruppi mettono le radici, avventizie o stabili, del loro luogo di abitare, lì nasce l'incontro» (D'Alto 2018: 25). È da qui, quindi, che si comincerà a interessare la relazione tra spazio e pratiche di inclusione sociale, da coloro che con la loro presenza danno allo spazio un senso che il mondo di per sé non ha (Maurice Merleau-Ponty 2017), ovvero dai protagonisti di questo luogo, da coloro che danno forma in senso umano alla coesione sociale. Le figure chiave sono donne e bambini, infatti, sono loro che prevalentemente frequentano questa area verde: madri da sempre residenti nel quartiere, altre di recente immigrazione alla ricerca di uno spazio di incontro nel quadro più generale di un loro radicamento in un luogo “altro” rispetto a quello della loro provenienza, e bambini che frequentano le scuole di quartiere dove stabiliscono, grazie alla quotidianità scolastica, le loro prime amicizie.

Il ruolo dei bambini in questo caso è fondamentale nell'innescare l'avvicinamento tra adulti che molto difficilmente in altri contesti si sarebbero accorti della reciproca presenza: qui, al contrario, compiono un primo passo fondamentale prendendo atto dell'esistenza l'uno dell'altro. Infatti, il dialogo e lo scambio tra queste donne di solito è una conseguenza delle relazioni che i propri figli stabiliscono attraverso il gioco con i propri coetanei. I bambini, inoltre, spesso fungono da veri e propri mediatori linguistici, e a volte anche “culturali”, aiutando a superare diffidenze e pregiudizi tra adulti. Così, attraverso questi primi incontri si pongono le premesse per quella che potrebbe diventare in futuro una vera e propria comunità multiculturale e che per ora è, per dirlo con le parole di Hannah Arendt un “mondo comune”.

Le ragioni per cui qui e non altrove si inneschino e perdurino tali positive pratiche di condivisione devono essere cercate anche nelle caratteristiche morfologiche e tipologiche di questo spazio. Infatti, nelle sue immediate vicinanze esistono tre piazze pubbliche: due storiche, Piazza Santo Spirito e Piazza del Carmine e l'altra, Piazza Tasso, nata in seguito alle demolizioni del secondo dopoguerra. Quest'ultima è dotata di un'area attrezzata con giochi per l'infanzia, un campo da calcio e uno per la pallacanestro. Eppure le famiglie prediligono frequentare il giardino in esame, anche se ormai privo della ludoteca, con poche attrezzature per il gioco e un campo da calcio non sempre fruibile.

Si tratta, dunque, di un'area nella quale non esiste un vero e proprio disegno dello spazio pubblico, qui affiorano, piuttosto, le tracce sbiadite dal tempo e dall'incuria di quello che

fu uno spazio dall'elevata qualità architettonica. Oggi vi sono alberi secolari ad alto fusto, ampie zone con ghiaia e prato, altre con lastrici in cemento. Questa parziale assenza di progetto, che potrebbe apparire come una carenza, in realtà apre questo luogo alla libertà creativa di chi lo frequenta, rendendolo flessibile a molteplici usi che cambiano con il passare delle stagioni e delle persone. Esso potrebbe essere definito "variabile", termine caro a Giovanni Michelucci⁴, il quale vedeva proprio nella possibilità dell'architettura e della città di adattarsi al mutare della società, dei suoi valori e delle sue abitudini, il fondamento della città futura: una città in divenire aperta a infinite possibilità di relazione, di scambio e di dialogo tra uomini che si spostano alla ricerca di condizioni di vita migliori (Michelucci 1954).

La seconda caratteristica di questo luogo è quella di essere delimitato da chiari confini fisici. Esso è racchiuso tra le case ed è accessibile da un solo ingresso, condizione che lo rende controllato e controllabile come se fosse un giardino privato. Questa caratteristica ne fa il luogo privilegiato dove condividere in sicurezza, come nel "cortile" di casa, non solo le molte attività organizzate dall'associazione di cittadini che gestisce questo spazio e che monitora gli ingressi, solo "adulti accompagnati da bambini", ma anche i ritrovi familiari come i compleanni dei bambini che qui inevitabilmente diventano condivisi, aperti alla partecipazione di tutti i piccoli ospiti del giardino, e che per questo, spesso, diventano estemporanee occasioni di scambio anche tra adulti che si trovano a condividere momenti di altrui intimità domestica.

Tuttavia sarebbe molto riduttivo pensare che il senso di sicurezza che infonde questo spazio in chi lo frequenta sia da attribuirsi esclusivamente al suo oggettivo stato di luogo chiuso e alla possibilità di controllarne l'ingresso. Infatti, questo giardino protetto dalla promiscuità dello spazio pubblico vero e proprio, quello delle strade e delle piazze, ha una intrinseca e chiara vocazione "interna" e "domestica" pur essendo di fatto "esterno" e "urbano" dettata tanto dall'uso che dalla sua struttura formale. Esso non è percepito come un luogo dinamico, di transito, di incontro indifferenziato, come gli spazi pubblici - strade e piazze - bensì come un luogo statico, dove fermarsi e riposare, dove svolgere delle attività specifiche, come capita negli spazi interni veri e propri. Qui si svolgono, senza oneri per i partecipanti, lezioni di inglese, di violino o di canto per i bambini, autorganizzate dall'associazione con il coinvolgimento di chiunque frequenti il giardino e sia disponibile a mettere a disposizione di tutti le proprie competenze, anche se per un tempo limitato.

Questo spazio diviene così non solo un luogo di socializzazione ma anche di apprendimento, riunendo in una sola "forma spazio" (Frampton 1979) aspetti sociali solitamente a corollario di condizioni fisico spaziali diverse. Qui troviamo riunite sia le caratteristiche proprie dello spazio interno destinato all'educazione e alla socializzazione che di quello esterno destinato invece ai "rapporti vari" (Frampton 1979) come quelli commerciali ed economici. La vocazione "interna" di questo spazio urbano è quindi frutto di un intreccio tra forma architettonica e attività umane. Allo stesso tempo ha anche una chiara vocazione domestica che solo in parte gli deriva dalla sua origine di giardino privato: esso è vissuto da molti, e per motivi diversi, come una vera e propria espansione

⁴ La formulazione teorica del concetto di *Città variabile* da parte di Giovanni Michelucci inizia nell'immediato dopoguerra per poi essere costantemente precisata e arricchita attraverso scritti e disegni durante tutta la sua attività di architetto. A questa si affiancano i disegni di *Elementi di città*, che possono essere considerati dei frammenti di città variabile.

della casa. Le famiglie che “vantano” una antica residenza nel quartiere lo sentono a tutti gli effetti “proprio”, in virtù della consuetudine con questo spazio che si tramanda da generazioni, mentre le famiglie straniere che abitano in piccoli appartamenti, spesso frutto di frazionamenti speculativi e privi di un ambiente comune dove incontrarsi, trovano qui un luogo dove condividere la compagnia di amici e parenti tanto nella quotidianità che nelle occasioni speciali, trasformando così questa area pubblica in un vero e proprio spazio abitato.

Infatti, praticare questo giardino diviene rapidamente una consuetudine anche per le famiglie appena approdate nel quartiere; ben presto trascorrere qui alcune ore della propria giornata entra a far parte della loro esperienza quotidiana, della loro abitudine giornaliera, anche grazie alle attività con cadenza fissa e periodica che qui si svolgono. Questo spazio, dunque, è vissuto quotidianamente ed è anche in virtù di queste pratiche quotidiane (De Certeau 1980), coadiuvate da condizioni morfologico-spaziali particolari, che esso continua ad esistere adattandosi al mutare dei tempi.

Una stanza della città

Christian Norberg-Schulz in *Esistenza, spazio e architettura* (1975), afferma che le azioni acquistano significato solo in relazione a luoghi precisi e riflettono il carattere particolare del luogo; Walter Gropius asserisce che le relazioni spaziali, le proporzioni e i colori controllano le funzioni psicologiche, vitali e reali (Argan 1988). Secondo queste angolazioni, quindi, lo spazio costruito con le sue caratteristiche ha un ruolo fondamentale nell'orientare i comportamenti umani. Continueremo quindi ad intrecciare l'ordito tra spazio urbano e pratiche di inclusione sociale descrivendo in modo più dettagliato lo spazio che accoglie tali pratiche inclusive.

Per chi cammina tra le strette e petrose vie del quartiere quest'area pubblica è invisibile. Il suo ingresso è nascosto in fondo ad un vicolo apparentemente senza alcun interesse. Percorso il vicolo e varcato il cancello lo spazio si apre, arioso, verde, denso di voci e di movimento, isolato ma allo stesso tempo profondamente radicato nella città. Qui, come in una piazza, lo spazio condensa in un'immagine complessiva e comprensiva l'immagine che si ha del quartiere camminando lungo le sue strade. Difatti, il perimetro di questo giardino è costituito da una varietà di episodi architettonici: il fronte ottocentesco della casa padronale, oggi destinata ad uso residenziale; l'ex limonaia, scandita dal ritmo di ampie vetrate e che oggi accoglie un centro giovani gestito da una cooperativa; piccoli manufatti ad un piano con funzioni varie – residenza, servizi igienici, magazzini, spogliatoi; la monumentale massa dell'abside dell'antica Chiesa di Santa Maria del Carmine; un muro di cinta in pietra e laterizio oltre il quale emerge il profilo frastagliato delle case circostanti, alcune appartenenti al tessuto storico medievale del quartiere, altre costruite dal secondo dopo guerra. Le case, pur essendo “oltre il muro”, interagiscono direttamente con lo spazio del giardino entrando a far parte della sua immagine complessiva, come se fossero i fronti urbani di una piazza.

I manufatti che delimitano questo luogo, quindi, agiscono sullo spazio interno come se fossero le quinte di una piazza, ma allo stesso tempo innescano, come in un recinto, una serie di relazioni duali tra “dentro” e “fuori”: piccolo-vasto, domestico-urbano, differenziato-promiscuo, inclusivo-dispersivo, sicuro-pericoloso, controllato-libero. In

questo caso, però, non si tratta di relazioni assolute, lo spazio non è completamente introflesso, esso è piuttosto uno spazio di transizione, di passaggio, di negoziato. Infatti, i suoi margini non escludono in modo assoluto la relazione con la città: essa si vede, si sente, ma la sua presenza giunge attutita e quindi sicura, perché mediata dalla presenza del recinto che assolve la sua funzione architettonica primordiale, garantire una protezione fisica e psichica.

Il fulcro simbolico di questo sistema è costituito dalla massa dell'abside della Chiesa del Carmine, la quale evoca, da sola, la città fuori dal recinto. Allo stesso tempo gli avvenimenti architettonici che prospettano sul giardino agiscono esattamente come i margini di un ambiente interno, la loro prossimità produce un luogo dalla elevata figurabilità, ovvero del quale percepiamo e memorizziamo chiaramente la forma fisica. Come l'angolo di una stanza condensa l'intimità della camera (Bechelar 1975), così l'immagine della città è condensata all'interno di questo luogo che diviene una vera e propria "stanza della città", nella quale sentirsi protetti e al sicuro.

Quest'area, quindi, pur essendo recintata non è isolata, al contrario, essa è "tra" le cose. Persa la sua originaria connotazione privata è divenuta un vero e proprio *in-between-realm*⁵, ovvero uno spazio ibrido, una sorta di soglia che costituisce la chiave del passaggio e della connessione fra aree comunicanti con differenti vocazioni: quella esterna urbana e pubblica e quella interna comunitaria e domestica, costituendo la condizione spaziale per l'incontro e il dialogo fra aree di ordine diverso, tanto spaziale che funzionale che simbolico. Qui le persone si fermano, si incontrano e ogni individualità diventa parte di un mondo comune, diversamente da quanto avviene nelle strade e nelle piazze dove le esistenze distrattamente si incrociano. Potremmo dire che questo spazio è una piazza nella definizione che ne dà l'architetto Paul Zucker: un «parcheggio psicologico entro il paesaggio urbano» (Norberg-Schoulz 1984: 111).

Si tratta, quindi, di un vero e proprio spazio "collettivo", più che "pubblico", ovvero uno spazio in cui le persone si radunano non tanto per una decisione politica, che stabilisce a priori, attraverso la pianificazione, quali debbano essere i luoghi deputati all'incontro e come debbano essere utilizzati, ma piuttosto per una scelta autonoma delle persone che qui si trovano, mosse dal desiderio di incontrarsi. Qui, come in una piazza antica, la forma costruita mostra il significato dello stare insieme: spazio fisico e umano sono uniti da un legame indissolubile che fa di questo luogo un vero e proprio "spazio di contatto" (Choay 2004), ovvero uno spazio di scambio quotidiano di informazioni interpersonali. Si tratta di informazioni pratiche legate all'abitare nel quartiere che possono riguardare le scuole dei figli, la ricerca di un lavoro e di una casa, il che significa, ampliando la prospettiva, che si tratta di uno spazio di apprendimento e di crescita individuale.

Conclusione

L'analisi proposta, evidenziando il legame tra azione umana e spazio architettonico, intende richiamare sia la necessità di inventare e attuare nuove ed efficaci forme di scambio e di dialogo interculturale, che entrino a far parte della quotidianità del nostro vissuto e dell'abitudine delle nostre relazioni, sia la necessità di elaborare dei nuovi

⁵ Il termine fa riferimento all'esperienza teorico-progettuale sugli spazi intermedi di Aldo Van Eyck ad Amsterdam.

modelli architettonici che abbiano come riferimento un mondo nel quale gli uomini con le loro “diversità” di lingua, di cultura, di valori della vita siano centrali.

La percezione e l'uso dello spazio architettonico da parte degli individui non è infatti univoca, al contrario, è un processo complesso che coinvolge numerose variabili: alla lettura euclidea si sovrappone la lettura individuale determinata da fattori culturali e da esperienze pregresse: «Gli uomini portano la terra che hanno dentro, nel paese che trovano, sovrappongono il paesaggio interno al paesaggio esterno e l'uno e l'altro si unificano» (Norberg-Schulz, 1984: 50). In questo contesto il dialogo sinergico tra architettura e antropologia applicata diventa cruciale nella definizione di una base teorica che possa essere di fondamento all'agire progettuale, nell'idea che nuovi spazi «nasceranno unicamente da nuovi patti con gli uomini» (Kahn in Bonaiti 2002: 147). È solo attraverso l'intreccio di conoscenze che sarà possibile inventare e reinventare spazi fisici di intersezione tra diversi sistemi culturali, spazi concreti di “meticcio culturale” (Roques 2005), nei quali sia possibile innescare, sviluppare e poi consolidare virtuose pratiche di coesione sociale, spazi che rappresentino la consapevolezza di un mondo che si rinnova, e che prefigurino allo stesso tempo una società futura nella quale sia possibile, per coloro che hanno dovuto abbandonare la loro “prima radice” (Weil 1949), radicarsi nello stesso terreno di chi, al contrario, ha radici profonde.

Bibliografia

- Arendt, H. 2001 [1961]. *Tra passato e futuro*. Milano. Garzanti.
- Argan, G. 1988. *Walter Gropius e la Bauhaus*. Torino. Einaudi.
- Bachelard, G. 2006 [1975]. *La poetica dello spazio*. Bari. Edizioni Dedalo.
- Bonaiti, M. 2002. (a cura di). «Lo spazio la strada e il patto tra gli uomini», in *Architettura è. Louis I. Kahn, gli scritti*. Id. Milano. Electa: 144-155.
- Choay, F. 2004. *Espacements, Figure di spazi urbani nel tempo*. Milano. Skira.
- D'Alto, S. 2018. Lo spazio e la pace. *La Nuova Città*, 7: 24-28.
- Dal Co, F. 1979. Il progetto come pratica del limite. *Rassegna. Problemi di architettura dell'ambiente*, 1: 62-67.
- Damisch, H. 1979. Uno sfondo, a sua volta che richiederà di essere circoscritto. *Rassegna. Problemi di architettura dell'ambiente*, 1: 72-76.
- De Certeau, M. 2009 [1980]. *L'invenzione del quotidiano*. Roma. Ed. Lavoro.
- Di Domenico, G. 1998. *L'idea di recinto*. Roma. Officina edizioni.
- Frampton, K. 1979. La corte e il labirinto. *Rassegna. Problemi di architettura dell'ambiente*, 1: 84-89.
- Gregotti, V. 1979. Recinti. *Rassegna. Problemi di architettura dell'ambiente*, 1: 7-32.

Ingold, T. 2000. *The perception of the environment essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York. Routledge.

La Cecla, F. 2008. *Contro l'architettura*. Torino. Bollati Boringhieri.

Michelucci, G. 1954. La città variabile. *La Nuova città*, 13: 3-10.

Paba, G. 2018. Una ragionevole speranza?. *La Nuova Città*, 7: 4-8.

Merleau Ponty, M. 2017 [1945]. *Fenomenologia della percezione*. Milano. Bompiani.

Norberg-Schulz, C. 1975 [1971]. *Esistenza, Spazio, Architettura*. Roma. Officina Edizioni.

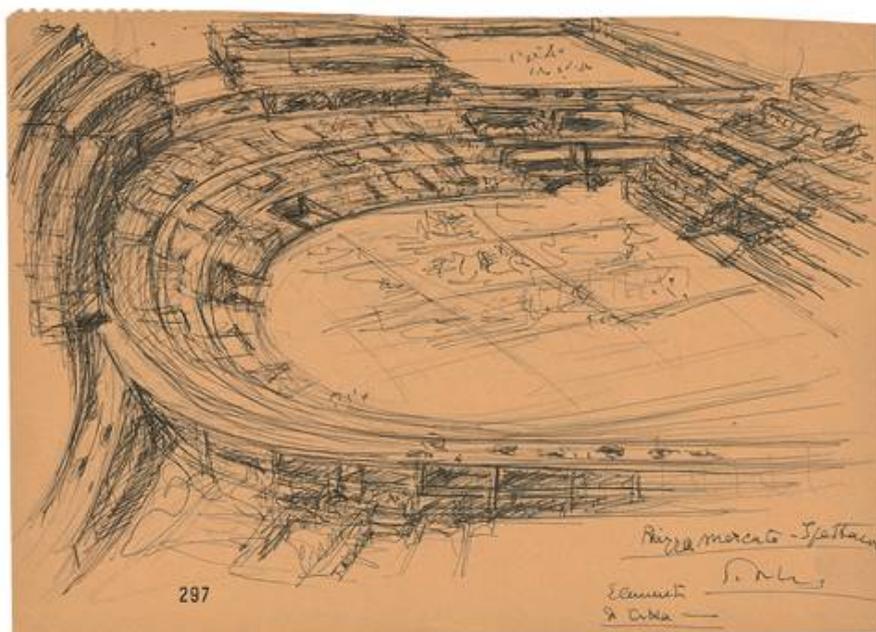
Norberg-Schulz, C. 1984 [1980]. *L'abitare. L'insediamento, lo spazio urbano, la casa*. Milano. Electa.

Roque, M. A. 2005. «Antropologia mediterranea. Pratiche condivise». in *Il Mediterraneo: Figure e Incontri*. AA.VV. Milano. Jaca Book: 9-74.

Rykwert, J. 1991 [1972]. *La casa di Adamo in Paradiso*. Milano. Adelphi Edizioni.

Vattimo, G. (a cura di) 1991. *Martin Heidegger. Saggi e discorsi*. Milano. Mursia Editore.

Weill, S. 1990 [1949]. *Il radicamento: (la prima radice)*. Milano. ed SE.



G. Michelucci, *Elementi di Città*, 1977. (AD 0297- Archivio Disegni Giovanni Michelucci, © Centro di Documentazione Giovanni Michelucci di Pistoia, Fondazione Giovanni Michelucci Fiesole).

Quick description

Berardino Palumbo,
Università di Messina
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9656-2806>

“Ethnography is art, science, and craft rolled into one” (S.P. Bate 1997: 1153).

Business class

Uno degli effetti¹ del fare etnografia fuori dalle ristrettezze dell'accademia è stato aver potuto volare in *business class*. Ricordo che era il 20 aprile 2010 (lo ricordo perché nella *VIP lounge* dell'aeroporto di Toronto riuscii a vedere le reti di Inter vs Barcellona di Coppa Campioni giocata nella notte italiana). Al mio fianco un ragazzo dal fisico atletico che più tardi riconobbi essere il tennista Novak Đoković, già allora ai vertici del ranking mondiale. Questo, insieme alla qualità e alla quantità del cibo, oltre che ai servizi vari a disposizione, mi dava la sensazione, non del tutto piacevole, di essere capitato in una realtà parallela, forse simile a quella nella quale dovevano vivere alcune delle star del mondo accademico transnazionale che talvolta avevo provato a contattare. Il leggero senso di fastidio per quello che a me sembrava uno spreco, scomparve immediatamente, però, dopo essere salito in aereo e aver sperimentato la comodità della poltrona-letto. In realtà il “merito” di quel tour nell'aldilà del lusso era tutto del vulcano islandese Eyjafjöll che aveva preso ad eruttare il 20 marzo, aveva ripreso il 14 di aprile e avrebbe smesso a maggio, bloccando per oltre un mese il traffico aereo nord-atlantico. Il viaggio di rientro del piccolo *team* incaricato da una multinazionale statunitense di svolgere una ricerca etnografica in Nord America era incappato in quella perturbazione e, nello spazio/tempo della sospensione, non dopo una serrata contrattazione con i vertici dell'azienda, si materializzò la possibilità della *business class*, l'unica per la quale vi erano posti disponibili sui rarissimi voli per l'Italia².

Ma cosa ci facevo lì?³

¹ L'espressione "Quick description" è di Wolcott 1995.

² Sulle tentazioni derivanti dall'essere pagati meglio rispetto ad un normale lavoro accademico, cfr. Ybema *et al.* 2009: 4.

³ Questa domanda si pone Melissa Cefkin all'interno di una complessa analisi della presenza etnografica e antropologica nel campo degli studi sull'industria (Cefkin 2009a: 17-23).

Volete fare un'etnografica?

«... e allora prendete un antropologo», disse il mio amico e compagno dei seminari di storia e antropologia all'*École Française* di Roma, sul finire degli anni '80 del secolo precedente. Bocconiano, ma con laurea in storia, disciplina nella quale tentò di conseguire un dottorato (dopo aver vinto due concorsi in due diverse università), ma con una tesi su Ferrante Gonzaga, condottiero al servizio di Carlo V nella prima metà del XVI secolo, che avrebbe voluto collocarsi tra storiografia, biografia e narrazione (tesi che i suoi docenti, ingessati in una storiografia molto istituzionale, non accettarono), Vito frequentava all'epoca il mondo delle indagini di mercato, al cui interno aveva conosciuto Ambrogio, un eclettico, colto e simpatico ingegnere milanese, con il quale aveva collaborato per un'indagine. Ambrogio lavorava per un'azienda statunitense che svolgeva consulenze ingegneristiche di implementazione e di valutazione dell'efficienza di macchine e componenti industriali. Questa *company* aveva in corso un importante progetto di ricerca per conto di una multinazionale euro-americana, teso a comprendere la funzionalità di alcune macchine da cantiere nel campo delle *construction* in Nord America. Nella discussione tra i due era emersa l'esigenza di un approccio (anche) qualitativo al problema dell'utilizzo delle macchine da parte di concreti operatori e quindi la possibilità di utilizzare quella che, con un termine entrato oramai da qualche tempo nel mondo delle indagini di mercato, veniva chiamata (ricerca) *etnografica*⁴. «... E allora prendete un antropologo», disse Vito, «io ne conosco uno»⁵. Venni così coinvolto nel progetto che avrebbe dovuto indagare l'adattabilità di una macchina pensata per cantieri italiani ed europei, nei *construction sites* nord americani. Dopo alcuni colloqui preliminari, volti essenzialmente a fare reciproca conoscenza, nell'autunno del 2009 Vito, Ambrogio e io ci recammo in una città per incontrare alcuni dirigenti della multinazionale committente e proporre le idee che avevamo sviluppato.

Prima di partire avevamo iniziato a cercare in rete notizie su macchine (quella da cantiere) e un mondo (quello delle costruzioni) che, sia a me che a Vito, erano estranee almeno quanto le pratiche fondiarie di abitanti di villaggi costieri del Ghana. Pur lavorando a distanza, entrambi fummo colpiti da alcuni video nei quali operatori, sempre maschi, dai fisici ben strutturati, di solito vestiti in t-shirt e jeans, talvolta con cappelli da cowboy, in specifici *rodei* si confrontavano con le loro macchine da cantiere in gare di agilità, forza e precisione. L'idea che vi fossero dei *rodei* (soprattutto, ma non esclusivamente negli USA) e che in essi delle macchine potessero competere tra di loro ci apriva ad universi di senso inattesi; soprattutto, almeno per quel che mi riguarda, diminuiva il timore di non

⁴ Per una presentazione ragionata dei rapporti tra etnografia, antropologia e mondo dell'impresa si vedano almeno Bate 1997; Cefkin 2009b; Ybema *et al.* 2009b; Werker *et al.* 2011. Cefkin (2009ba: 4-6) segnala il sempre più frequente impiego di antropologi con PhD nel mondo industriale e delle Corporazioni. Un manuale di etnografia delle/nelle organizzazioni è Neyland 2008. Per una bibliografia ragionata delle ricerche antropologiche sulle *corporations*, cfr. Geuijen 2009. Nel contesto italiano, cfr. Papa 1999; Siniscalchi 2002; Ghezzi 2007; Vignato 2007, 2010; Redini 2008; Bougleux 2012a, b, c, 2017; Zanotelli 2013.

⁵ Come mi fece notare Michael Herzfeld, all'epoca in Italia, la proposta aveva delle importanti implicazioni etiche. Le osservazioni e i risultati che avrei prodotto lavorando per una multinazionale potevano, ad esempio, danneggiare operai e dipendenti? Devo dire che il fatto di non lavorare per il marketing o per il personale dell'azienda, ma per la progettazione e l'ingegneristica, in vista di una possibile espansione delle quote in nuove aree di mercato, fu una delle ragioni che mi convinsero ad accettare. Per una riflessione sulle problematiche etiche del lavorare in/per una *corporation* cfr. Ghorashi, Wels 2009; Guyer 2011. Più in generale con attenzione al contesto italiano Declick 2012a.

riuscire a dire qualcosa di utile agli ingegneri di un'importante multinazionale con i quali avrei dovuto interagire, da esperto di etnografia, nei mesi successivi. Il lavoro, infatti, era commissionato non dal *marketing* aziendale – come invece accade normalmente per indagini simili alla nostra – ma direttamente dalla progettazione e dall'*engineering*. Insomma mi sembrava che quei tornei tra operatori-cawboy che cavalcavano le loro macchine-cavalli in esibizioni collettive potesse aprire dei varchi di senso all'interno di un mondo che in prima istanza e dall'esterno immaginavo centrato su una razionalità matematica e tecnica⁶.

L'incontro con il dirigente responsabile del progetto per la parte committente avvenne, come detto, in una città del Sud Italia, non lontana dalla sede di uno degli stabilimenti in cui si producevano alcune delle macchine. Ambrogio, Vito e io lo raggiungemmo in un elegante albergo del centro dove, poco dopo, ci raggiunse Valentino, altro ingegnere dell'azienda, più giovane e dall'accento emiliano, per andare insieme a cena in un vicino locale. Fin da quel primo incontro mi colpì un aspetto relazionale che, da un lato, accomunava il campo accademico dal quale provenivo a quello managerial-industriale al quale mi accostavo, e che dall'altro avrei imparato a cogliere nella sua specificità più tardi, quando la ricerca volgeva alla fine. Nell'interazione a tavola era chiaro chi "comandava", direttamente sul più giovane ingegnere, indirettamente su di noi, che eravamo coloro che, pagati, avrebbero dovuto fornire "dati" concreti e utili. L'alto dirigente, un ingegnere di antica esperienza, dalle convinzioni politiche esibite e "di sinistra", con una passione per l'arte rinascimentale, non lontano dalla pensione, guidava l'interazione, controllandola e fungendo da punto di riferimento conversazionale per Ambrogio, il "nostro ingegnere". Vito aveva trovato un punto di contatto attraverso le sue competenze storico-artistiche, Valentino, l'altro ingegnere si limitava a supportare le affermazioni "del capo". Io osservavo in silenzio. Ad un certo punto provammo ad introdurre l'argomento "rodei", dicendo che ci interessava molto perché, forse, apriva degli spiragli interpretativi sul mondo degli operatori, i veri utilizzatori delle macchine da cantiere e, come avremmo visto, spesso anche i loro proprietari. La reazione fu interessante. Sia il dirigente, sia l'ingegnere più giovane quasi insorsero contro quell'insinuazione, sostenendo che loro non c'entravano nulla con quelle esibizioni, visto che si occupavano di ingegneria e di macchine. Ebbi subito l'impressione che avessimo toccato una delle molte soglie dell'"intimità culturale" delle quali sono pavimentate le vie dell'etnografia (Herzfeld 1997)⁷. D'altro canto avevo notato che molti di quei rodei erano organizzati proprio da alcune grandi aziende produttrici di quelle stesse macchine che si esibivano. In ogni caso quale che fosse stata l'impressione che suscitammo con le nostre "invasive" domande, il "team" dovette nel suo complesso apparire credibile se, al termine della cena, ci fu dato l'ok per partire. Valentino, il più giovane degli ingegneri si sarebbe unito a noi.

⁶ Per avere un'idea di questi eventi si possono consultare i link seguenti: <https://www.youtube.com/watch?v=YIivqONjFuM>; <https://www.youtube.com/watch?v=9RN-QG9sGx8>; <https://www.youtube.com/watch?v=EypuAm6sxZE>; <https://www.youtube.com/watch?v=jwUCQWJx0bc>.

⁷ Del ruolo di competizioni organizzate all'interno di una "logica di competizione", da una multinazionale statunitense in India, scrive Elena Bougleux (2012a: 139-146).

Field engineer

Eravamo in Romagna, al secondo dei nostri brevi soggiorni etnografici in Italia, preparatori a quelli, più lunghi, che avremmo dovuto fare negli Stati Uniti. Ci spostavamo dall'albergo in un paese vicino, dove avremmo dovuto assistere ad una macchina al lavoro in una strada del centro per spalare la neve e il ghiaccio accumulatisi nei giorni precedenti. Per ragioni logistiche eravamo con due auto: in una viaggiavamo Ambrogio ed io, nell'altra Vito e, alla guida, Valentino. Ad un certo punto Ambrogio dallo specchietto retrovisore dell'auto che guidava nota qualcosa di strano: «guarda, guarda dietro» mi dice con un gran sorriso. Mi volto e vedo che, nella rotonda appena passata, l'auto di Valentino continuava a girare in derapata, tre, quattro volte. Poi riprende la strada e torna a seguirci. All'arrivo Vito, divertito dice con il sorriso scanzonato che gli conosco: «bravo il ragazzo, eh?». Più tardi ci spiega che ha parlato con Valentino che gli ha rivelato la sua attività di corridore motociclista («ha corso con Rossi e Biagi»), sport del resto molto comune dalle sue parti, che ha poi lasciato diventasse solo un hobby man mano che avanzava negli studi di ingegneria effettuati da dipendente dell'azienda. Gli aveva anche detto che qualche volta ai rodei ci andava anche lui, proprio per conto dell'azienda⁸. Nella multinazionale, Valentino ricopriva la posizione di *field engineer* (ingegnere di campo): era incaricato, cioè, di seguire le macchine e i problemi meccanici che eventualmente si manifestavano presso i clienti. Con il sostegno e la mediazione dei concessionari veniva mandato in ogni angolo del mondo a verificare e risolvere sul campo le situazioni problematiche. In quanto *field engineer* era stato aggregato al nostro gruppo che, appunto, stava partendo per il campo.

La strategia che avevamo pianificato prevedeva una serie di brevi sondaggi etnografici in contesti italiani nei quali veniva concretamente utilizzata una delle macchine da cantiere la cui adattabilità ai contesti lavorativi nord-americani avremmo dovuto vagliare. Tra queste, in primo luogo, la terna, che è una macchina per il movimento terra caratterizzata dalla presenza della pala sulla parte anteriore e del braccio escavatore sulla parte posteriore. Si tratta di una macchina che ha nella multifunzionalità e nella duttilità la sua caratteristica principale, visto che combina le funzioni lavorative di macchine più specializzate (la pala gommata) e l'escavatore, macchine queste ultime che possono essere sia più grandi, sia più piccole della terna. Il primo contatto era avvenuto proprio con la terna, in un piccolo centro del Salento dove potemmo vederla all'opera in una strada del centro storico. Lo spazio di lavoro, il cantiere, era piuttosto ristretto (circa 20 x 20 metri), ma la macchina vi si muoveva con una certa agilità, essendo la strada stata preventivamente bloccata al traffico. L'operatore era un giovane operaio specializzato che lavorava per una ditta e, dunque, conduceva una terna non di sua proprietà. Gli ponemmo delle domande sulla macchina, sulle sue capacità operative, sulle sue qualità e i suoi difetti. Ricordo che parlai molto poco (non controllavo il lessico tecnico, cosa che invece faceva bene Ambrogio; né riuscivo a seguire una qualche concatenazione logica che fosse sensata, per me e soprattutto per l'operaio, come invece provava a fare Vito (sulla base della sua esperienza nell'analisi di mercato). Mi limitavo ad osservare

⁸ Riflettendo a posteriori su questa contraddizione e sulla reazione iniziale degli ingegneri, mi viene da pensare che dietro potesse esserci stata la contrapposizione, emersa più volte nel corso della ricerca, tra il marketing (che si occupa anche delle esibizioni – rodei) e l'ingegneristica (che è incaricata della progettazione, della realizzazione e della funzionalità delle macchine).

l'operatore nella sua interazione con la macchina, prima, quando la manovrava da dentro la cabina di guida, poi quando, sceso a terra, provava a spiegare a parole i suoi modi di fare. Valentino, che aveva procurato il contatto tramite il rivenditore d'area, ci osservava messo di lato. Ciò che più mi colpì fu il modo in cui l'operatore provò a spiegare i suoi movimenti di guida della terna, una volta sceso dalla cabina di guida. In piedi tra le grandi ruote anteriori e posteriori, l'uomo, guardandoci, aprì entrambe le braccia, con la destra che puntava verso la pala e la sinistra direzionata verso lo scavatore, muovendo la testa e lo sguardo alternativamente da una parte e dall'altra. Ebbi la sensazione che stesse replicando, incorporandoli, i movimenti della macchina lungo un doppio asse direzionale: "destra – sinistra" e, non potendo ruotare la testa a 180 gradi, come invece può fare il seggiolino del guidatore nella cabina, "avanti – dietro – avanti". Un simile processo di incorporazione uomo-macchia, centrale negli studi di diversa prospettiva che si occupano di questi temi, fu, in qualche modo, un primo esito del mio sguardo etnografico, destinato a diventare un'utile pista d'indagine⁹.

La prima fase della ricerca, tutta italiana, aveva un duplice obiettivo: da un lato doveva fungere da specchio comparativo, dall'altro doveva consentirci di mettere a punto e di tarare il gruppo di lavoro. In effetti, man mano che la ricerca andava avanti le procedure e i ruoli andarono definendosi. Ce ne rendemmo conto grazie a Valentino, il "nostro" *field engineer*, il quale in una discussione ci disse di aver compreso come operavamo: (più o meno) inizia Ambrogio con le domande più tecniche e così fate capire che sapete qualcosa di meccanica e ingegneria, poi intervengono Vito e Dino che fanno le domande diverse, quelle che portano verso altri problemi. Evidentemente Valentino aveva osservato con attenzione il nostro operare e, del resto, anche lui sarebbe entrato poco dopo nel gioco etnografico. I passi successivi alla prima sperimentazione salentina ci portarono in Romagna, come detto, poi vicino Como, da un rivenditore di macchine da cantiere e in Sicilia. Quest'ultima soluzione mi vide coinvolto in maniera diretta, visto che la base della settimana di ricerca in Sicilia fu proprio il paese nel quale avevo svolto negli anni precedenti una lunga ricerca etnografica. Per quel che riguarda le modalità d'utilizzo nel cantiere, il rapporto uomo-macchina e altri aspetti più tecnici, non ritengo che il lavoro siciliano abbia portato conoscenze particolarmente interessanti. In maniera abbastanza comprensibile, la grande familiarità con il contesto locale – dove, grazie alla mediazione di alcuni amici, parlammo con il titolare di una ditta di movimento terra – e la conoscenza dell'area – dove incontrammo un'altra analoga ditta – furono utili, invece, per acquisire informazioni su un tipo di acquirenti/utilizzatori della terna. Sia nel paese della mia etnografia, sia nella vicina Caltagirone i suoi utilizzatori erano i proprietari della stessa e, almeno nel secondo caso, questa era l'unica macchina da cantiere a disposizione della ditta. Dai colloqui con i proprietari emergeva con chiarezza sia che, in ditte di piccole dimensioni, la terna manifestava tutto il suo carattere polifunzionale, sia che la sua disponibilità (possesso) costituiva (insieme ad un mezzo di trasporto) una sorta di soglia per accedere alla possibilità di metter su un'impresa. Le due imprese calatine, inoltre, operavano in contesti socio-economici in cui il movimento terra, nel corso dei decenni precedenti il nostro stage etnografico e, in parte, ancora nel primo decennio del nuovo millennio, aveva spesso rappresentato uno dei punti di contatto tra interessi della

⁹ Ad esempio Rizzo *et al.* 2001; Nicolosi 2011. Da una prospettiva antropologica importanti le riflessioni di Gary Lee Downey (1998). In contesto italiano interessanti considerazioni sul rapporto corpo dell'autista – camion sono in Bogani 2013.

criminalità organizzata, mondo del lavoro e sistema politico. In questo senso mi pare che il momento siciliano mostrò al *team* anche quello che si potrebbe definire il carattere “impuro” e coinvolto di quella particolare macchina *multitasking*.

Nel paese dei balocchi

Al di là della messa a punto dei modi di operare del gruppo di ricerca e della possibilità di familiarizzarsi con il mondo degli operatori di/su macchine da movimento terra, il momento per me più interessante dell'intera prima parte del progetto fu la visita ad uno degli stabilimenti italiani nei quali alcune di quelle macchine venivano prodotte. Nonostante sapessi della tendenziale scomparsa della catena di montaggio e dello sviluppo di concezioni diverse dell'organizzazione produttiva, devo confessare che, non avendo mai messo fisicamente piede in una fabbrica, le mie idee erano plasmate da stereotipate immagini televisive¹⁰. Non avrei mai pensato di imbarcarmi in uno spazio produttivo impostato a partire dai principi della *lean production* (produzione snella) importati dal Giappone¹¹ e basati sulla cosiddetta tecnica delle 5S: ridurre il numero di oggetti e strumenti presenti nello spazio produttivo, eliminare gli elementi di distrazione, liberare gli spazi della produzione da oggetti e macchinari non utili, incrementare la sicurezza, posizionare gli strumenti lavorativi nelle postazioni in cui risultano più facilmente utilizzabili, portare al massimo il livello di pulizia e quindi facilitare il controllo degli impianti e delle macchine, definire preliminari standard produttivi e auto disciplina degli operatori. Avrei appreso in seguito che una simile organizzazione postfordista e integrata degli spazi produttivi si iscrive, a sua volta, in una successiva e più generale cultura organizzativa e, quindi, in una strategia industriale, la *World Class Manufacturing* (WCM), anch'essa di derivazione giapponese, che, al di là del mettere in atto un più facile controllo visivo degli spazi della produzione e del diminuire i costi produttivi, aumentando la qualità, dichiara di avere come obiettivi, sia la responsabilizzazione e il coinvolgimento degli operai negli obiettivi dell'impresa, sia l'eliminazione, a tutti i livelli del sistema, degli ostacoli alla produzione¹².

Entrando nella fabbrica l'effetto fu spiazzante. Visivamente: spazi molto ampi, poche macchine dalle grandi ruote gommate in diversi momenti del loro assemblaggio, poste a distanza all'interno di quegli spazi, con piccoli gruppi di operai che gravitavano intorno, muovendosi con una certa lentezza¹³. Acusticamente: silenzio, voci ovattate. Olfattivamente: nessuno degli odori che ero abituato ad associare ad un'officina, tutto asettizzato. Cromaticamente: un verde di fondo, con intense macchie di colore che erano

¹⁰ L'amico Ambrogio mi segnala – e per questo lo ringrazio – che questo «non è vero in assoluto per l'auto o per i prodotti con volumi di produzione in serie superiori a una certa soglia, dove la produzione è ancora in catena di montaggio, spesso con ritmi molto veloci e stressanti».

¹¹ Womack *et al.* 1991, 1996.

¹² Dal punto di vista antropologico ed etnografico un'attenta, per quanto indiretta, analisi degli spazi produttivi e sociali nella fabbrica integrata è stata condotta da Fulvia D'Aloisio (2003, in particolare il terzo capitolo) nello stabilimento (allora) FIAT di Melfi. In tale volume, pionieristico in Italia, D'Aloisio ricostruisce con efficacia anche il processo interno all'organizzazione della produzione che ha portato a tale tipo di fabbrica (id.: 25-39) e, pur non entrando fisicamente negli spazi produttivi, li osserva attraverso le narrazioni delle operaie che vi lavorano. Su un piano generale, esterno all'antropologia, cfr. Revelli 1992; Falcone *et al.* 2014; Cerruti, Pedaci 2012.

¹³ Si trattava delle Unità Tecnologiche Elementari (UTE) che costituiscono, nella loro composizione femminile, il perno etnografico del lavoro di D'Aloisio (2003: 32-34, 80 e sgg.) per lo stabilimento di Melfi.

poi le macchine in assemblaggio, gialle, rosse, in contrasto con il nero intenso delle grandi, nuove e lucide ruote gommate. La sensazione che ebbi sul momento fu quella di essere entrato in una fabbrica di giocattoli, grandi e grossi, ma belli e colorati proprio come giocattoli. Sensazione che venne confermata un attimo dopo, quando ci portarono in un piazzale esterno – una sorta di circuito di prova – e Valentino ci disse che avremmo potuto provare a condurre noi la terna fiammante che era ferma vicino ad un grosso cumulo di terra. Confermata solo in parte, però, o meglio fino al momento in cui non toccò a me salire sulla macchina. Ne percepii allora tutta la grandezza e l’altezza dal suolo (come quando monti la prima volta un cavallo) e iniziai a constatare come il mio corpo-mente fosse inabile a muoversi nel ristretto spazio della cabina, incapace di coordinare i propri movimenti e armonizzarli con quelli che avrei voluto far compiere alla macchina. E dunque ebbi una percezione fenomenologicamente concreta di quanto incorporati dovessero essere la stessa macchina, i suoi strumenti di comando (un joystick, un volante, alcune leve, qualche pulsante, un seggiolino girevole, vari specchi retrovisori) e i suoi movimenti per coloro che la utilizzavano con quotidiana maestria.

I due ingegneri erano evidentemente a loro agio con la macchina: Valentino, che era di casa e, da un certo punto di vista, del mestiere, ma anche Ambrogio, entusiasta della messa alla prova, che aveva a lungo lavorato nella costruzione di trattori agricoli. Guardavano divertiti le mie goffe performance – con uno sguardo che mi ricordò quello dei miei amici siciliani di fronte allo sparo della mia prima *bumma* (Palumbo 2009). Diversamente da Vito, evidentemente più a suo agio, non riuscii che al terzo tentativo a prendere un po’ di terra dal mucchio con la pala e a spostarla di lato. Mi parve, però, che quella prova potesse considerarsi come una sorta di rituale di passaggio: in qualche modo da lì cominciava il campo.

Berretti verdi e cacciatori d’orsi

Nonostante la lunga fase preparatoria, non avevo idea di dove stessimo andando di cosa avremmo fatto una volta arrivati. La prima tappa del tour statunitense aveva un nome in qualche modo familiare: Corpus Christi, una piccola città del sud del Texas, sul golfo del Messico che, stando alle informazioni disponibili in rete, era nota per aver dato i natali a due attrici, Farrah Fawcett (*Charlie’s Angels*) ed Eva Longoria (*Desperate Housewives*), e per le raffinerie di petrolio. Lo sguardo di un’anziana signora alla quale, nel transito dell’aeroporto di Atlanta, dove eravamo arrivati con un clamoroso ritardo, correndo avevamo chiesto dove fosse il *gate* di imbarco per Corpus Christi, mi fece intuire che quel posto doveva esser peggio di quanto immaginassi: «Are you going to Còorpus?» chiese guardando con stupore quei quattro Italiani che correvano verso quello che con tutta evidenza doveva sembrarle un posto improbabile. E poi indicò con una mano l’uscita più vicina. All’arrivo una nebbiolina mista al fumo e all’odore acre delle raffinerie, versione a stelle e strisce dell’originale sanseverino, velava il Corpo del Cristo.

L’indomani due psicologhe canadesi si aggregarono al *team*. Avrebbero dovuto lavorare sugli operatori delle macchine con un loro strumento di *eye tracking* (un’attrezzatura che serve a comprendere dove si posiziona lo sguardo dell’operatore durante la conduzione del mezzo). Immediatamente dopo ci raggiunse il rappresentante del punto vendita locale della multinazionale che, senza indugiare, ci condusse in quello che era una sorta di campo di prova e di “allenamento” nel quale venivano testate le macchine da cantiere. Qui ci

aspettava un uomo, non molto alto, carnagione scura e baffetti, in jeans e camicia cachi. Ci presentammo e gli dicemmo (in realtà parlò solo Ambrogio) che eravamo interessati a vedere il modo in cui lavorava con la terna. Non sembrava particolarmente colpito dalla richiesta, quasi fosse abituato a quel tipo di prestazioni. Si chiamava Juan e, come una parte significativa della popolazione locale, era di origini messicane, arrivato in Texas da bambino con i genitori, si era sposato due volte e lavorava già da alcuni anni nelle *construction*. Le psicologhe gli dissero che l'indomani avrebbero voluto provare con lui il macchinario per il tracciamento oculare. Non fece obiezioni. Salì sulla macchina e iniziò ad operare. La macchina, sotto la sua guida, si muoveva veloce e precisa sul *playground*, spostando con rapidità ed efficacia mucchi di terra da una parte all'altra, appianandoli con la parte inferiore della benna, scavando buche più o meno profonde con lo scavatore, tracciando addirittura canalette diritte e lunghe decine di metri adoperando i denti dello stesso scavatore. Ripeté due o tre volte le stesse operazioni, andando sempre più veloce, come se stesse performando un'esibizione. Terminata la prestazione scese piuttosto compiaciuto, accettando di buon grado i complimenti che il rappresentante della ditta produttrice della macchina e gli ingegneri gli rivolsero. Vito ed io rimanemmo invece colpiti, più che dalla innegabile abilità di Juan, dall'assenza di evidenti sbavature nella performance, dalla sua efficacia e da quella che appariva come una perfetta simbiosi tra uomo alla guida e macchina, perfezione che sembrava addirittura seguire un proprio ritmo e una propria eleganza. Osservando Juan al lavoro mi sembrò si potesse cogliere uno stile d'azione, una cifra connotante la sua performance diversi da quelle degli operatori che avevamo potuto vedere all'opera nei ristretti cantieri italiani. Al di là dell'idea di lavorare su degli idioletti performativi degli operatori, questa constatazione faceva intuire l'importanza dello spazio all'interno del quale l'interazione lavorativa uomo-macchina prendeva la sua forma, ossia la centralità del cantiere, con la sua conformazione spaziale e le sue articolazioni interne. Nel caso texano il cantiere era il grande assente, sostituito da un campo da rodeo, parato per degli osservatori venuti da fuori, nel quale far esibire quello che era probabilmente il migliore dei *machine-boys* locali. La sensazione di aver assistito ad una sorta di esibizione e la super-maestria del performer e della sua macchina sembravano confermare l'intuizione dell'esistenza di un qualche legame tra le macchine da movimento terra e l'immaginario di super-mascolinità che emergeva dai filmati sui rodei di macchine visionati prima di iniziare la ricerca, così decisamente negato dalla committenza ingegneristica. Riuscimmo dopo l'esibizione e, in parte, nella movimentata giornata successiva, a sapere da Juan che aveva servito la Nazione nei *Green Berets* (i Berretti Verdi), le forze speciali dell'esercito degli Stati Uniti, resi famosi al grande pubblico internazionale dall'omonimo film (1968) interpretato da John Wayne. Uno sguardo complice e la sottile risatina di Vito bastarono a commentare quella non inattesa "scoperta".

Due giorni più tardi, alle 4 del mattino, lasciammo il Golfo del Messico. Anche questa volta la città era avvolta dai fumi del petrolio, con le fiamme delle raffinerie che fendevano la nebbia e il buio, colorando di arancione pallido una pioggia acre e sottile. Dai finestrini del taxi che ci conduceva in aeroporto, Corpus Christi ricordava una delle scene finali del film *The Passion* di Mel Gibson, visto al cinema pochi anni prima.

Attraverso uno scalo a Dallas – con il suo aeroporto che esibiva ricchezza ad ogni suo angolo e soldati, legionari dell'Impero di ritorno a casa o in partenza per uno dei vari scenari di guerra – volammo verso il Wisconsin, destinazione La Crosse. Scherzavamo

con Vito e Ambrogio su quel passaggio da Corpus Christi a La Crosse, che ci piaceva immaginare intorno ad un familiare universo cristiano. In realtà il nome della cittadina sull'Upper Missisipi derivava da una più complessa opera di traduzione culturale, che aveva identificato il bastone pastorale dei Vescovi cattolici (*la crosse*, in francese) con il bastone con il quale i nativi americani (*Menominee*, sottogruppo Ojibwa del gruppo Algonchino) praticavano un proprio gioco con la palla. La parrocchia *La Crosse*, sorta dopo l'arrivo dei primi missionari e commercianti di pellicce europei, aveva poi compattato e santificato la traduzione. Un cielo limpido, una luce quasi accecante, esaltata dalla neve, e un freddo intenso ci accolsero all'arrivo nel piccolo aeroporto locale.

In Wisconsin eravamo attesi da due uomini della multinazionale, il proprietario del salone di vendita delle macchine e un ingegnere, giunto dalla sede statunitense per vederci all'opera. Al di là di discussioni tecniche, che videro coinvolti Ambrogio e gli esponenti commerciali e tecnici della committenza, sottolineammo l'importanza di poter osservare la terna all'opera in un vero cantiere. La richiesta venne accettata e il giorno dopo ci recammo presso la sede di una ditta edile locale, a conduzione familiare, tra i clienti più affezionati del salone di vendita. Conoscemmo così i due fratelli Meyer, proprietari dell'azienda edile e il figlio/nipote Bill. In uno dei trasferimenti in *pickup* dalla sede aziendale in un cantiere, Frank Meyer, fondatore della ditta, un uomo tra i 45 e i 50 anni, fisico asciutto e atletico, occhi azzurri (la famiglia era di origini tedesche si affrettò a segnalarmi) mi spiegò che la buona reputazione era fondamentale nella loro attività ed era quella che aveva consentito loro di realizzare molte opere importanti nei trent'anni trascorsi dalla fondazione, indicandocene alcune durante il tragitto in *pickup*. Lui si occupava dei cantieri, mentre suo fratello della contabilità. Il figlio Bill, invece, aveva preso il suo posto nel lavoro con le macchine da cantiere ed era divenuto veramente bravo, al punto che l'anno precedente era stato premiato in una delle esibizioni (i rodei, appunto) che la ditta produttrice di macchine da cantiere di solito organizza per fidelizzare i clienti e far loro testare nuove macchine e innovazioni. Nel cantiere potemmo osservare Bill finalmente all'opera con la sua terna. Anche lui era molto abile, ma con uno stile diverso da quello di Juan. Il ritmo che imponeva alla macchina non era agile e rapido come quello visto in Texas, ma preciso e mirato. Del resto stava scavando con l'escavatore le buche per le fondamenta di una grande casa monofamiliare, mentre la terna era ancorata al suolo e leggermente inclinata sul bordo di una piccola scarpata. Lo vedevo nella cabina di guida manovrare il braccio dell'escavatore e la sua benna con piccoli precisi movimenti del joystick, quasi fosse di fronte lo schermo di un videogioco. Con Vito e Ambrogio riuscimmo a trovare alcuni momenti per parlargli, prima che divenisse preda delle due psicologhe e di due esperti di robotica informatica giunti da Boston per lavorare con loro al tracciamento visuale del suo sguardo. Ci disse che, in effetti, la familiarità con il joystick attraverso il quale muoveva la terna gli derivava dalla costante pratica dei videogiochi. Alle nostre domande sulle sue percezioni mentre adoperava la macchina e, quindi, su come avrebbe voluto fosse una terna del futuro ci fornì una risposta spiazzante: sognava una macchina completamente automatizzata, da guidare da fuori attraverso una console esterna. Questa idea dava da pensare, visto che in un certo senso portava all'estremo, fino, ad una vera e propria escorporazione, quel meccanismo di

incorporazione che ci era sembrato importante per comprendere l'agire degli operatori con/nella macchina¹⁴.

Bill ci raccontò tutto ciò in un giro a bordo del SUV nei dintorni, molto belli, della città: il Mississippi e il lago Onalaska, ghiacciati, le colline ricoperte di boschi, nei quali, ad un certo punto, tre grossi cervi ci attraversano la strada. Per noi era uno spettacolo inusuale, ma non per Bill che, proprio in quel frangente, così, quasi per caso, ricordandoci la forza della natura selvaggia in quei territori, ci raccontò di come ogni anno, con il padre, partissero verso Nord con le loro motoslitte per andare a caccia di orsi, con arco e frecce.

Il bastone di Bohr

A La Crosse, con le psicologhe avevamo diviso rigidamente tempi e modi di intervento. Loro avrebbero applicato a Bill gli strumenti per tracciare il movimento oculare solo il terzo giorno, noi il giorno prima avremmo potuto girare con lui e parlargli. Si era deciso di fare così dopo l'esperienza texana e la mia dura reazione alle loro metodologie. A Corpus Christi avevamo infatti provato a lavorare insieme e loro, dopo una prima giornata di comune osservazione delle performance di Juan, erano passate all'azione. Avevano applicato intorno alla testa dell'ex Berretto Verde una serie di elettrodi, collegati con dei cavi ad un PC al quale trasmettevano dati sui movimenti oculari dell'operatore nel momento in cui svolgeva, con la terna, determinati compiti. La cosa, preparativi inclusi, durò un paio di ore al termine delle quali Juan mi apparve leggermente provato. Gli proponemmo di andare insieme a bere qualcosa per fare due chiacchiere. Non avevamo intenzione di rivolgergli domande specifiche o direttamente legate alla ricerca, semplicemente volevamo creare un qualche contesto dialogico comune, informale e non preordinato. Arrivati in un locale tex-mex nel quale Juan sembrava essere di casa, le due psicologhe canadesi ci chiesero di fargli alcune domande per pochi minuti e, per quanto non fosse nostra intenzione lavorare e, almeno io, trovassi quella richiesta decisamente maleducata, acconsentimmo. Trattennero il malcapitato per quasi un'ora, somministrandogli a velocità incalzante e programmata, tutta una batteria di domande strutturate. Quando Juan ritornò al tavolo era molto provato e si vedeva con chiarezza che non ne poteva più. Dopo una birra e qualche ulteriore chiacchiera ci salutammo.

La vista degli strumenti di tracciamento dei movimenti oculari applicati sul corpo di un essere umano, i cavi che connettevano ad una macchina quel soggetto che conduceva una macchina, mi avevano profondamente turbato. Mi chiedevo che scienza umana potesse essere quella che inevitabilmente annullava la distinzione tra uomo e macchina, non umanizzando la macchina (incorporandola, come facevano gli operatori che avevamo osservato), bensì trasformando (*à la La Mettrie*) in macchina l'uomo. E riflettevo su cosa quegli esperimenti dicessero non tanto sui movimenti oculari di Juan, quanto piuttosto sulle pulsioni intime che forse animavano le due ricercatrici. Pulsioni che dovevano agire incontrollate se, dopo quell'esperimento, le due giovani colleghe non esitarono ad infierire sul loro "informatore" con la sequenza delle loro domande, immobilizzandolo con la rigidità dei loro apparati conoscitivi nella sua condizione di "oggetto". Vito ed

¹⁴ Per un'analisi dell'"immaginazione tecnologica" nelle sue connessioni con l'emergere di forme culturali nuovi nei mondi virtuali, si veda Boellstorff 2008 (in particolare pp. 57-59 e cap. 4). Per i processi di incorporazione/scorporazione uomo-macchina, Downey 1998. Da un punto di vista teorico cfr. anche Strathern 1992.

io – e istintivamente anche Ambrogio – che provavamo a ricostruire uno spazio di condivisione intersoggettiva – non avremmo mai potuto, in quello scenario, ridargli una qualche umanità. Sulla base della critica epistemologica rivolta già sul finire degli anni '60 del secolo scorso da George Devereux (1967) al comportamentismo, non avevo potuto associare il tipo di *setting* conoscitivo costruito dalle due giovani psicologhe a quegli esperimenti che lo studioso delle perversioni sedang, ispirandosi a Nils Bohr, chiamava a “bastone rigido”, e tesi a immobilizzare la demarcazione tra soggetto e oggetto della conoscenza. L'etnografia, come scriveva Devereux, come pensavo allora, deve contrattare continuamente la linea di demarcazione, sapendo che questa non è e non deve essere mai fissa e, in più, essendo consapevole che solo le reciproche perturbazioni tra co-osservanti producono conoscenze umane. Mi sentii obbligato, dunque, a reagire e la prima sera di permanenza in Wisconsin misi le cose in chiaro, con una durezza che riallocava sulle due colleghe la “violenza gnoseologica” che, dal punto di vista antropologico, loro avevano proiettato su Juan. Da quel momento non avremmo mai più lavorato insieme e, come detto, già a La Crosse ci dividemmo i giorni di lavoro.

Chi invece sembrò accettare di buon grado le intrusive manipolazioni cognitive della porzione psicologica del *team* fu Bill. Si sottopose pazientemente all'applicazione degli elettrodi e, una volta settato, sembrò muoversi con naturalezza tra il joystick con il quale manovrava la sua terna e i cavi che lo connettevano al computer portatile. Vedendolo all'opera speculavo sul fatto che in quella situazione potesse immaginarsi come una sorta di Cyborg (Haraway 1995; Downey 1998), qualcosa di simile ad uno dei *Transformers* della saga cinematografica, lui che il giorno prima ci aveva detto che avrebbe desiderato guidare da remoto la sua macchina-terna. Speculazioni, pensai, del tipo “come penserei se fossi un cavallo?”, del tutto improprie per chi fa etnografia. Stimoli più concreti alla sua disponibilità, e percepibili anche da osservatori esterni, dovevano venire dalla giovane e avvenente bostoniana che, salita con lui nella cabina di guida, mediava i rapporti tra i suoi movimenti, i cavi e il PC. La sera, in una cena collettiva organizzata per ricambiare la disponibilità dei nostri ospiti, nonostante la presenza della moglie di Bill, con Valentino, Vito e Ambrogio notammo alcuni segnali che correvano lungo quei fili che evidentemente ancora connettevano l'informatica di Boston e l'atletico cacciatore di orsi. Segnali che nel rientrare in hotel sembrarono poter dar corpo a un più coerente e concreto messaggio. Il giorno dopo scherzammo sulla plasticità e la resilienza degli esseri umani, capaci di riprodurre socialità e piacere anche all'interno delle più rigide e costrittive gabbie cognitive.

Contesti

Ci era ben chiaro, dopo questo primo periodo di ricerca, che per quanto svolte in scenari molto diversi, le attività alla quali avevamo assistito avevano visto come protagonisti due operatori altamente performanti, ben noti all'azienda produttrice delle macchine, che a partire da queste qualità erano stati scelti per esibirsi di fronte al nostro *team*. Bill, a differenza di Juan, aveva operato in un vero spazio di cantiere – e questo era stato molto utile per comprendere alcuni aspetti del concreto utilizzo della terna – ma il suo stile e i suoi ritmi lavorativi erano pur sempre parte del suo rappresentarsi come uno dei migliori operatori di macchine da cantiere dello Stato. E il suo cantiere, nel giorno in cui avevamo potuto osservarlo all'opera, prevedeva l'utilizzo di una sola macchina

e l'assenza, nel momento in cui Bill operava, di altri operai al lavoro. Era necessario, quindi, potersi muovere in maniera e in contesti indipendenti dal mondo di tecnici, venditori e operatori gravitante intorno alla nostra committenza. Proponemmo quindi di estendere la ricerca a Montreal e a Toronto, città nord americane nelle quali alcuni parenti di Vito operavano da anni nell'edilizia. In questo modo avremmo potuto operare in spazi relazionali meno asettici rispetto a quelli messi a disposizione dalla multinazionale committente e in contesti lavorativi più usuali. La dirigenza della multinazionale volle conoscere gli esiti di quella prima fase e comprendere le ragioni della richiesta. Mi recai, quindi, insieme ad Ambrogio e Vito, nella principale sede italiana della multinazionale a sostenere una presentazione. Non mi interessa qui soffermarmi sui dettagli tecnici di quella discussione, ma riflettere su alcuni aspetti contestuali. Ricordo che arrivammo nell'area industriale in cui si trovava la sede dell'azienda con l'auto di Ambrogio. Giunti all'ingresso, invece di entrare nel grande parcheggio interno, lasciammo l'auto nel piazzale antistante: «non possiamo entrare – disse Ambrogio – si può solo se hai una macchina dello stesso marchio dell'azienda». Fui molto colpito dall'esistenza di un tabù anticontaminazione nel cuore tecnologico-ingegneristico dell'Occidente tardo-capitalista e mi rafforzai nell'idea che una etnografia di lunga durata di quel mondo sarebbe stato utile e interessante, prima o poi, tentarla¹⁵. Il dirigente che avevamo conosciuto fin dal primo incontro ci aspettava in una stanza a vetri, austera, con una lavagna, un grande tavolo da riunione. La discussione ruotò intorno alla dialettica tra il management tecnico, che insisteva per conoscere e riflettere sugli aspetti ingegneristici e funzional-operativi delle macchine osservate, da un lato, e la parte “sociale” del *team* che proponeva l'idea di una contestualizzazione delle azioni e dei movimenti di quelle macchine, dall'altro. Al di là di questo, furono altri gli aspetti dell'interazione che mi colpirono. Mentre si discuteva, il dirigente venne chiamato da un collaboratore che gli ricordò di una riunione. Si scusò con noi della necessità di interrompere la nostra e, restando fermo sul posto, attraverso il suo portatile entrò in *conference call* con suoi sottoposti collegati da varie parti del mondo. Non seguivo i contenuti della discussione, ma ad un certo punto fu chiaro che qualcuno dei partecipanti aveva preso decisioni non condivise dal dirigente. Mi colpì il modo diretto, privo di fronzoli in cui questi ricordò al suo interlocutore lontano le diverse posizioni nella gerarchia aziendale e segnalò che, nel caso si fosse verificato nuovamente lo stesso problema, non vi sarebbe più stata alcuna occasione per discuterne. Pensai inevitabilmente al diverso modo di esprimere la gerarchia e i rapporti di potere tra il contesto d'impresa e quello, a me familiare, dell'accademia, nel quale non è facile che le gerarchie siano dichiarate con analogia immediatezza, essendo preferiti stili meno diretti e più soft per ribadire non meno nette gerarchie. Pensai a quanto distonica quella esplicita dichiarazione di una cultura gerarchica fosse rispetto all'idea di derivazione “giapponese” — circolante ad un certo punto in quel mondo — che la cultura d'impresa, per quanto verticisticamente impostata, dovesse essere condivisa e pensai anche a come le sottigliezze e i dettagli della nostra “quasi etnografia” potessero mai essere trasmesse

¹⁵ Un progetto etnografico che, pur assumendo come problema il carattere ritualizzato dell'appartenenza all'azienda, si mostrasse però capace di muoversi «in scapes or flows, reinventing the concept of the field, reproblematising the traditional object of study, and exploring new ones» (Marcus 2012: 431). Ambrogio mi segnala che il tabù è di origine statunitense, essendo poi stato importato in Europa solo agli inizi degli anni '90 del secolo scorso.

in una simile organizzazione dei rapporti e dei ruoli sociali, influenzata, forse, da una qualche versione del paradigma “KISS” (*Keep it simple stupid*) (Bale 1997: 1153)¹⁶.

Le nostre idee e gli stili della presentazione non dovettero però sembrare troppo lontane da quel modello, o così improbabili se, al termine della discussione, il dirigente responsabile del progetto accettò la proposta e, quindi, nella primavera il *team*, definitivamente epurato della presenza di perturbanti strumenti cognitivi e preceduto da un sondaggio iniziale realizzato dal solo Vito, poté ritrovarsi in Canada¹⁷. Sia a Montreal che a Toronto venimmo accolti nella densa trama di relazioni parentali di Vito, i cui parenti (zii/e e cugini/e paterni/e) erano parte integrante della numerosa comunità di immigrati calabresi. Molti di loro, arrivati in Canada da ragazzi, lavoravano nelle *constructions*, dove avevano iniziato come semplici muratori, per poi gradualmente affermarsi come ditte autonome, di piccole dimensioni e a conduzione familiare, impegnate in lavori di ristrutturazione di appartamenti e di costruzione di edifici ad uso abitativo. In entrambe le città riuscimmo ad osservare varie macchine (dalla terna ai mini scavatori e alle mini pale) al lavoro in cantieri, prevalentemente privati, di medie o piccole dimensioni. Quello che mi colpiva in queste situazioni di “normale” lavoro era l’assenza di ogni “ansia da prestazione”, il loro adeguarsi ai ritmi lavorativi di un’intera squadra di operai e, soprattutto, la sincronizzazione dei movimenti della macchina con le diverse altre operazioni svolte dagli altri operai presenti in cantiere. La mobilità e la funzionalità di una macchina di movimento terra non apparivano legate alla mascolina esibizione delle super capacità di un singolo operatore – come, in un modo o nell’altro, era stato il caso nei due scenari parati dalla committenza – quanto piuttosto all’operatività coordinata nello spazio sociale del lavoro in cantiere. Queste considerazioni spostarono gradualmente la nostra attenzione dalla singola macchina e dal rapporto operatore-macchina, problemi dai quali avevamo dovuto inevitabilmente partire, al dialogo macchina-macchina nella scena del cantiere. Cantiere che quindi, in quanto spazio sociale, con le sue articolazioni funzionali, la sua grandezza e la sua durata, divenne la lente attraverso la quale guardare all’*agency* di ogni singola macchina.

Ripercorrendo a posteriori quell’esperienza, mi pare si possa provare a mettere in relazione la “scoperta” della centralità dello spazio della produzione e del coordinamento sociale tra macchine con l’essere riusciti a ricreare un contesto relazionale – quello della trama delle relazioni parentali di Vito. Questo mi pare plausibile su un piano immediato, concreto, perché era a tavola, in cene che potevano essere ambientate tranquillamente a Simbarìo, nelle Serre calabresi, se non fosse stato per l’ampiezza delle case e la modernità di mobili ed elettrodomestici, insieme a due o tre altri Vito Calabretta (che, come me, ha più cugini dallo stesso nome e cognome), o chiacchierando in uno dei bar per italiani di Toronto, che i discorsi sul lavoro facevano emergere spaccati sui contesti nei quali questo veniva realizzato. Su un piano più generale, da un lato, era evidente

¹⁶ Un’interessante e sperimentale, in quanto a forma narrativa, (rap)presentazione di una figura di top manager del mondo dell’industria meccanica statunitense, volta a rendere il posizionamento etnografico il più vicino possibile all’esperienza culturale e linguistica dei protagonisti del mondo industriale, è fornita da Dan Rose (1996).

¹⁷ D’altro canto è evidente che le scelte di operatori come Bill o Juan rientravano anche nelle strategie di fidelizzazione della clientela messe in atto dal marketing della multinazionale. Forse è qui una delle ragioni per le quali la progettazione aveva compreso e accettato la nostra richiesta di uscir fuori dal circuito dei super-operatori. Sulle varie articolazioni della cultura industriale all’interno di una multinazionale, cfr. Bougleux 2012b.

che il carattere ibrido di quell'esperienza etnografica non potesse non conferire ai nostri tentativi di comprensione il carattere incompleto e scalare che alcune contemporanee riflessioni sui mutamenti nella configurazione del *fieldwork* e dei problemi analitici attribuivano alla nozione di "campo" (Marcus 2012: 434-435). Dall'altro, però, in assenza di un progetto di ricerca autonomamente pensato e all'interno di esigenze applicative, la scelta canadese rappresentava la necessità di appoggiarsi su una concezione classica dell'olismo etnografico, in base alla quale la riflessione antropologica, per poter fornire interpretazioni dotate di senso, ha comunque bisogno della socialità, nella quale il significato culturale è prodotto e giocato: tra un riduzionismo psicocognitivo, che trasforma l'uomo in un cervello-occhio-macchina, e un tecnologismo ingegneristico, cui piace immaginare macchine adattate a super-lavoratori efficienti e produttivi, insieme a due "nostri" ingegneri, noi del *team* scegliemmo un'idea piuttosto tradizionale di "società".

Ibrido

Rispetto, però, ad etnografie di impianto "classico" da me svolte in altri contesti e in precedenti momenti (Palumbo 2020), come definire il lavoro svolto tra Italia e Nord America sulle macchine da cantiere? Credo si possa immaginare quest'ultima esperienza come un tentativo di assemblare uno sguardo reticolare, capace, da un lato, di cogliere il carattere ibrido dei fenomeni che avrei (avremmo) dovuto osservare e, dall'altro, di consentire una loro rappresentazione utile, o quantomeno plausibile, per una committenza così fortemente ancorata nel cuore tecnico-meccanico della nostra supposta modernità: insomma un ibrido metodologico essa stessa¹⁸.

Da un certo punto di vista ho svolto quella che può intendersi come una consulenza, anche se, ad uno sguardo più attento, vi sono una serie di elementi che differenziano questa esperienza da una "classica" opera di consulenza¹⁹. La mia azione, infatti, si è svolta in un regime – per così dire – di sub appalto, visto che la multinazionale committente si era rivolta ad una compagnia specializzata, appunto, in consulenze ingegneristiche per avere risposte a specifici problemi legati ad alcuni tipi di macchine da cantiere. Questa *company* aveva a sua volta chiamato un analista di mercato che aveva coinvolto me, un antropologo. Sia Vito che io avevamo firmato un contratto di consulenza e il relativo *disclaimer* con tale compagnia e, dunque, se le nostre responsabilità erano nei suoi confronti, non avevamo invece un rapporto diretto con la committenza della ricerca. Eppure, nell'interazione con le persone che si muovevano nei concreti contesti esaminati, noi tutti eravamo identificati con la multinazionale committente e, dunque, eravamo immaginati tutti come dei "*field engineer*". Così dovevano vederci sia i concessionari locali della multinazionale che, allertati dal centro (e quasi sicuramente dal marketing aziendale) facevano di tutto – dal loro punto di vista – per mostrarci il meglio della funzionalità delle macchine che mettevano sul mercato; sia gli operatori iper-specializzati che venivano messi a

¹⁸ Pur nella consapevolezza dell'assolutamente sproporzionata consistenza delle competenze e delle energie messe in campo, l'utilizzo dei concetti di "ibrido" e di "reti" vuole essere un richiamo alle tesi di Latour (2009).

¹⁹ Sui rapporti tra ricerca antropologica e consulenza, cfr. Stirrat 2000; Strathern e Stewart 2001; Declich 2012, anche se la consulenza cui questi lavori fanno riferimento riguarda per lo più istituzioni e contesti legati alle politiche di sviluppo.

nostra disposizione²⁰. La scelta di uscir fuori da un simile circuito rispondeva all'aver maturato una certa consapevolezza di tale scenario. Come accennato, la decisione della committenza di accettare la nostra richiesta di campo-indipendenza fu probabilmente legata ad una divergenza tra le politiche dell'ingegneristica e quelle del marketing aziendale; così come dovette esservi anche una qualche tensione tra la parte statunitense della *corporation* (di recente assorbita da quella europea), alcuni rappresentanti della quale mi pareva di intuire fossero preoccupati di una qualche volontà di sorveglianza centrale, operata anche attraverso il nostro *team*, e la casa madre (che non mi pareva affatto avesse una simile disposizione investigativa). Si tratta con tutta evidenza di semplici percezioni, ben lontane da una qualsiasi possibilità di costituirsi come etnografia dell'impresa, e del tutto insufficienti per far fuoriuscire il nostro lavoro dai vincoli di una semplice attività di consulenza, sia pure indiretta. L'effetto concreto della nostra scelta fu quello di lavorare in un contesto (quello delle ditte italo-canadesi di *construction*) sotto la veste di italiani, amici di parenti e, dunque, di cambiare decisamente, insieme al posizionamento, l'angolo visuale.

Ciò detto, la mia attività di consulenza potrebbe anche configurarsi come un caso di antropologia applicata²¹. Indubbiamente alle competenze etnografiche di un antropologo veniva chiesto di applicarsi su specifici problemi (in particolare l'utilizzabilità e l'utilità in altri mercati del lavoro di alcune macchine da cantiere tradizionalmente operative in Europa) definiti a priori dalla committenza. Diversamente dai contesti in cui più è consolidata l'applicazione della disciplina e della sua metodologia (ad esempio la "cooperazione allo sviluppo", la consulenza su situazioni di crisi umanitaria o quella sulle varie questioni patrimoniali), non credo che nel mio (nostro) caso vi fossero né una aspettativa specifica da parte della multinazionale committente, né un qualche pregiudizio sulle competenze antropologiche maturato in precedenti esperienze. Semplicemente la composizione del gruppo di ricerca era responsabilità della compagnia di consulenza alla quale si erano rivolti. Per quest'ultima la presenza dell'antropologo, al di là dell'assonanza etnografia-antropologia, era dovuta a canali personalistici e non certo a conoscenze pregresse o alla ricerca di competenze puntuali. Come nell'antropologia applicata, la ricerca oltre ad un report finale elaborato dal *team* (e steso da Vito e Ambrogio) e presentato alla multinazionale committente, ha previsto periodi di ricerca brevi (dalla singola giornata ad una settimana per "luogo") che pongono problemi particolari ad una metodologia, quella etnografica, che ha nella lunga durata e nella descrizione densa sue qualità distintive (Colajanni 2012: 38; Declich 2012a).

²⁰ Sulla percezione che i "soggetti" all'indagine hanno dei consulenti chiamati a farla, si veda ad esempio Strathern e Stewart 2001: 9.

²¹ In antropologia le riflessioni e le discussioni sull'applicazione della disciplina vanno avanti fin dai primi decenni del secolo scorso e attraversano le sue diverse faglie teoriche. La letteratura è, di conseguenza, estremamente ampia. Per una ampia e attenta riflessione sugli anni '30 e '50 del secolo scorso nella tradizione britannica in italiano si rinvia a Colajanni (2012 a). Sempre in italiano è disponibile un'aggiornata riflessione sui rapporti tra le diverse forme assunte dall'antropologia nella scena pubblica e in quella accademica nel corso degli ultimi decenni: Severi 2019. Insieme al volume curato da Declich (2012b), *Antropologia Pubblica*, Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), può essere utile per avere un panorama delle correnti ricerche italiane. Per un'attenta analisi antropologica elaborata dall'interno delle grandi agenzie internazionali dello sviluppo, cfr. Tommasoli 2014. Per una efficace e sintetica presentazione storica e problematica di area anglofona si veda Sillitoe 2006, 2007. Per una riflessione critica sulla cooperazione allo sviluppo e sul ruolo dell'antropologia, cfr. i classici Ferguson 1990; Escobar 1995; Mosse 2004.

Districarsi nelle strettoie dei tempi ristretti e delle inevitabili difficoltà a costruire un qualche plausibile contesto interpretativo non è (stato) semplice e, in conclusione, proverò a indicare una o due vie di fuga. Ora invece vorrei precisare che, al di là della brevità dei singoli “terreni locali”, la ricerca multi situata è durata più di un anno, ha attraversato l’Italia, gli Stati Uniti e il Canada, ha consentito di osservare contesti lavorativi molto diversi tra di loro e di gettare sguardi, certo molto fugaci, anche sui vertici di una multinazionale. Da un simile punto di vista si potrebbe avvicinare questa esperienza alle etnografie, appunto, “multisituate”, definite oramai oltre vent’anni fa da George Marcus (1995) e quindi divenute correnti nel panorama della ricerca antropologica²². Anche qui, però, i vincoli posti dal carattere “applicato” e di consulenza della ricerca hanno reso difficile sviluppare le potenzialità della metafora della multi-localizzazione. Per quanto, infatti, la nostra ricerca fosse di fatto pluri-situata e, quindi, non definibile a partire da una concezione “classica” della località, l’estrema specificità dei problemi da affrontare impediva di fatto di analizzare in spazi plurimi e diffusi “la circolazione di significati culturali, oggetti e identità” (Marcus 1995: 96); così come le predeterminazione istituzionale dei ruoli rendeva difficile contrattare e praticare un posizionamento strategicamente situato e contestualmente impegnato del ricercatore (id.: 110-114). Insomma: “*follow the backhoe loader*” non rientrava tra le forme di costruzione della pratica e della narrazione etnografica previste da Marcus (1995: 105-110).

In qualche modo, infine, l’esperienza etnografica descritta in questo capitolo sembrerebbe aver sfiorato alcuni problemi centrali di un’antropologia della scienza e della tecnica²³. In fondo quello che mi veniva chiesto di indagare, attraverso il caso della terna, non era molto distante dal rapporto tra “*tool using*” (come adoperano la macchina diversi tipi di operatori in contesti differenti) e “*tool making*” (come progettiamo una macchina pensata per certi contesti lavorativi e per certi operatori quando immaginiamo di portarla in contesti differenti e darla in mano ad altri operatori?) che, secondo Tim Ingold (1997: 108) costituisce una delle questioni chiave di un’analisi antropologica della tecnologia. Su un piano diverso, ma in qualche modo connesso, il contrasto, più volte evocato, tra la ripartizione ingegneristica e quella del marketing della multinazionale, sembrerebbe poter rinviare, oltre che a contraddizioni in qualche modo strutturali (ingegneristica, management, Fischer 2007: 540; e marketing) anche ad una più sottile differenziazione delle prospettive culturali soggiacenti, con l’ingegneristica, la nostra committenza, partecipe di una attitudine realista, volta alla ricerca di una “obiettività razionale” (Stirrat 2000: 37) da un lato; e il mondo del marketing (con il quale credo venissimo almeno in parte associati) immaginato capace di qualsiasi sotterfugio (come i rodei e le esibizioni) pur di accaparrarsi quote di mercato, dall’altro. L’evocazione dei rodei come mossa di ingresso nel campo, oltre a costituire la violazione di un segreto interno, al quale reagire ribadendo le articolazioni strutturali dello scenario, ci inquadrava o almeno così inquadrava Vito e me, se non i due ingegneri del *team* sul versante non tecnico-meccanico-razional-realistico della cosmologia aziendale. La richiesta di separarci dallo spazio delle

²² Cfr. ad esempio Falzon 2009

²³ Per una presentazione insieme storica e critica delle antropologie della scienza e delle tecnologie si veda Fisher 2007; si vedano anche, dislocati in momenti e costruiti intorno a prospettive teoriche differenti, Ingold 1997; Helmreich, 2001, 2014. Centrali, per quanto a volte critiche circa la possibilità per gli antropologi di studiare la scienza, sono le riflessioni e la prospettiva teorica di Latour 1998, 2009. Per una critica antropologico-culturale a Latour, Martin 1998: 26-28. Per due esempi italiani di ricerche etnografiche sul mondo della scienza si vedano Bougleux 2006 e Trupiano 2009.

“esibizioni” programmate dai concessionari statunitensi per degli osservatori esterni servi probabilmente a ricollocarci (Vito e me, non i due ingegneri, che lì erano restati) in uno spazio intermedio tra le coordinate esatte della meccanica razionale e le oscure trame del marketing.

Le ipotesi interpretative emerse dalla fase canadese, liberata dalle paratie stagne costruite(ci) intorno dai venditori aziendali, non ci spinsero, però, nella direzione delle aspettative dell’ingegneristica. La centralità attribuita al cantiere in quanto contesto di interazioni uomo-macchina macchina-uomo, all’interno del quale collocare le questioni di carattere meccanico-ingegneristico finiva per dare forma ad uno di quei:

sistemi socio-tecnici nei quali strutture sociali complesse, sistemi di attività non verbali, una comunicazione linguistica avanzata, il coordinamento rituale del lavoro, la manifattura di artefatti avanzati, la messa in connessione di più attori sociali e non sociali fenomeno logicamente differenti e l’utilizzo sociale di artefatti diversi, sono tutti considerati come parti di un singolo complesso che è allo stesso tempo adattivo ed espressivo (Pfaffenberger 1992: 513),

dei quali aveva da tempo parlato la letteratura antropologica. In maniera complementare l’aver immaginato connessioni tra piani diversi e, da altri punti di vista, apparentemente non coniugabili dell’“universo” da indagare, iscriveva il nostro sguardo in una classica capacità d’analisi di tipo antropologico, per la quale la cultura «consiste nel modo in cui le persone tracciano analogie tra sfere differenti dei propri mondi» (Strathern 1992: 47).

Più difficile, quasi impossibile, invece, pensare di poter riconfigurare la ricerca lungo qualcuno dei percorsi innovativi e sperimentali che una parte della letteratura antropologica immaginava, in quegli stessi anni, come centrali per i successivi sviluppi dell’intera disciplina. Per quanto, infatti, si trattasse di un progetto: «coinvolto e di solito finanziato e programmato all’interno di uno spazio definito da progetti più potenti, spesso internazionali e trans-istituzionali» (Marcus 2012: 440, traduzione mia), le condizioni di lavoro, i vincoli contrattuali e di discrezione hanno impedito che si creassero le condizioni: «per il tipo di sperimentazione con le forme, come l’atelier, il laboratorio, l’azione performata o programmata o la cura di un archivio, che sto discutendo» (Ibid. traduzione mia).

Per quanto non sempre esplicitamente dichiarato in riflessioni di questo tipo le concrete possibilità di immaginare scenari sperimentalmente innovativi per la progettualità etnografica sembrerebbe essere connessa alla libertà strutturale che l’istituzione universitaria ancora conferisce alla ricerca; o comunque parrebbe essere decisamente limitata quando ci si muove in spazi predefiniti da istituzioni come quelle con le quali avevamo avuto a che fare.

Bibliografia

Boellstorff, T. 2008. *Coming of Age in Second Life. An anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton. Princeton University Press.

Bogani, F. 2013. Una comunità su gomma. Un’indagine etnografica del mestiere di camionista. *Lares*, 79 (2-3): 225-240.

Bougleux, E. 2006. *Costruzioni dello spaziotempo. Etnografia in un centro di ricerca sulla fisica gravitazionale*. Bergamo. Bergamo University Press.

- Bougleux, E. 2012. *Soggetti egemoni e saperi subalterni. Etnografia in una multinazionale del settore energia*. Firenze. Nardini.
- Bougleux, E. 2017. *Antropologia nella corporation*. Roma. CISU.
- Cefkin, M. 2009a, «Introduction. Business, Anthropology, and the Growth of Corporate Ethnography», in *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of Corporations*. Id. (ed). New York – Oxford. Berghahn: 1-37.
- Cefkin, M. 2009b (ed). *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of Corporations*. New York – Oxford. Berghahn.
- Colajanni, A. 2012. *Gli usignoli dell'imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale dagli anni '30 agli anni '50*. Roma. CISU.
- D'Aloisio, F. 2003. *Donne in tuta amaranto*. Milano. Guerini e Associati.
- Declich, F. 2012a «Introduzione. La consulenza antropologica tra istituzioni internazionali e organizzazioni non governative», in *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Id. (a cura di). Roma. Carocci: 7-35.
- Declich, F. 2012b (a cura di). *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Roma. Carocci.
- Downey, G. 1998. *The Machine in Me: An Anthropologist Sits Among Computer Engineers*. London and New York. Routledge.
- Falcone, D., De Felice, F., Petrillo, A. 2014. *Il World Class Manufacturing: origine, sviluppo e strumenti*. Milano. McGraw-Hill.
- Falzon, M.A. (ed.) 2009. *Multi-sited ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham. Ashgate.
- Ferguson, J. 1990. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Fischer, M.J. 2007. Four Genealogies For a Recombinant Anthropology of Science and Technology. *Cultural Anthropology*, 22 (4): 539-615.
- Ghezzi, S. 2007. *Etnografia storica dell'imprenditorialità in Brianza. Antropologia di un'economia regionale*. Milano. Franco Angeli.
- Ghorashi, A., Wels, H. 2009. «Beyond complicity: A plea for engaged ethnography», in *Organizational Ethnography. Studying the Complexities of Everyday Life*. Ybema, S. Yanow, D. Wels, H., Kamsteeg, F. (eds). London. Sage: 231-253.
- Guyer, J. 2011. Blueprints, Judgment, and Perseverance in a Corporate Context. *Current Anthropology*, 52, Supplement 3: 17-27.
- Haraway, D. 1995 [1991]. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano. Feltrinelli.
- Helmreich, S. 2001. After Culture: Reflections on the Apparition of Anthropology in Artificial Life, a Science of Simulation. *Cultural Anthropology* 16 (4): 612-627.
- Helmreich, S. 2014. Waves. An anthropology of scientific things. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 265-284.

- Herzfeld, M., 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York, NY. Routledge.
- Ingold, T. 1997. Eight Themes in The Anthropology of Technology. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 41 (1): 106-138.
- Latour, B. 1998 [1987]. *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*. Torino. Edizioni di Comunità.
- Latour, B. 2009 [1991]. *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*. Milano. Elèuthera.
- Marcus, G. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi- Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Marcus, G. 2012. The Legacies of *Writing Culture* and the Near Future of the Ethnographic Form: A Sketch. *Cultural Anthropology*, 27 (3): 427-445.
- Martin, E. 1998. Anthropology and the Cultural Study of Science. *Science, Technology, & Human Values*, 23 (1): 24-44.
- Mosse, D. 2004. *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London. Pluto Press.
- Neyland, D. 2008. *Organizational Ethnography*. Los Angeles. Sage.
- Palumbo, B. 2020. *Lo sguardo inquieto. Etnografia tra scienza e narrazione*. Bologna. Marietti.
- Papa, C. 1999. *Antropologia dell'impresa*. Milano. Guerini.
- Pfaffenberger, B. 1992. Social Anthropology of Technology. *Annual Review of Anthropology*, 21: 491-516.
- Redini, V. 2008. *Frontiere del "made in Italy". Delocalizzazione produttiva e identità delle merci*. Verona. Ombre corte.
- Revelli, M. 1992. «FIAT, la via italiana al post-fordismo», in *Il nuovo macchinismo. Lavoro e qualità totale. I casi FIAT, Zanussi e Italtel*. AA.VV. Roma. Datanews: 27-38.
- Rizzo, A., Marti, P., Bagnara, S. 2001. «Interazione Uomo-Macchina», in *Intelligenza Artificiale. Manuale per le discipline della comunicazione*. Burattini, E., Cordeschi, R. (a cura di). Roma. Carocci: 312-338.
- Rose, D. 1996. «Narrative Ethnography, Elite Culture, and the Language of the Market», in *Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*. Daniel, E.V., Peck, J.M. (eds). Berkeley. University of California Press: 105-131.
- Severi, I. 2019. *Quick and dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*. Firenze - Pisa. EditPress.
- Sillitoe, P. 2006. The Search for relevance: A brief History of Applied Anthropology. *History and Anthropology*, 17 (1): 1-19.
- Sillitoe, P. 2007. Anthropologist only need apply: challenges of applied anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.)*, 13 (1): 147-165.
- Siniscalchi, V. 2002, «'San Marco produce'. Retoriche dell'economia e dinamiche politiche nel Sannio», in *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*. Id. (a cura di). Cosenza. Luigi Pellegrini Editore: 313-345.

- Stirrat, R.L. 2000. Cultures of Consultancy. *Critique of Anthropology*, 21 (1): 31-46.
- Strathern, A., Stewart, P. 2001. Introduction: Anthropology and Consultancy: Ethnographic Dilemmas and Opportunities. *Social Analysis*, 45 (2): 3-22.
- Strathern, M. 1992. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York. Routledge.
- Tommasoli, M. 2014. *Nel nome dello sviluppo. Politiche di re insediamento e conflitti in Africa orientale*. Carocci. Roma.
- Trupiano, V. 2009. *Geni, popolazioni e culture. Le ricerche genetiche tra scienza e politica*. Roma. CISU.
- Vignato, S. 2007. Docile ouvrières: quelques pratiques et idées du travail salarié en malesie. *Autrepart*, 47: 89-101.
- Vignato, S. (a cura di). 2010. *Soggetti al lavoro. Un'etnografia della vita attiva nel mondo globalizzato*. Torino. UTET
- Ybema, S., Yanow, D., Wels, H., Kamsteeg, F. (eds.) 2009. *Organizational Ethnography. Studying the Complexities of Everiday Life*. London. Sage.
- Welker, M., Partridge, D.J., Hardin, R. 2011. Corporate Lives: New Perspectives on the Social Life of the Corporate Form. An Introduction to Supplement 3. *Current Anthropology*, 52, Supplement 3: 3-16.
- Wolcott, H. 1995. «Making a study 'more' ethnographic», in *Representation in ethnography*. Van Maanen J. (ed). London. Sage: 57-73.
- Womack, J., Jones, D.T., Ross, D. 1991. *The Machine That Changed the World: The Story of Lean Production*. New York. Harper-Collins.
- Womack, J.P, Jones, D.T., Ross, D. 1996. *Lean Thinking: Banish Waste and Create Wealth in Your Coporation*. London. Simon & Schuster.
- Zanotelli, F. 2013. Per un'antropologia storica della genesi di un distretto industriale. Le fonti orali, i post-mezzadri e la piccola impresa a Poggibonsi. *Lares*, LXXVII (1-2): 59-88.

Parte VII. Dibattiti

Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia?

Mara Benadusi,

Università degli Studi di Catania

ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-7981-5493>

Keywords. Antropologia applicata; demo-etno-antropologia; professione antropologo; associazioni antropologiche in Italia.

Il 12 dicembre del 2013 veniva formalmente costituita a Lecce la Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). In occasione del primo convegno nazionale dell'associazione, la città salentina ospitava circa novanta antropologi e antropologhe che avrebbero animato due giornate di dibattito intorno alle criticità e prospettive di un approccio ancora minoritario nel panorama nazionale.

Erano giornate turbolente quelle del convegno di Lecce. La nuova legge elettorale stava passando all'esame della Camera dei deputati e Silvio Berlusconi tentava un'alleanza con il Movimento Cinque Stelle per la legge di stabilità. Imperversavano inoltre i blocchi autostradali e le marce di protesta organizzate dai Forconi. Con l'appoggio degli autotrasportatori, gli agricoltori, pastori e allevatori di diverse regioni italiane avevano gettato nel caos il paese, e a Piazzale Loreto quel 12 dicembre i manifestanti chiedevano a gran voce la chiusura di Equitalia, la rimozione dell'alta finanza, la cancellazione dell'Euro e non da ultimo la caduta del governo. Lo stesso giorno i nomi delle aziende con esuberi di personale – Selex, Electrolux, Indesit, Pirelli, Fiat Mirafiori – figuravano stampati a grandi lettere su scatoloni di cartone innalzati a formare quello che i manifestanti della FIOM (Federazione Impiegati Operai Metallurgici) battezzarono il “muro della crisi”, in un atto pubblico volto a scongiurare licenziamenti e cassa integrazione. Mentre la SIAA prendeva forma sotto gli affreschi del Monastero degli Olivetani, davanti al Ministero dello Sviluppo Economico l'allora segretario generale della FIOM, Maurizio Landini, nel corso della protesta buttava simbolicamente giù quel tramezzo cartonato a colpi di calci, come Roger Waters faceva nelle rappresentazioni live di *The Wall*. Ad appena un'ora di macchina dalla sede del convegno, più o meno nelle stesse ore, gli uomini della Guardia costiera di Taranto sequestravano il depuratore in contrada Rotondella per via dei liquami di scarico sversati in mare fuori dalla normativa disciplinante la materia, mentre la Marina Militare Italiana soccorreva 244 migranti naufragati a 120 miglia dalle coste di Lampedusa. Era del giorno prima la notizia che

l'Italia si era classificata all'ultimo posto tra i paesi Ocse per l'abbandono precoce degli studi, con un'alta percentuale (del 23,4%) di giovani Neet (*Not in Education, Employment or Training*), in pratica ragazzi e ragazze fuoriusciti dall'istruzione scolastica e dalla formazione e rifiutati dal mercato del lavoro. Contemporanea anche la notizia dei ritardi dello Stato italiano nell'adeguarsi alle direttive europee che limitano l'abuso dei contratti a tempo determinato, con una paventata multa di 10 milioni di euro dall'Europa.

Di lì a qualche ora, a convegno in corso, il 13 dicembre, sarebbero usciti i risultati della prima tornata di Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), la procedura di valutazione non comparativa gestita direttamente dal Ministero della Pubblica Istruzione, dell'Università e della Ricerca attraverso le commissioni dei diversi settori concorsuali; un sistema che avrebbe regolato gli avanzamenti di carriera e le assunzioni nel cronico regime di austerità che continua a penalizzare i ricercatori costretti nelle fila del precariato universitario.

Dietro il coordinamento dei soci fondatori della neo-costituita SIAA – Antonino Colajanni, Leonardo Piasere, Giovanni Pizza, Bruno Riccio, Alessandro Simonicca, Sabrina Tosi Cambini, Antonio Palmisano, Massimo Bressan e Roberta Bonetti –, i partecipanti al convegno si erano riuniti non solo per condividere i loro percorsi di ricerca, impegno pubblico e azione nella società e nel mondo del lavoro, ma anche per sondare le opportunità pratiche di un rafforzamento professionale dell'antropologia nelle seguenti aree di intervento: città e migrazioni, educazione, cooperazione internazionale e salute pubblica. Ampio lo spettro delle tematiche trattate, quasi tutte riguardanti i rapporti con il territorio e la ricerca *policy oriented*: politiche migratorie e del lavoro, integrazione sociale e co-sviluppo, asilo politico, sostegno medico-terapeutico, protezione ambientale, servizi alla persona, trattamento delle dipendenze, scuola e formazione, ricerca in ambito urbano, salute e inquinamento. Le ho volute menzionare perché, in risposta al comune contesto di precarizzazione e contrazione del mercato del lavoro, mi pare costituissero il versante critico-propositivo-applicativo dei complessi snodi politici, economici e sociali che dettavano il passo della cronaca di quei giorni.

Qualche mese dopo sarebbe uscito il libro di Francesco Remotti (2014) *Per un'antropologia inattuale*, destinato a diventare un punto di riferimento garbatamente polemico per quanti – tra le fila della SIAA e oltre – riconoscevano l'urgenza di rispondere alle sfide del proprio tempo, immaginando soluzioni antropologiche a “misura del presente”. Per quanto non fosse nelle intenzioni di Remotti perorare un'«antropologia dell'evasione» (Remotti 2014: 8), rintanata nella bolla culturale di un altrove lontano anni luce dalla contemporaneità, «un paradiso etnologico per sciocchi, tanto falso a livello teorico quanto sterile a livello pratico» avrebbe detto Malinowski (2020: 123), l'opposizione attuale/inattuale ha continuato ad accompagnare il dibattito intorno all'applicazione dei saperi antropologici in Italia e ai modi per colmare il divario tra formazione universitaria e qualifiche necessarie a un impiego extra-accademico. La SIAA nasceva con lo scopo di «promuovere un uso sociale dei saperi e delle pratiche antropologiche nella sfera pubblica, nel mondo del lavoro, nei processi decisionali e di democrazia partecipata», per favorire «un'antropologia indirizzata al cambiamento» e «capace di rispondere alle sfide attuali fuori da ogni banalizzazione ed esotizzazione dei saperi disciplinari, dando pieno vigore alla profondità etnografica e storico-sociale

delle scienze antropologiche oggi»¹. Che i segni della crisi del settore universitario in Italia, e del nostro campo disciplinare in modo particolare, avessero contribuito a radunare intorno al tema dell'applicazione un significativo numero di antropologi e antropoghe che – in condizioni diverse – sarebbero restati nei loro atenei, non può essere escluso. A renderlo anzi probabile era la grande presenza al convegno di Lecce non solo di giovani ormai instradati in percorsi dottorali e post-dottorali all'estero, ma soprattutto di relatori con affiliazioni non accademiche, provenienti sia da enti istituzionali che del privato sociale: dai centri di ricerca agli organismi internazionali, fino alle numerose associazioni territoriali, onlus e cooperative sparse in tutto il territorio. Una caratteristica, questa, che continua a contraddistinguere tutti i convegni e le occasioni formative organizzate dalla SIAA.

Qualche settimana prima dell'inizio del convegno uno scambio epistolare tra i soci fondatori della SIAA e Tullio Seppilli aveva animato il dibattito all'interno della nascente associazione. All'origine dello scambio una lettera dell'antropologo perugino. Declinando l'invito ricevuto da Antonio Palmisano a partecipare alle giornate salentine, con la correttezza e lo stile interlocutorio che lo caratterizzavano Seppilli manifestava alcune perplessità rispetto alla fondazione di una società che facesse esplicito riferimento alla nozione di antropologia applicata: la «specifica sciagura nazionale» (infra) di non riuscire ad avere una associazione «unitaria» (ibidem) di tutti gli antropologi italiani; la ben nota contrarietà di Seppilli rispetto al termine applicazione; le insidie presenti nella fondazione di un'associazione per lui «avulsa dall'insieme del lavoro antropologico, il quale non può non essere, insieme, empirico, teoretico e anche operativo» (ibidem). Alla lettera di Seppilli era seguita una altrettanto garbata risposta del Presidente onorario della SIAA, Antonino Colajanni, che ripercorreva i punti sollevati da Seppilli uno alla volta.

A distanza di vari anni da quel momento fondativo, in questo numero della rivista abbiamo scelto di pubblicare il carteggio per renderlo oggetto di un Forum sul senso dell'antropologia applicata oggi, sulle criticità e opportunità di ripensare la relazione tra teoria e pratica nella ricerca antropologica, sulla specificità della nostra tradizione di studi nel declinare la «professione antropologo» (Clemente 1991) in questo scorcio di inizio secolo. Riteniamo che lo scambio epistolare tra Seppilli e Colajanni permetta di entrare nel vivo di una querelle sull'applicazione che ha accompagnato gli sviluppi dell'antropologia italiana fin dalla seconda metà del Novecento, argomento di scontro e confronto tra diverse genealogie accademiche. Nel ritracciare le fila di un percorso che si è espresso in modo intermittente e «a macchia di leopardo», in un recente articolo apparso su *Voci* (Benadusi 2020), ho analizzato alcuni momenti nella storia delle discipline demo-ento-antropologiche in cui il dibattito in tema di applicazione – intesa anche come apertura verso i legami con il territorio e le istituzioni – ha avuto un peso importante nel nostro panorama nazionale, contribuendo alla formazione di tradizioni di impegno durature. In particolare, in quello scritto ho tentato di ripercorrere alcune iniziative degli anni '50 e '60 del XX secolo fondamentali ai fini di una riflessione critica sull'applicazione in antropologia. Non c'è bisogno di ricordare che si tratta degli anni in cui si è assistito alla prima fondazione di un'antropologia italiana impegnata in azioni di pianificazione e intervento sociale, secondo il programma stilato dagli autori del *Memorandum* (AAVV 1958). Se nell'articolo di *Voci* il mio intento è prevalentemente

¹ Dal sito web dell'associazione: www.antropologiapplicata.com.

storiografico, in questa sede l'idea è invece di aprire un confronto sul carteggio Seppilli-Colajanni come incipit per dipanare il *qui e ora* di un possibile uso dei saperi e delle pratiche antropologiche in Italia, tenendo conto dell'attuale spazio accademico e professionale in cui come antropologi e antropologhe operiamo.

Mi sembra evidente che si stia oggi assistendo a un rilancio non tanto del termine "applicazione" in in sé e per sé ma di una riflessione (non necessariamente coesa e organica, ma comunque fertile e allargata) sulla valenza sociale dell'antropologia nello spazio pubblico, in campo professionale, nella ricerca consulenziale, nel mondo del lavoro, negli spazi della cura. L'antropologia dello sviluppo e l'antropologia medica – ben rappresentate dai protagonisti del carteggio che qui pubblichiamo – sono senz'altro due tra i settori in cui l'interesse verso l'uso dei nostri saperi ha mostrato maggior tenuta nel tempo. Lo dimostra proprio la duratura ed efficace azione della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM), fondata da Tullio Seppilli nel lontano 1988. Esperienze di indagine su committenza o comunque con finalità di intervento sono maturate in forma pionieristica anche nell'antropologia museale, poi confluite nel 2001 nella Società Italiana per la Museografia e i Beni Demo-Etno-Antropologici (SIMBDEA). La pressante domanda di percorsi formativi e di strumenti analitici per rispondere alle sfide legate alla professionalizzazione del mestiere antropologico in Italia si evincono altresì dal lavoro messo in campo, in questi anni, da realtà associative legate ai territori, come il Centro Ricerche Etno-Antropologiche (CREA), fondato nel 2002 a Siena e oggi con sede a Firenze, e il Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia Applicata "Francesca Cappelletto" a Verona, che abbracciano vari campi di intervento: l'educazione, le minoranze, il lavoro, lo spazio urbano, le migrazioni. La pulsione verso la risoluzione di problematiche sociali e l'impegno a rendere spendibili i propri saperi nella società e nel mondo del lavoro sono, inoltre, attestati dal ruolo strategico assunto dall'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA), costituitasi nel 2016 e oggi accreditata al Ministero dello Sviluppo Economico come ente che rilascia ai suoi iscritti la qualifica di antropologo/a professionista. Anche la fusione tra l'Associazione Italiana per la Scienze Etno-Antropologiche (AISEA) e l'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali (ANUAC), avvenuta nel 2017 con la fondazione della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC), potrebbe essere letta come un percorso di auspicata integrazione tra ricerca universitaria e attività extra-accademica, considerato che nel 1997 l'AISEA era diventata una onlus proprio per perseguire finalità di solidarietà sociale nei territori.

In questa ultima decade, comunque, in concomitanza con la progressiva, accelerata contrazione del settore scientifico disciplinare e le sempre più ridotte possibilità di quanti escono dai percorsi dottorali di entrare nell'università (Palumbo 2018), abbiamo assistito a una vera e propria accelerazione non solo del dibattito ma anche delle iniziative applicative messe in campo a livello nazionale. Corsi che riportano esplicitamente la dicitura antropologia applicata sono insegnati in vari atenei: a Verona, Venezia, Padova, Foggia, Lecce, Torino, Bologna, presso l'Università della Basilicata. Con lo stesso nome sono stati attivati master e percorsi di perfezionamento. Anche le pubblicazioni in tema di applicazione sono ormai numerose². Dopo l'importante rassegna del 2001 di Roberto

² Mi riferisco qui alle pubblicazioni uscite nell'ultimo ventennio. L'attività di scambio scientifico ed editoriale precedente, per quanto meno continuativa, ha dato vita a lavori interessanti. Penso ad esempio alle riflessioni

Malighetti (nuova edizione 2020), dedicata a una rivisitazione critica delle matrici pratico-applicative dell'antropologia britannica³, ai problemi etici legati all'applicazione e ai più recenti dibattiti in chiave post-moderna sulla nozione di "sviluppo", sono usciti vari lavori di taglio critico-riflessivo (Zanotelli, Lenzi Grilli 2008; Benadusi 2010; Declich 2012)⁴ in cui il ruolo dell'applicazione e della consulenza antropologica è stato trattato da colleghi e colleghe italiani che si sono spesi in diversi ambiti professionali. Nel mentre, gli atti del primo Convegno nazionale della SIAA hanno dato vita a due volumi dedicati al tema dell'applicazione (Palmisano 2014a, 2014b) e l'attività editoriale della rivista *Antropologia pubblica* (che afferisce alla SIAA) va anch'essa consolidandosi. Il lavoro manualistico di Ivan Severi (2018) e il contributo di carattere metodologico curato dallo stesso autore con Federica Tarabusi (Severi, Tarabusi 2019) sono probabilmente gli ultimi, significativi tasselli di questa recente attività editoriale sui temi dell'applicazione e della professionalizzazione in antropologia.

A lungo considerata una componente marginale della nostra tradizione di studi, di là dalle diverse terminologie impiegate per definirne contorni e fini (pubblica, applicata, professionale, pratica, finalizzata all'uso sociale), il vasto campo dell'antropologia "per" la società sta vivendo una fase di rivitalizzazione che per essere opportunamente valorizzata richiede uno sforzo di comprensione in grado di sottrarla al ruolo sussidiario spesso attribuitole in Italia.

È con un simile intento che in questo Forum abbiamo scelto di concentrare l'attenzione sullo snodo di questioni (politiche, culturali e accademiche) che il carteggio tra Seppilli e Colajanni può sollevare, nella speranza che una riflessione "fuori dai denti" sull'antropologia applicata oggi contribuisca al rafforzamento della disciplina nel quadro delle scienze sociali in Italia.

Ringraziamo i colleghi che sono fin qui intervenuti nel dibattito, Leonardo Piasere, Giovanni Pizza e Alessandro Simonica, soci fondatori della SIAA, e Ferdinando Mirizzi, attuale Presidente della SIAC. Pubblichiamo i loro commenti nell'augurio che altri ne seguiranno nel prossimo numero della rivista.

Tullio Seppilli, novembre 2013

[Riportiamo il testo integrale della lettera⁵ scritta da Tullio Seppilli in risposta all'invito ricevuto dai soci fondatori della Società Italiana di Antropologia Applicata nel novembre 2013. L'invito gli era stato avanzato per voce del collega Antonio Palmisano, organizzatore del primo Convegno Nazionale dell'associazione, tenutosi a Lecce nel dicembre del 2013]

ospitate sulla rivista "L'Uomo" intorno all'antropologia dello sviluppo (Pavanello 1987) e al convegno *Professione antropologo* organizzato da Pietro Clemente a Siena negli anni '90 (Clemente 1991).

³ Sui temi del cambiamento sociale e sull'affermazione di un'antropologia applicata nella tradizione britannica si veda anche il contributo di Antonino Colajanni (2012).

⁴ Sull'antropologia applicata nelle politiche di cooperazione internazionale allo sviluppo segnalò i lavori di Massimo Tommasoli (2003, 2013).

⁵ Le lettere che Tullio Seppilli e Antonino Colajanni si sono scambiati in occasione del Convegno di Lecce nel 2013 sono conservate nell'archivio privato del prof. Colajanni a Roma e sono state da lui gentilmente messe a disposizione per questa pubblicazione.

Caro Palmisano,

mi preme innanzitutto ringraziarTi per la Tua cortesissima telefonata e per l'invito a partecipare al Vostro convegno, a Lecce, nei giorni 13-14 dicembre prossimi.

Purtroppo non mi è possibile venire perché in questo scorcio di anno ho già troppi precedenti impegni (uno anche a Lecce) e soprattutto obblighi a concludere testi.

Questo è un impedimento oggettivo ma non voglio esimermi, per la stima che ho di Te e di molti di coloro che si sono impegnati nella costituzione della Società italiana di antropologia applicata, non voglio esimermi, dicevo, da una doverosa chiarezza sulla mia posizione (e nel pieno rispetto ovvio di tutte le altre).

Da quando ho avuto notizia del processo costitutivo della SIAA ho manifestato un mio dissenso sulla iniziativa, per alcune ragioni che, proprio in ragione della mia stima ti esplicito qui (e ti autorizzo ovviamente a far conoscere se lo ritieni opportuno). Ti prego anzi di scusarmi per un discorso che può sembrare un po' pedante proprio perché cerco di essere chiaro e privo di equivoci e riferimenti personali.

Prima ragione

Credo che sia una nostra specifica sciagura nazionale la reiterata evidente impossibilità di avere una nostra comune *unitaria* e *aperta* associazione professionale di tutti gli antropologi italiani. In questa prospettiva la Siam conta poco perché è una struttura *disciplinare settoriale* che è nata peraltro già anni prima della stessa Aisea. Ma posso dirti che ricordo bene che l'Aisea era appena nata e già alcuni cattedratici dichiaravano che *mai* vi avrebbero aderito fino a che il presidente sarebbe stato X o fino a quando l'associazione non avesse modificato la sua denominazione ("etno-antropologiche"). E dunque sin dal suo inizio una parte degli antropologi è rimasta fuori. Poi, dentro l'Aisea ci fu la scissione dei "museali", la Simbdea. Poi ci fu la scissione Anuac, degli universitari "incardinati". Ma è mai possibile che mentre, ad esempio, negli Stati Uniti – dove lavorano migliaia di antropologi mentre da noi siamo quattro gatti – nessuno mette in discussione la unicità dell'AAA⁶ (la quale, certo, *ma al suo interno*, istituisce *anche* "sezioni" e "periodici" specialistici). Da noi, ognuno deve fare la *sua* associazione, non può arricchire quella che c'è già, contribuendo magari a cambiarla. Credo che questo potrebbe essere il tema di una affascinante indagine antropologica sul nostro "carattere nazionale" o su qualcos'altro.

Seconda ragione

Sono contrario al termine stesso di "antropologia applicata", che ritengo teoreticamente errato e politicamente ambiguo, di fatto "conservatore". Non lo dico ora, per contrastare una nuova società di colleghi, ma saranno almeno quarant'anni che a Perugia abbiamo polemicamente optato per un termine diverso, quello di *uso sociale dell'antropologia*. Non riteniamo infatti che dalla antropologia come impresa conoscitiva possa derivare, *per applicazione*, una qualunque strategia o una qualunque pratica di intervento. Fra le "conoscenze antropologiche" e le pratiche di intervento stanno, in mezzo, precise opzioni tra varie scelte possibili, che non derivano dal sapere antropologico ma da scelte prodotte da interessi in gioco o anche da *opzioni etiche*, che non hanno mai (e non possono avere) un fondamento scientifico proprio perché nascono, appunto, da una scelta *etico-politica* (fra tante possibili compresa la scelta di non intervenire). Solo compiuta

⁶ American Anthropological Association.

questa preliminare opzione etico-politica, che non ha nulla di scientifico, è possibile avviare operativamente una concreta strategia e una concreta pratica di intervento, che modifica la realtà e quindi gioca a favore di qualcuno e a sfavore di qualcun altro. E solo allora, *a valle* di questa opzione (che, appunto, non ha nulla di scientifico) le conoscenze raggiunte dall'antropologia consentono "tecnicamente" di dare all'intervento nella direzione prescelta una maggiore efficacia di risultati. Per questo abbiamo sempre ritenuto che il termine di "antropologia applicata" copra in realtà la questione niente affatto ovvia delle *ragioni* e delle *scelte* che stanno dietro qualsiasi progetto operativo a cui viene chiamato a collaborare l'antropologo (se condivide la direzione scelta). Il che, naturalmente, apre la grossa questione della ineludibile "scelta di impegno" che sta a monte di ogni uso sociale dell'antropologia.

Terza ragione

In ogni caso, anche chiarite le ragioni del mio "rigetto" del termine "antropologia applicata", mi rimane un'ultima obiezione. Mi pare cioè che non sia opportuno pensare a un'associazione "di antropologi che operano nella realtà sociale", un'associazione cioè distaccata dal resto dell'universo associativo, quasi che "operare" sia una specializzazione in qualche modo avulsa dall'insieme del lavoro antropologico, il quale non può non essere, insieme, empirico, teoretico e anche operativo. In questa direzione di una "specializzazione operativa" mi parrebbe semmai opportuno qualcosa come una associazione sindacale, diretta in particolare a proteggere quegli antropologi che lavorano "per" enti o istituzioni pubbliche o private impegnate a gestire realtà sociali.

Vorrei che questo piccolo intervento, effettivamente un po' pedante, sia interpretato come un omaggio, del tutto amichevole, al lavoro che state facendo.

A te e a questo vostro lavoro, pur nel mio dissenso, auguro i maggiori successi.

Tullio Seppilli

Antonino Colajanni, novembre 2013

[Riportiamo il testo integrale⁷ della risposta alla missiva di Tullio Seppilli scritta – per i soci fondatori della Società Italiana di Antropologia Applicata – da Antonino Colajanni, Presidente onorario dell'associazione]

La lettera di Seppilli merita un'attenzione particolare e un grande rispetto; sia perché è molto cortese e rispettosa delle posizioni altrui, sia perché usa in dettaglio molti argomenti e si impegna a motivare la propria posizione critica nei confronti della fondazione della nuova "Società Italiana di Antropologia Applicata". E infine, si tratta di un autorevole accademico che si è sforzato, in tutta la sua carriera, di superare i limiti dell'"accademismo" ed ha militato a favore di un "uso sociale della conoscenza antropologica". Quindi, una risposta a questa lettera non potrà che essere altrettanto rispettosa e cortese, e soprattutto ben argomentata nei punti di dissenso, che sono tanti.

La prima ragione della "contrarietà" di Seppilli alla creazione della nuova Associazione può essere rubricata nella categoria della "critica al frazionismo". Egli sostiene che

⁷ Si veda nota precedente.

in Italia si sono create un certo numero di Associazioni frammentate, il che rivela una vocazione diffusa a “farsi ciascuno la sua Associazione”. In realtà, c’è da obiettare che il possibile “frazionismo” si potrebbe limitare all’AISEA e all’ANUAC, che sono effettivamente associazioni concorrenti (anche se possono distinguersi per essere la seconda una Associazione Universitaria e la prima una Associazione libera che comprende anche i simpatizzanti, non necessariamente esperti e qualificati in maniera professionale). E l’ANUAC nacque da una esplicita critica a certe caratteristiche dell’AISEA (nella gestione delle Assemblee, nella struttura gerarchica di tipo accademico, nella limitata libertà di opinione, e così via). Le altre Associazioni oggi esistenti hanno tutte un profilo settoriale ben identificato e identificabile (la SIMBDEA riunisce gli specialisti di attività museali, la SIAM gli specialisti di Antropologia Medica). Nulla rende difficile comprendere l’opportunità e la fondatezza della creazione di una nuova Associazione che intende riunire tutti gli antropologi che hanno propensioni, interessi, esperienze di tipo applicativo. Del resto, appare ben curioso che si lamenti di questo “frazionismo” proprio colui che è stato il fondatore della SIAM, la quale – è vero – esisteva già prima della fondazione dell’AISEA, ma nulla avrebbe impedito a questa Associazione di fondersi con l’Associazione più generale e costituirsi al suo interno come una “Sezione specialistica”.

Citare il sistema americano appare qui fuorviante, perché negli Stati Uniti esistono numerose e diverse Associazioni settoriali delle discipline antropologiche, ognuna delle quali ha la propria autonomia, che poi sono “coordinate” e “federate” all’interno della più generale ed onnicomprensiva “American Anthropological Association”. E infine, va detto che se un consistente gruppo di ricercatori trova conveniente, opportuno, utile, creare una Associazione specialistica di settore, non vedo perché e come li si possa criticare. È assolutamente ovvio che da questa nuova Associazione possa essere potenziato lo scambio e la coordinazione tra metodi, posizioni teoriche e ricerche-consulenze specifiche, se esso può svolgersi all’interno di un numero ristretto di ricercatori che hanno una formazione e degli interessi comuni.

La seconda ragione di contrarietà presentata da Seppilli è molto più complessa, e si basa sostanzialmente sulla mancata accettazione del termine di “Antropologia Applicata”, che viene ritenuto “teoricamente errato, politicamente ambiguo e di fatto conservatore”. Viene subito aggiunto che, proprio per questo, negli ultimi quarant’anni a Perugia si è polemicamente optato per il termine di *uso sociale dell’antropologia*. Come se bastasse cambiare una etichetta che, con tutta evidenza, ha un valore indicativo. Il dissenso da questa espressione approssimativa ed allusiva, che richiamerebbe un lungo e accidentato discorso epistemologico e politico, deve essere – a mio parere – netto. A parte il fatto che Seppilli si guarda bene dal chiarire quale fondamento possa avere un’espressione come “teoricamente errato” (in realtà nel termine “Antropologia Applicata” non c’è nulla di ambiziosamente teorico, e comunque una teoria – se vi fosse – non potrebbe essere di per sé “errata”, ma solo accettabile o discutibile), c’è da aggiungere che l’espressione “politicamente ambiguo” richiama linguaggi arcaici e obsoleti, rivelando – come si chiarisce subito dopo - una “scelta” precisa da parte del nostro interlocutore; una scelta che tende a privilegiare gli aspetti “politici” dell’attività di ricerca connessa con opzioni applicative, rispetto a quelli conoscitivi e sociali – e sono tanti – di tipo diverso. Non è da escludere che questo ostracismo contro la espressione “Antropologia Applicata” derivi dal disagio nei confronti di certi aspetti ed esperienze dell’applicazione dell’antropologia

nell'età coloniale, e in tempi più recenti in certe imprese spionistico-militari degli Stati Uniti. Ma, come tutti sanno, in epoche più recenti, e formalmente "post-coloniali", si è cercato di stabilire con precisione i caratteri di una "Nuova Antropologia Applicata", che poco o nulla ha a che vedere con alcune delle peggiori di quelle lontane esperienze.

Bisogna inoltre intendersi sull'espressione "applicazione". Nessuno ha mai seriamente pensato che l'antropologia possieda un sapere stabile e stabilizzato, con aspetti "tecnici" ben identificabili, che come tale possa essere semplicemente "utilizzato" in contesti di azione, ossia banalmente "incorporato" in sequenze di azione sociale-politica. Come l'estesissima letteratura esistente sostiene, il sapere antropologico può essere destinato solo a dialogare con altri saperi, o anche e soprattutto a dialogare con forme diverse del "fare". In questo secondo caso, si tratterà di produrre conoscenza antropologica in grado di esercitare influenza sul fare, di aiutare l'impostazione e anche la soluzione di problemi che hanno natura antropologica e che nascono nel contesto del fare, di prevedere le possibili conseguenze delle azioni e delle "politiche", e così via. C'è poco di "meccanico" in tutto ciò e molto di "dinamico".

Quindi, è abbastanza ovvio che "dall'antropologia come impresa conoscitiva non possa derivare, *per applicazione*, una qualunque strategia o una qualunque pratica di intervento", come dice il testo di Seppilli. Nessuno lo ha mai sostenuto esplicitamente. In verità l'antropologia di tipo applicativo ha costantemente sostenuto che le pratiche di intervento possano e debbano essere studiate e analizzate come *azioni dell'uomo in società che mirano alla trasformazione di altri uomini*, e quindi valutate, criticate nei loro possibili effetti e nelle loro ispirazioni teorico-ideologiche, nonché integrate con previsioni di ulteriori effetti, suggerimenti e consigli per evitare o contrastare errori. Ma corre l'obbligo anche di notare che è cosa ben risaputa che le politiche sociali, i piani di intervento e di trasformazione identificati, programmati e gestiti dalla società politica, sono per solito basati su poche, scarse e approssimative, quando non fatalmente erronee e infondate, conoscenze sociali. Quindi, una antropologia applicativa che mirasse soprattutto a sostituire la cattiva e approssimativa conoscenza con una conoscenza affidabile, professionale e accurata, dovrebbe essere di per sé la benvenuta. Il successivo ragionamento di Seppilli manifesta ancor più esplicitamente l'opzione di "priorità del politico", quando sostiene che il cuore del problema sta in "precise opzioni tra varie scelte possibili, che non derivano dal sapere antropologico ma da scelte prodotte da interessi in gioco o anche da *opzioni etiche* che non hanno mai (e non possono avere) un fondamento scientifico proprio perché nascono, appunto, da una scelta *etico-politica*.

Ora, è evidente che lo studioso, il quale scelga di occuparsi dell'*homo moderator rerum* (per usare la felice espressione di Roger Bastide), si muove sulla base di scelte ed opzioni etico-politiche; ma pensare che queste, e solo queste, siano il motore e il cuore dinamico della ricerca scientifica e dell'attitudine all'azione sociale fondata su una conoscenza adeguata, mi sembra una evidente esagerazione. Il problema sta proprio, invece, nella capacità di produrre una conoscenza solida, ben documentata e teoricamente raffinata, che sia in grado di analizzare, correggere ed anche orientare (ri-orientare), possibili future linee di azione, che possano anche contrastare gli interessi in gioco.

È dunque a mio parere assai discutibile che "il termine 'antropologia applicata' copra in realtà la questione niente affatto ovvia delle ragioni e delle scelte che stanno dietro qualsiasi progetto operativo a cui viene chiamato a collaborare l'antropologo (se condivide la direzione scelta)". Infatti, chi dice che l'antropologo debba "condividere

la direzione scelta” da chi decide le politiche o le azioni sociali? Da un’antropologia applicata di tipo critico dobbiamo dunque aspettarci una preliminare “messa in discussione” proprio di quelle “scelte ed opzioni” che stanno alla base di qualunque progetto di azione. Non vedo insomma perché non possa esistere un’antropologia applicativa che metta in discussione criticamente le ragioni profonde delle motivazioni all’azione, e che si possa impegnare in una “antropologia delle politiche”, che deve essere a mio parere alla base di ogni impegno di tipo applicativo.

E infine, va osservato che il mutamento terminologico (“uso sociale dell’antropologia” anziché “antropologia applicata”) di per sé non garantisce nulla. Dipende da ciò che concretamente fa sul campo l’antropologo, e di come produce nuova conoscenza sui processi di cambiamento pianificato. È altresì del tutto evidente che l’espressione “antropologia applicata” non va presa assolutamente alla lettera, e questo campo di attività andrebbe distinto da quello delle scienze tecnicamente “applicative” nelle quali è effettivamente diretto ed esplicito il processo di utilizzazione tecnica (senza discussioni teorico-metodologiche e di messa in discussione) di un sapere standardizzato, stabile. Ma oggi in tutto il mondo questa espressione viene usata senza imbarazzo. Esiste una letteratura specialistica di un paio di migliaia di saggi. Vi sono più di un centinaio di Associazioni professionali di Antropologia Applicata e una ventina di riviste dedicate esclusivamente a questo tema. E del resto la “domanda di antropologia” da parte di diverse istituzioni è crescente, in questi anni. Il problema è quindi quello della *qualità* di questi interventi, della capacità di identificare ed affrontare problemi che come tali siano riconoscibili dall’intero mondo conoscitivo dell’antropologia, di produrre nuova conoscenza che possa arricchire l’ambito complessivo delle discipline antropologiche, infine di produrre una modificazione della realtà sociale che – anche – possa rispondere ad alcuni principi generali dell’antropologia ai quali tutti dovremmo essere legati (il rispetto per le differenze culturali, la salvaguardia delle minoranze, la tutela dei diritti umani e della giustizia, il contributo alla eliminazione o riduzione delle diseguaglianze, e così via).

Infine, la terza ragione di contrarietà presentata da Seppilli mi sembra la meno consistente. Nessuno infatti pensa che un’Associazione di antropologi orientati verso i contesti applicativi si concepisca come distaccata dal resto dell’universo associativo, come antropologi che agiscano in modo avulso dall’insieme del lavoro antropologico. Si tratta, in poche parole, di un sottoinsieme dell’intero universo dell’antropologia che è identificato in modo assai preciso da almeno un secolo e – come è stato detto prima – da una enorme letteratura di appoggio, che non distingue nettamente gli aspetti teorici e dell’insieme concettuale ed esperienziale dal campo applicativo, anzi mantiene – o cerca di mantenere – il pieno e completo contatto con l’insieme più ampio dell’antropologia. Tuttavia fa del *rapporto tra il sapere e il fare* il fulcro della sua attenzione. E identifica d’altro canto i settori nei quali è più frequente la possibilità di incontro e reciproca interferenza tra il sapere antropologico e i contesti di azione sociale: la cooperazione internazionale allo sviluppo, la salute e la medicina sociale, la complessa e difficile pianificazione e organizzazione sociale della città, il campo delle migrazioni, la scuola e le sue necessarie riforme, e così via.

Né vale limitare gli aspetti della “specializzazione operativa” ad una “associazione sindacale”, diretta a proteggere quegli antropologi che lavorano “per” enti o istituzioni pubbliche e private impegnate a gestire realtà sociali. Così facendo si impoverirebbe

definitivamente il senso di ogni intenzione di costruire una solida tradizione di Antropologia applicativa.

In conclusione, l'antropologia applicativa rivendica il fatto di essere parte integrante e costitutiva dell'antropologia generale (stessi principi teoratici e stesso patrimonio storico-concettuale, analoghi metodi di produzione di conoscenza attraverso la lunga ed accurata ricerca sul campo che privilegi il "punto di vista" degli attori sociali), ma al tempo stesso enfatizza il fatto di essere specializzata nello studio e nell'analisi dei problemi del cambiamento sociale e culturale (in specie di quello pianificato), e di ritenere costitutiva della sua specifica natura l'analisi critica e osservazionale delle istituzioni del cambiamento e delle politiche gestite dalle istituzioni pubbliche e private, ma anche l'attitudine a fornire pareri, suggerimenti, valutazioni su tutte quelle attività, sulla base di ricerche empiriche accurate e svolte con assoluta libertà di scelta.

Sono queste le prime possibili risposte alla lettera di Tullio Seppilli. Va detto in conclusione che il suo dissenso è assai stimolante per chi ha fatto la scelta di considerare pertinente, importante e necessaria un'antropologia applicativa. Lo sforzo di rispondere ragionevolmente alle sue critiche è parte della continua elaborazione di una "Carta fondativa" di questa specializzazione del sapere e del fare antropologico. Si può sperare che il Seppilli continui a esercitare il suo spirito critico e a stimolare i più giovani colleghi a fare i conti con un autorevole dissenso, al quale si indurranno di rispondere.

Antonino Colajanni

Bibliografia

- AA.VV. 1958. «L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum», in *Atti del Primo Congresso Nazionale di Scienze Sociali*. Bologna. Il Mulino, Vol. I: 235-253.
- Benadusi, M. (a cura di). 2010. *Antropomorfismi. Traslare, interpretare e praticare conoscenze organizzative e di sviluppo*. Rimini. Guaraldi.
- Benadusi, M. 2020. L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci*, XVII (in corso di pubblicazione).
- Clemente, P. (a cura di). 1991. Professione antropologo. Numero monografico *La Ricerca Folklorica*, 23.
- Colajanni, A. 2012. *Gli usignoli dell'imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale, dagli anni '30 agli anni '50*. Roma. CISU.
- Declich, F. (a cura di). 2012. *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Roma. Carocci.
- Malighetti, R. 2020 [2001]. *Antropologia Applicata. Problemi e prospettive*. Brescia. Scholé, Morcelliana.
- Malinowski B. 2001. «L'antropologia moderna e il dominio inglese in Africa», in *Antropologia Applicata. Problemi e prospettive*, Malighetti, R. (a cura di). 2020. Brescia. Scholé, Morcelliana: 121-148.

- Palmisano, A. L. (a cura di). 2014a. *Antropologia applicata*. Numero monografico *Dada*, 2.
- Palmisano, A. L. (a cura di). 2014b. *Antropologia applicata*. San Cesario di Lecce. Pensa editore.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Pavanello, M. (a cura di). 1987. Which Anthropology for Which Development?. Numero monografico *L'Uomo*, XI (2).
- Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano. Eleuthera.
- Severi, I. 2018. *Quick and dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*. Firenze. EditPress.
- Severi, I., Tarabusi, F. (a cura di). 2019, *I metodi puri impazziscono. Strumenti dell'antropologia e pratiche dell'etnografia al lavoro*. Milano, Ogliaastro Cilento. Licosia Editore.
- Tommasoli, M. 2003. *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*. Roma. Carocci.
- Tommasoli, M. 2013. *Politiche di cooperazione internazionale. Analisi e valutazione*. Roma. Carocci.
- Zanotelli, F. Lenzi Grilli, F. (a cura di). 2008. *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*. Firenze. EditPress.

Applicare l'antropologia: quale?

Leonardo Piasere,

Socio onorario SIAA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0415-4483>

A commento del carteggio Seppilli/Colajanni del 2013, e come membro del comitato promotore che diede vita alla SIAA, colgo l'occasione per tornare sul punto particolare della scelta del nome dato alla Società e per ripercorrere alcune motivazioni iniziali della formazione della Società stessa.

Per dirla sbrigativamente, ci sono almeno due modi per fare la storia di un sapere che si istituzionalizza in una disciplina: o in base alla storia del contenuto o in base alla storia del contenente. In base al primo, si parte dai contenuti che una disciplina coltiva nel presente e si va a ritroso alla ricerca del modo in cui quei contenuti sono stati indagati, studiati, analizzati, interpretati, descritti, ecc. Questa è la via di solito seguita. In base al secondo, si parte dal contenente, cioè dall'etichettatura linguistico-categoriale, cioè dal nome, e si va a ritroso per vedere se e come i contenuti denotati da quel nome sono cambiati col tempo. Il più delle volte succede che una data unione di contenente-contenuto in questa regressione si disarticoli, e si trovi che in altri periodi il contenente avesse ben altri contenuti rispetto al presente e il contenuto altri contenenti (a volte nessuno). Questo è successo in grande a quella che chiamiamo oggi "antropologia" e in generale a quella costellazione di etichette oggi variamente coniugate tra loro di "antropologia-etnologia-etnografia-demologia-folklore-tradizioni popolari" e loro creative sottotitolate (senza citare quelle oggi non più in voga come "antropografia", "antropogeografia", "demopsicologia", ecc.): certamente, la storia del contenuto dell'attuale antropologia è molto più profonda della storia del suo nome, ma la storia del nome (per quel che si sa coniato solo ai primi del Cinquecento) è tutt'altro che banale (cfr. De Angelis 2010; Piasere 2019). I manuali correnti di storia dell'antropologia sono molto selettivi al riguardo, tacciono tante cose dovendo filtrare il passato in base ad esigenze disciplinari del presente.

Capita qualche volta che un'etichetta che si impone in una data epoca venga poi rigettata o contestata per vari motivi, ad esempio per il suo contenuto ritenuto non più accettabile in termini di conoscenza, o di pratica, o di etica, o di politica, o di estetica e così via. La storia della scienza è piena di casi e, nel nostro piccolo, è (stato) il caso "dell'Antropologia applicata". Idea di alcuni: visto che l'antropologia è stata applicata male, o non la si deve più applicare perché la stessa pratica dell'applicazione è da respingere, o non la si deve più chiamare "Antropologia applicata". Era questa una delle considerazioni espresse da Seppilli nella sua lettera del 2013, considerazione non isolata fra i demo-etno-ecc. italiani di sette anni fa e di oggi, e trovo ancora oggi la risposta di Colajanni del tutto condivisibile. Mara Benadusi (2020) ricostruisce con acume l'*incipit* di questa allergia nella famosa condanna di De Martino del 1953 verso gli "infatuati [...] dell'*applied anthropology* americana, e desiderosi di trapiantarla in Italia", condanna espressa in tempi di guerra

fredda (lui, ex-fascista, era diventato nel frattempo comunista) e di crocianesimo ancora imperante.

Effettivamente, leggere l'intervento sull'applicazione dell'antropologia nelle colonie africane che Malinowski inviò al famoso Convegno "Volta" del 1938 organizzato dalla fascistissima Reale Accademia d'Italia, che si tenne a Roma proprio nelle settimane immediatamente successive all'emanazione dei Regi Decreti "in difesa della razza", fa veramente voglia di seguire Seppilli e tutti quelli che prima di lui avevano espresso opinioni simili. Gutking (2001: 11) ha giustamente etichettato razzista quella relazione di Malinowski¹. Ormai tanti anni fa, Mariannita Lospinoso (1978) sottolineò che quell'intervento di Malinowski non era in fondo nulla rispetto al razzismo declinato da altri partecipanti a quel convegno, come ad esempio quello di Lidio Cipriani. Era costui uno dei firmatari del famoso "Manifesto degli scienziati razzisti" apparso nell'estate precedente, allora incaricato di Antropologia nella Reale Università di Firenze, dove pure vi dirigeva il Museo di Antropologia e Etnologia. Malinowski non partecipò direttamente (e sarebbe interessante conoscerne i motivi), ma non ritirò i suoi due interventi dalla pubblicazione di quegli *Atti* fascistissimi². Malinowski e Cipriani insieme.

Facciamo altre letture: andiamo a vedere che cosa hanno scritto e fatto la maggioranza di coloro che in Europa, diciamo da inizio Ottocento e fino al 1945, si dicevano ed erano riconosciuti come "antropologi", che hanno pubblicato in riviste di "Antropologia" e che hanno tenuto corsi universitari di "Antropologia". Se ci scandalizziamo dell'antropologia "applicata" di Malinowski nel suo orizzonte colonialista che mai abbandonò, che cosa dovremmo fare con l'etichetta "antropologia"? Da qualche anno tento di studiare la storia delle "antropologie", seguendo la seconda modalità sopra specificata, e tante volte mi sono chiesto come si faccia a continuare ad usare questo termine che dovrebbe essere semmai indicativo di un periodo ignominioso della storia della scienza e della società euro-americana. In base a tutto quello che leggo, con che coraggio continuo a dirmi antropologo? – mi dico. Assassini o mandanti di assassini se ne sono fregiati, gente che spiegava perché uomini e donne dovessero essere trucidati o internati o deportati o sterilizzati o sfruttati a sangue, quegli stessi assassini o mandanti con cui

¹ Malinowski non presenziò di persona al convegno ma inviò due interventi in inglese che, è spiegato in nota ai testi, vennero distribuiti ai convegnisti. Nel primo l'autore si premuniva di segnalare che usava "'Anthropology' [...] following the established usage of English science. The Italian, French, German, and Spanish readers will substitute for it the terms 'Etnologia', 'Ethnologie', or 'Völkerkunde'" (1939a: 99). Quindi, per un italiano di allora, la sua "Applied Anthropology" sarebbe stata da intendere come "Etnologia applicata" – il che oggi fa quasi ribrezzo. La seconda relazione è stata tradotta in italiano una ventina di anni fa da Lucia Rodeghiero, che, a sessant'anni di distanza, proprio per il discorso che stiamo facendo, non ha certo seguito il consiglio dell'autore di sostituire "anthropology" con "etnologia". Pubblicata in un'antologia sull'*Antropologia applicata* curata da Roberto Malighetti e pensata per gli studenti, dalla versione italiana sono stati espunti alcuni passaggi sulle colonie africane non inglesi e lo "European rule" del titolo originale è diventato "dominio inglese" (v. Malinowski 2001). I tagli non sono convincenti perché Malinowski spiegava, giusto in uno dei passaggi soppressi, che, anche se si concentrava sulla situazione del Sud Africa e dell'Africa orientale inglese, il discorso che sviluppava poteva valere anche per regioni africane controllate da altre potenze coloniali (1939b: 882). Sempre in un passaggio tagliato spiegava che, sì, le politiche inglesi e francesi nei rapporti con gli indigeni possono essere diverse nell'accentuazione o meno della differenza "razziale", ma quella che chiamava la "Linea del Rifiuto Integrato dell'assimilazione totale" esiste sempre, e nemmeno i francesi avrebbero potuto permettersi di creare le "impossible conditions" di concedere a tutti gli africani francesizzati la cittadinanza francese, compresa magari la possibilità di emigrare in Francia (ivi: 895, nota)!

² Né mancano la sua foto e copia della sua firma originale nelle note biografiche aggiunte alla fine del vol. II, p. 1673.

al tempo dialogavano “scientificamente” autori oggi reputati fra i grandi della storia dell'antropologia mondiale quali Boas, Lowie, Evans-Pritchard & c. (nemmeno De Martino se ne tirava indietro³), che certo assassini non erano ma che contribuivano a legittimare gli studi di quelli? Perché Seppilli, o chi per lui, se la prende col figlio minore (“applicata”) e non col genitore (“antropologia”)? D'altra parte, che un'antropologia possa essere applicata senza essere chiamata “applicata”, gli antropologi nazi-fascisti ce l'hanno insegnato da tempo⁴.

Seppilli se la prendeva col “figlio minore” per una delle tante magie del potere. Egli, come sappiamo e come ricorda Benadusi, fu uno dei firmatari di quel *Memorandum* che alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso voleva lanciare l'Antropologia culturale in Italia (Bonacini, Seppilli *et al.* 1958)⁵. L'antropologia “culturale” era stata fino al 1945 una delle tante “antropologie” in lizza per avere il primato all'interno dei discorsi “antropologici” nella scacchiera internazionale⁶. Era l'antropologia che Boas si impegnò sempre, non senza contrasti nel mondo accademico americano e internazionale, a declinare in senso antirazzista (e per farlo si abbassava a dialogare con i razzisti, anche italiani: v. Piasere 2020); era l'antropologia che in seguito all'esito della Seconda guerra mondiale risultava allora vincente nel mondo occidentale. Era sostenuta dalle neonate grandi agenzie internazionali e in particolare dall'Unesco, che andava disseminando in giro per il mondo gli studi antirazzisti di Montagu, Dobzhansky, Lévi-Strauss, Métraux ecc. Vista la tradizione “antropologica” italiana, il suo ritardato sbarco in Italia fu comunque fondamentale, nel senso che si trattò di un'antropologia che cercò di invertire la torsione della coeva antropologia nazionale che continuava ad essere in buona parte razzista⁷. Era “culturale”, ma sempre “antropologia” era! In termini odierni si può dire che l'antropologia culturale (e “sociale” nella versione inglese) era l'antropologia “critica” del tempo. Radicalmente critica. Gli studiosi che firmarono il *Memorandum* (a prescindere da quello che potremmo dire oggi su tutti i contenuti di quel *Memorandum*) si dimostrarono coraggiosi: non si distinsero solo dall'etnologia italiana del tempo (in via di ristrutturazione post-Schmidt/Biasutti) e dalla demologia del tempo (in via di ristrutturazione post-Croce), ma anche dall'antropologia-e-basta dei fascisti che sfuggirono all'epurazione e che continuavano a restare in cattedra, tipo i Sergio Sergi, i Giuseppe Genna & c. I firmatari del *Memorandum* decisero chiaramente da che parte stare: sottolinearono «l'importanza della ricerca antropologico-culturale per una miglior comprensione scientifica della società italiana e quindi per una più solida fondazione degli

³ Il “Mühlmann” spessissimo citato da De Martino in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e altrove non è altri che quel Wilhelm Emil Mühlmann oggi considerato “il più pericoloso ideologo nazista della *Völkerkunde* tedesca” (Gingrich 2010: 69).

⁴ Le stesse considerazioni si potrebbero fare per tanti altri termini: così, il termine “biopolitica” oggi molto di moda non ha certo aspettato Foucault per nascere, ma era usato dagli eugenisti della prima metà del Novecento per intenti razzisti del tutto opposti rispetto a quelli di Foucault: si legga ad esempio Moldovan (1926).

⁵ Il documento e le riflessioni preparatorie furono elaborati lungo l'asse Roma-Perugia: in base alle indicazioni sugli autori date in fondo al volume in cui appare, tre dei sei firmatari del documento risultano facenti parte dell'Istituto di Etnologia dell'Università di Perugia, diretto dallo stesso Tullio Seppilli, due del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari di Roma, diretto da Tullio Tentori. Solo di Amalia Signorelli si dice che tenesse già un insegnamento di “Antropologia culturale” (presso la Scuola di Servizio sociale di Roma).

⁶ La storia dell'espressione “Cultural Anthropology” è pure da indagare: ho ritrovato la prima proposta di un insegnamento di “Cultural Anthropology” in Gran Bretagna alla fine dell'Ottocento, non negli Stati Uniti. La storia dei nomi fa spesso simili sorprese.

⁷ Francesco Cassata (2006: 345-378) ha ricostruito il tentativo dei mai scomparsi antropologi razzisti, anche italiani, di contrapporsi alla politica antirazzista dell'Unesco.

interventi sociali che vi si realizzano», che «sono del resto storicamente determinati» e la cui incidenza «risulta condizionata dal suo diverso situarsi in un quadro storico concreto» (Bonacini Seppilli *et al.* 1958: 236, 253).

Ora, la mia impressione fu che in quella lettera del 2013 Seppilli fosse rimasto un po' prigioniero del *Memorandum* del 1958, un po' degli sviluppi post-1958 della "demo-etno-antropologia" italiana (ormai decisamente amputata dell'antropologia-e-basta), e un po' difensore di un orticello che nessuno in realtà voleva calpestare. Rispetto al Seppilli del 1958 mi sembrò un "mezzo-Seppilli"⁸ che, forse tirato per la giacca, scriveva una lettera di cui egli per primo era poco convinto, e che senz'altro non era convincente. La risposta di Colajanni non poteva non coglierne i punti deboli: il "quadro storico concreto" era molto cambiato.

Tanti anni dopo quel *Memorandum*, nel settembre 2012, altri "quattro gatti" si ritrovarono a Verona per scambiarsi opinioni se fosse il caso di "fare qualcosa e, semmai, che cosa" per sviluppare non un'antropologia culturale ormai decisamente insediata nell'università italiana, ma per svilupparla *fuori dall'accademia*. Eravamo stati tutti impegnati in progetti vari con varie agenzie nazionali o internazionali, espressamente o meno come "antropologi", e volevamo capire se fosse il caso di ampliare le riflessioni al riguardo, cioè se fosse il caso di organizzare delle fila di contatto che non fossero occasionali e intermittenti tra antropologi impegnati in progetti extra-accademici, in tempi in cui la "terza missione" ancora non esisteva. Eravamo in maggioranza "universitari" per il semplice motivo che in Italia l'università era (ed è) l'istituzione che dà più lavoro agli antropologi⁹. Proprio perché in maggioranza universitari, stavamo vivendo la nuova situazione creatasi in seguito alla "legge Gelmini", ma soprattutto vedevamo i primi risultati di quella creatasi in seguito ai decreti ministeriali del 1999 e del 2004 che avevano istituito la laurea specialistica (poi magistrale) in "Antropologia culturale ed etnologia". Da un lato, un'università che chiedeva di indicare realizzabilità, sbocchi economici ecc. per aprire una laurea, dall'altro già decine di persone in possesso del nuovo titolo che ci sembrava navigassero a vista. A questo si aggiungeva il nuovo clima politico-economico del post-2008, l'aumento dei flussi immigratori, la rinascita senza precedenti dei movimenti razzisti e del razzismo diffuso. Di fronte a tali fenomeni la società italiana non rispondeva con la richiesta di "più antropologia" come antidoto o ausilio, ma si rivolgeva ad operatori sgomitanti, supportati da associazioni professionali più potenti, che da un giorno all'altro erano diventati esperti di "interculturalità": pedagogisti, linguisti, sociologi, psicologi, psichiatri, filosofi, politologi, giuristi, geografi, storici, urbanisti, perfino medici e ingegneri – tutti la sapevano più lunga di te, tanti si presentavano spesso come esperti di antropologia o infilavano "antropologia/antropologico" nei titoli e nei discorsi dei loro interventi. Non era una questione di rivendicare un'esclusiva in un dato campo, ma di "esserci" in quel campo, visto che, ad esempio, ai laureati in Antropologia nemmeno veniva concessa una precedenza per insegnare Antropologia nei licei di Scienze umane. Incerti se costituirci come "forum", come "network", come "società" – le opinioni erano diverse – quella prima volta decidemmo semplicemente di risentirci nel nuovo

⁸ Copio l'espressione da Rossana Rossanda che nel 1975, in un momento di dissenso con Luigi Pintor, in un convegno lo chiamò "mezzo-Pintor".

⁹ A quella prima riunione molto informale, tenutasi il 25 settembre del 2012, eravamo il sottoscritto, Roberta Bonetti, Massimo Bressan, Roberto Malighetti, Antonio Palmisano, Giovanni Pizza, Bruno Riccio e Sabrina Tosi Cambini; altri colleghi contattati e dimostratisi interessati non poterono presenziare.

anno. Facemmo poi riunioni, parte in presenza e parte via Skype. A mano a mano che ci si riuniva, aumentava la voglia ma anche aumentavano i dubbi se dar vita ad una società *ad hoc* o fare altre cose. Allora esistevano due associazioni universitarie, l'AISEA e l'ANUAC, nate appunto all'interno delle logiche universitarie. Decidemmo di evitare il termine "Associazione" per non essere visti come concorrenti delle due, e di usare semmai il termine "Società" in analogia alle due società "settoriali" già esistenti, la SIMBDEA e la stessa SIAM di Seppilli¹⁰. Nel frattempo arrivavano notizie dei mugugni se non delle ire da parte di membri delle Associazioni/Società esistenti, di cui la lettera di Seppilli sarà l'unica manifestazione "ufficiosa". E come primo presidente della SIAA gli sono sempre stato grato. Ai "quattro gatti" iniziali si erano aggiunti altri¹¹, ma, pur sempre pensando al nostro fine (sviluppare l'applicazione antropologica fuori dagli atenei), qualcuno ventilava, da universitario, che prima o poi in sede di concorsi avrebbe potuto subire la vendetta dei professori contrari... Ricordo benissimo che, in una riunione tenutasi a Bologna nella primavera 2013, quando si seppe che nel frattempo veniva portata avanti l'idea di creare quella che sarà l'ANPIA, ci chiedemmo se fosse il caso di continuare col progetto. Ricordo benissimo che tutti i presenti proposero di continuare perché le intenzioni rimanevano diverse: non volevamo essere un ente per la difesa e tutela degli antropologi professionali (che pure mancava ed era necessario), ma un'istanza di riflessione sull'applicazione dell'antropologia, dei suoi saperi e delle sue metodiche, nello spazio pubblico di oggi più o meno globalizzato restando in stretto collegamento con i dibattiti antropologici internazionali. Da questo punto di vista, i nostri campi di riflessione potevano certo sovrapporsi parzialmente con quelli della SIAM e della SIMBDEA, ma anche no; con quelli di AISEA e ANUAC, ma anche no. Certo, con l'ANPIA, se si fosse costituita, il rapporto poteva essere stretto (come poi sarà), ma i fini restavano diversi. Fu così che decidemmo di fare un convegno che Antonio Palmisano riuscì in pochi mesi ad organizzare a Lecce nel dicembre dello stesso anno. Decidemmo di presentarci in quell'occasione come Società Italiana di Antropologia Applicata (ci costituimmo formalmente la sera prima dell'inizio del convegno, stabilendo di indire per l'anno successivo l'assemblea dei nuovi soci per la rielezione di tutte le cariche). I membri fondatori furono coloro che non solo dovevano essere presenti a Lecce per la firma, ma che nei mesi precedenti più avevano seguito i lavori preparatori¹². Stilammo uno statuto che prevedesse al massimo il ricambio degli organi dirigenti sia per favorire la partecipazione, sia per impedire il consolidamento di eventuali personalismi. Ovviamente, tutto era stato preceduto da qualche discussione sul nome: era il caso di usare quel termine, "applicata", così ancora malvisto in Italia? All'estero erano nel frattempo fiorite un po' ovunque associazioni di antropologi che, pur molto critici con la tradizione, continuavano a mantenere il nome. Certo, erano nati come i funghi nomi alternativi, "engaged", "public", "practicing anthropology", ecc., ma l'espressione ormai era di ampia diffusione e aveva il merito di far capire al volo ad un non esperto di che cosa poteva trattarsi: applicare l'antropologia.

¹⁰ In seguito, la fusione (benefica) di AISEA e ANUAC nel 2017 ha prodotto un'altra "Società", la SIAC, non un'altra "Associazione"...

¹¹ Antonino Colajanni, Ivo Quaranta, Alessandro Simonicca, Piero Vulpiani.

¹² Soci formalmente fondatori: Roberta Bonetti, Massimo Bressan, Antonio Palmisano, Leonardo Piasere, Giovanni Pizza, Bruno Riccio, Alessandro Simonicca, Sabrina Tosi Cambini. Antonino Colajanni, già in quiescenza, fu nominato presidente onorario.

Decidemmo di accettare la sfida e mantenemmo i due termini tossici: se era stato fatto il peccato mortale di mantenere “antropologia” dandogli il significato radicalmente antirazzista che oggi si merita, si poteva compiere quello veniale di mantenere “applicata”, impegnandoci nel nostro piccolo a dargli un significato radicalmente anticolonialista e antiegeemonico. Non eravamo originali: altri l’avevano già fatto in giro per il mondo¹³.

Su una cosa Seppilli aveva ragione: la scelta è sempre di ordine etico-politico. E si risolve in una domanda: da che parte stai? Detto in modo più raffinato: dato un certo campo di forze *à la* Bourdieu, l’antropologo “che entra in campo” dove si colloca? Con chi sta? Con i colonialisti come il Malinowski romano, o dall’altra parte? Con i razzisti o dall’altra parte? Con gli inquinatori sistemici o dall’altra parte? Ecc. Rispondere che si sta in mezzo in modo neutro, beh, a questo non ci crede più nessuno, per quanto l’antropologo stesso lavori spesso come “mediatore”, “interlocutore”, “facilitatore in comunicazione interculturale” e simili. Poco o tanto, anche l’antropologo, come tutti gli umani, tende a “pendere”, a “propendere”, a “pendere-pro”. Il fatto è che non sempre è facile compiere la scelta: stai con i locali che incendiano ogni anno la palude secondo i dettami del loro orizzonte cosmologico, o con gli ecologisti che, con la legge dalla propria parte, li denunciano per distruzione dell’ambiente?¹⁴ Su questo Herzfeld (2006: 186) ha scritto pagine illuminanti quando ha affermato che nei momenti di contestazione l’importante è ascoltare e riportare sempre le opinioni di tutti gli agenti in campo. Il compito odierno dell’antropologia applicata in senso critico è, a mio avviso, riflettere su questo in modo tanto sistematico da poterci costruire un’epistemologia. Ciò significa trasformare la vecchia antropologia applicata in un’antropologia dell’applicazione, antropologia esperta nel mettere a nudo tutte le forze in campo, a cominciare da quella dell’antropologo, che, in tante occasioni, in quanto persona più qualificata a cui rivolgersi, può anche valutare che il proprio disimpegno da un progetto possa essere più etico e più utile della propria partecipazione. È sviluppando l’antropologia applicata nel senso di un’antropologia dell’applicazione, cioè in modo ermeneuticamente più consapevole, che si può pensare ad un’antropologia meno manipolabile da parte di chi ti dà un salario. Senza bisogno di cambiar di nome.

A guardare lo sviluppo post-2013 della SIAA, si vede bene da che parte gli antropologi, giovani e diversamente giovani, “pendano-pro”. Già a Lecce gli organizzatori rimasero increduli: ci si aspettava una riunioncina alla buona tra pochi interessati, e ci siamo trovati con un’ottantina e più di richieste di partecipazione, e soprattutto con partecipanti che chiedevano un impegno spinto dell’antropologo nella società, un impegno acuto ad organizzare meglio la spinta antropologica. Ad un mio intervento in cui peroravo il bisogno di “più antropologia” di cui necessitava la società, una partecipante incalzò che era semmai l’antropologia che aveva bisogno di “più società”, visto che se ne stava là distaccata nella sua torre d’avorio accademica. Alcuni di noi dirigenti SIAA ce ne andammo da quel convegno con sentimenti ambivalenti: contenti per la riuscita ma

¹³ Con la nascita dei “settori concorsuali” nell’Università italiana introdotti dalla “legge Gelmini”, è stato costituito il macrosettore di “Sociologia applicata”: non mi è giunta voce di grandi diatribe sorte su quel nome fra i colleghi sociologi. D’altra parte già nel 1958, al convegno dell’Associazione Italiana di Scienze Sociali in cui fu presentato il *Memorandum*, fra i relatori principali vi era Franco Ferrarotti, che al tempo insegnava “Sociologia applicata” all’Università di Firenze: nessun mugugno...

¹⁴ Il caso è ben descritto da Nadia Breda (2000).

preoccupati, quasi spaventati, per le aspettative che i giovani antropologi ponevano in una Società nata quasi per caso, che voleva tenere un profilo basso per non urtare suscettibilità che era ben lungi dal voler urtare, e snobbata se non derisa o osteggiata da qualche collega. Con i pochi mezzi, progettammo la nascita di una rivista, e ci impegnammo soprattutto a mantenere una cadenza annuale dei convegni per fare in modo che la plebe dispersa degli antropologi non o poco “strutturati” avesse un momento fisso d’incontro. Se a Lecce il convegno durò un giorno mezzo, quello per Parma 2020 (COVID permettendo) è previsto in quattro giorni e mezzo; se si partì a Lecce con un’ottantina di partecipanti, a Ferrara nel 2019 ve ne furono intorno ai trecentoventi (intendo i partecipanti attivi, non gli ascoltatori). Già nel 2018 a Cremona gli organizzatori (Angela Biscaldi e Ivan Severi) pensarono di disseminare il convegno per tutta la città in modo che la città “scoprisse” l’antropologia. Una modalità simile di uscita dal campus universitario fu seguita da Giuseppe Scandurra a Ferrara. È tanta la richiesta di partecipazione a tale appuntamento annuale che ormai è sempre più problematico, anche per i ben intenzionati, proporsi per organizzare il convegno considerando l’impegno richiesto.

Seppilli nel 2013, col suo modo garbato, lui grande organizzatore di convegni e iniziative, lui molto attento ai cambiamenti sociali, si sforzava di far finta di non sapere che l’antropologia italiana stava cambiando, era cambiata. Le spinte “dal basso” non erano mai state così forti. La nascita qua e là di associazioni locali di antropologi che offrivano la propria formazione ad enti pubblici e privati metteva l’accademia di fronte a problematiche nuove che di solito non rientravano nel suo orizzonte discorsivo: i dati “etnografici” diventano dati da trattare “in base alla normativa vigente”; i tempi etnografici diventano i tempi entro cui devi rimettere un rapporto; dal rapporto finale spesso viene espunto il nome del ricercatore, alla faccia di tutte le discussioni sull’antropologo-come-autore; la paga spesso da fame che l’etnografo riceve (quando la riceve) fa decisamente a pugni con lo stipendio (di cui comunque ci si lamenta...) di un universitario strutturato; ecc. Queste condizioni materiali di esistenza restano da sintonizzare con le richieste epistemiche di una disciplina che ha accumulato i suoi saperi e costruito le sue metodiche a partire da altri interessi e altre condizioni. Nata nell’accademia, *fuori* l’antropologia è sempre più spinta a de-accademicizzarsi: l’antropologia dell’applicazione deve servire al contrario ad articolare i due orizzonti dell’antropologia, ad attutire se non a frenare, quanto meno ad analizzare, un rischioso processo di schismogenesi.

All’estero, dove più dove meno, questi e simili aspetti erano stati sollevati già da decenni. Il rimprovero di “frazionismo” (oltre che contraddittorio: da lui, presidente della SIAM!) rimandava ad una visione da “centralismo democratico” poco efficace. Ritengo ancora che la concentrazione o la proliferazione di associazioni debba essere di ordine pragmatico, non ideologico-corporativo: ci si concentra laddove serve, ci si sparpaglia laddove è più utile. Certo che in ambito universitario è utile che ci sia un’unica associazione/società, viste la struttura e le modalità della distribuzione delle risorse in vigore negli atenei! Ma *fuori*, i meccanismi cambiano. Resto personalmente dell’avviso che più associazioni/società di antropologia ci sono, meglio è! L’importante è mantenere un collegamento, un’articolazione fra le diverse istanze, come, mi pare, si sta cominciando finalmente a fare¹⁵.

¹⁵ Ho saputo che gli organismi direttivi di ANPIA, SIAA, SIAC, SIAM, SIMBDEA (in ordine alfabetico) si sono riuniti a Roma il 5 ottobre 2020.

C'è bisogno di società/associazioni di antropologi che si inseriscano in spazi e anfratti della società oggi lasciati a chi pratica una “interdisciplinarietà molle, scialba e senza nerbo”, di società/associazioni che ovunque «affermino l'esigenza di metodi etnografici che permettano la descrizione in profondità della realtà», come dicono i colleghi che hanno redatto il *Manifesto di Losanna* (Saillant *et al.* 2012: 30), e proprio nella direzione di “un'antropologia non egemonica” (né all'interno né all'esterno), applicata in vista di un futuro che non deve mai essere pensato peggiore del passato. Perché il punto non è se applicare o no l'antropologia, ma quale antropologia applicare e come elaborare criticamente la sua applicazione.

Bibliografia

- Benadusi, M. 2020. Antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci*, XVII (in corso di pubblicazione).
- Bonacini Seppilli, L., Calisi, R., Cantalamessa Carboni, G., Seppilli, T., Signorelli, A., Tentori, T. 1958. «La antropologia culturale nel quadro delle scienze umane. Appunti per un memorandum», in *L'integrazione delle scienze sociali – Città e campagna*. Associazione Italiana di Scienze sociali. Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa sociale (a cura di). Bologna. Il Mulino: 235-253.
- Breda, N. 2000. *I respiri della palude*. Roma. CISU.
- Cassata, F. 2006. *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*. Torino. Bollati Boringhieri.
- De Angelis, S. 2010. *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer “Wissenschaft vom Menschen” in der Frühen Neuzeit*. Berlin. De Gruyter.
- De Martino, E. 1953. Mondo popolare e cultura nazionale. *La Lapa*, 1 (1): 21.
- Gingrich, F. 2010 [2005]. «I paesi di lingua tedesca», in *Storie dell'Antropologia*. Barth, F. *et al.* Firenze. SEID: 39-102.
- Gutkind, P. C. W. 2001, «Prefazione», in *Antropologia applicata*. Malighetti, R. (a cura di). Milano. Unicopli: 9-15.
- Herzfeld, M. 2006 [2001]. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze. SEID.
- Lospinoso, M. 1978. «Etnologia e fascismo. Il caso del Convegno “Volta”», in *Antropologia, storicismo e marxismo*. Ferrarotti, F. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 271-290.
- Malinowski, B. 1939a. «The Scientific Basis of Applied Anthropology», in *Convegno di Scienze Morali e Storiche. Il tema: L'Africa*, vol I. Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta (a cura di). Roma. Reale Accademia d'Italia: 99-118.
- Malinowski, B. 1939b. «Modern Anthropology and European Rule in Africa», in *Convegno di Scienze Morali e Storiche. Il tema: L'Africa*, vol. II. Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta (a cura di). Roma. Reale Accademia d'Italia: 880-901.
- Malinowski, B. 2001, «L'antropologia moderna e il dominio inglese in Africa», in *Antropologia applicata*. Malighetti, R. (a cura di). Milano. Unicopli: 93-129.
- Moldovan, I. 1926. *Biopolitică*. Cluj. Institutul de Igienă și Igienă Socială din Cluj, Subsecția eugenică și biopolitică.

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.

Piasere, L. 2020. Quando Boas studiava gli italiani. *Voci*, XVII (in corso di pubblicazione).

Saillant, F., Kilani, M., Graezer Bideau, F. 2012 [2011]. «Il Manifesto di Losanna», in *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*. Saillant, F. et al. (a cura di). Milano. Elèuthera: 23-48.

SIAA e SIAM unite nella lotta

Giovanni Pizza,

Università degli Studi di Perugia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2695-9191>

Nel lontano 1988, Tullio Seppilli fondò la SIAM, Società italiana di antropologia medica, e ne è stato anche il presidente fino alla morte, avvenuta a Perugia, a circa 89 anni, il 23 agosto del 2017 (era nato a Padova, il 16 ottobre del 1928). La SIAM è una società scientifica italiana, in verità la più anziana, che si occupa di salute e malattia e che ha anche prodotto *AM*, una tra le riviste antropologiche più longeve del panorama italiano, grazie all'ideazione e alla direzione di Seppilli. Una rivista esistente e ora disponibile online in *open access* con tutti i suoi contributi, pubblicati fin dal 1996. Oggi che le tre cariche che Seppilli incarnava (presidenza della SIAM, presidenza della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute*, direzione della rivista *AM*) sono state redistribuite (rispettivamente ad Alessandro Lupo, a Cristina Papa e a Giovanni Pizza) posso dire che queste tre responsabilità procedono insieme con un rinnovato spirito unitario. Il 12 dicembre 2020, in un'importante annunciata Assemblea dei soci, si rinnoveranno [scrivo il 31 ottobre 2020] le cariche della SIAM. In questi lunghi anni, la rivista *AM* ha rilanciato molto la riflessione scientifica antropologica sui processi corporei e sulle politiche di salute/malattia in campo nazionale e internazionale.

Sono membro della SIAM fin dalla fine del Novecento e faccio parte del suo Consiglio direttivo ininterrottamente da allora, se non proprio dalla sua fondazione almeno da qualche anno dopo, certo da più di vent'anni posso testimoniare quest'attività. È una longevità inusitata per le Associazioni scientifiche internazionali, tipica, però, di gran parte delle riviste e delle associazioni scientifiche italiane, che in genere tendono ad avere per lunghi decenni la medesima guida. Peraltro, durante questi troppo lunghi mesi di chiusura per Covid epidemico, la SIAM ha mostrato di saper tenere il passo con gli eventi anche nell'assenza del suo fondatore e animatore. Essa sa anche come tenere viva la memoria di Seppilli, organizzando seminari e convegni telematici diffusi di antropologia medica sul tema epidemico contemporaneo, producendo una nuova riflessione sui dialoghi istituzionali a carattere sanitario e valorizzando al massimo possibile il lavoro di "giovani" precari e precarie, ricercatori e ricercatrici ai/alle quali è affidato il futuro della nostra disciplina in assenza delle pur dovute attenzioni istituzionali o a fronte di una radicale indifferenza governativa e sindacale, su cui credo che occorrerà meditare.

Nel 2013 ho partecipato alla Fondazione della SIAA, la Società Italiana di Antropologia Applicata, per la quale continua il mio impegno sia come co-discussant dei convegni annuali (un solo anno per motivi di tempo non potei discuterne la proposta e chiesi pertanto alla presidenza di non far parte del comitato scientifico per quell'edizione) sia con l'impegno recente, nell'imminenza della programmazione, a presentare la proposta di organizzare presso la sede nella quale svolgo il mio lavoro, la città di Perugia, uno

dei prossimi meeting. Sono convinto che il motivo per il quale i convegni annuali della SIAA conseguono sempre un indiscutibile successo sia costituito proprio dalla numerosa presenza del precariato della ricerca e dalla valorizzazione di esso, che parte della nostra antropologia accademica persegue da tempo e che è a fondamento della stessa nascita della Società Italiana di Antropologia Applicata. I simposi della SIAA sono, dunque, sempre animati dalla moltitudine di ricercatori e ricercatrici precari e precarie nel nostro sistema accademico-scientifico universitario, studiose e studiosi che nel loro complesso rendono assolutamente aggiornato e avanzato il nostro campo, pur nell'assenza, come dicevo, di ogni iniziativa di governo (che senso ha, ad esempio, non aprire la possibilità dell'insegnamento nelle scuole a chi ha svolto il dottorato di ricerca?).

Non nego certo che gli strutturati o almeno parte di essi - e io mi colloco da questa parte - abbiano offerto una sponda importante a tale generazione di studiosi, un sostegno non sempre riconosciuto dagli interessati e dalle interessate, almeno tra coloro che si sono lasciate/i spesso andare a indistinte quanto infantili accuse nei confronti di un'"antropologia accademica", cedendo a quella che a me pare un'assurda scissura tra teoria e pratica; ma che costoro abbiano certamente maturato una necessità primaria va confermato: ancor prima del riconoscimento istituzionale, tali generazioni hanno bisogno del rispetto profondo della loro pratica di studio e di ricerca, nonché delle loro capacità di insegnamento, una didattica talora determinante per il nostro sistema istituzionale (i professori a contratto, pur autorevoli, lo sono spesso a partire da somme del tutto irrisorie loro elargite). È importante a mio avviso sostenere questo nell'attuale fase storica.

Fu un errore da parte di Seppilli lasciare intendere che ciascun membro del campo antropologico italiano tendesse a produrre la propria associazione, favorendo in tal modo la personalizzazione di quella che invece appare oggi come un'esigenza storica, legata al fatto che sempre più le nostre scienze DEA (ma quando lo abbattiamo questo brutto acronimo?) sono rappresentate da studiose e studiosi che lavorano in ambiti professionali non universitari o non di ricerca scientifica. Ne è una chiara testimonianza la nascita recente dell'ANPIA, l'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia. Risulta inattuale anche, stante la scelta di pubblicare quella lettera di Seppilli solo ora, la riflessione sul frazionismo dell'antropologia italiana, che seppur ancora efficace nel delineare il piano concreto delle relazioni fra scuole o gruppi, non risulta più veritiera dopo la genesi della SIAC, la Società Italiana di Antropologia Culturale, che proprio attraverso un difficile processo di unificazione ha rimesso insieme ANUAC, l'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali, e AISEA, l'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche. Nate entrambe dal rapporto tra uno spirito scissionistico e una vocazione monopolistica, tali associazioni disvelano le loro intime ragioni solo a un occhio analitico attento, in grado di esaminare insieme il campo accademico italiano e il contesto storico-pubblico nazionale (Palumbo 2018). Ma la riflessione seppilliana sull'aggettivo "applicata" è molto importante alla mia lettura. E cerco di spiegarmi meglio.

Ha ragione Antonino Colajanni ad aprire il suo intervento innanzitutto valorizzando il tono della lettera di Tullio Seppilli, inviata in occasione della nascita della SIAA. Darò in chiusura la mia testimonianza su quel momento del 2013. Voglio ora sviluppare un po' di più l'avvio del testo di Colajanni che non è peregrino, né soltanto introduttivo, almeno alla mia impressione: la cortesia e il rispetto, che giustamente Antonino sottolinea, non sono mai per Seppilli solo momenti di metodo, orpelli ornamentali della scrittura;

essi anzi costituiscono la sostanza a mio avviso fondativa del suo discorso. Ed è un vero peccato, una maledizione della storia, che egli non sia qui a replicarci. Quello di Seppilli, e me ne vado convincendo sempre di più ora che in sua assenza sono spinto a rileggere i numerosi saggi suoi come mai avrei pensato di fare, non è uno “stile”, ma un vero e proprio modo di stare al mondo. Direte che in effetti potrebbe questa essere una definizione dello “stile”, cioè che esso consiste proprio in un certo modo di stare al mondo; eppure credo sia qualcosa di diverso: a mio avviso questa parola è stata derubricata a indicare la superficie del proprio comportamento e non il fine ultimo di esso. Il *rispetto* per Seppilli era tutto, egli ereditava questo atteggiamento dal suo maestro vero che a mio avviso è Antonio Gramsci, forse ancora più di Karl Marx e certamente più di Palmiro Togliatti. Nonostante Gramsci fosse avvezzo alla polemica critica, all’ironia, financo al sarcasmo, era pur sempre interessato al suo avversario di turno, anzi talora quasi colpito da questo. La seduzione dell’avversario è a mio avviso uno dei tratti salienti della prassi critica dell’antropologia di ispirazione gramsciana.

Seppilli è stato decisamente un antropologo comunista, prima ancora che marxista, militante teorico-pratico del PCI, al tempo stesso. La sua avversione all’aggettivo “applicata” che noi continuiamo ad apporre alla SIAA (fino a quando?) va quindi presa molto sul serio. Non è solo una pur dignitosa questione nominale. Il fondamento di quella critica seppilliana non risiede nelle antipatie demartiniane verso l’antropologia applicata “degli americani” (e poi, ma non è qui la sede per sostenerlo, quello demartiniano non era affatto un *pregiudizio antiamericano*, come si comprende bene leggendo il saggio di Mara Benadusi in corso di stampa – 2020 – sul tema): l’avversione seppilliana è della stessa natura alla base della nostra proposta di intitolare la rivista della società *Antropologia Pubblica*. È la stessa ragione, dunque, quella seppilliana, che ci ha spinto ad aggettivare con “pubblica” quell’antropologia che andava invece chiamata “applicata”. Perché lo abbiamo fatto? Per quale motivo? Ce ne siamo scordati? Fui io stesso nelle prime edizioni dei convegni SIAA dicembrini, per le quali come socio fondatore ho contribuito a immaginare i programmi e i titoli, a suggerire qualche tempo fa di insistere con l’espressione *antropologia pubblica*. La locuzione *antropologia pubblica* ha indicato finalmente anche in Italia un campo di studi che faceva a meno delle incrostazioni negative abbarbicate all’aggettivo “applicata”. Anche se al volgere degli anni Dieci di questo terzo millennio ancora la parola “pubblica” difettava nel nostro paese, mentre ora invece sembra diventata quasi una nuova moda (ma questa è un’altra storia).

Seppilli andava geloso dell’espressione che a Perugia si era coniata nel dialogo istituzionale e che tutti riconosciamo alla sua memoria scientifica: *l’uso sociale dell’antropologia*. Mi permetto di citare una introduzione che con un allievo diretto di Seppilli, cioè con Massimiliano Minelli, abbiamo scritto rilanciando l’ultimo numero cartaceo della rivista *AM*:

L’espressione “uso sociale” definisce un’area concettuale e operativa di rilevanza strategica per l’antropologia medica. Immaginata in una più ampia riflessione e opera di risistemazione epistemologica delle scienze sociali, essa trova nell’approccio di Seppilli un respiro tale da innovare profondamente il rapporto intellettuale – che egli ha costantemente intrattenuto – con maestri del pensiero critico quali Karl Marx e Antonio Gramsci (Minelli, Piza 2019: 13).

Non credo quindi che possiamo rinchiuderci nel contorno d’Italia concependo il nostro Paese come una provincia periferica dell’impero grande e terribile. Ma faremmo questo se non comprendessimo quali sono state e sono le giustissime diffidenze, a mio avviso,

proposte da Seppilli verso l'aggettivo "applicata". Non voglio dilungarmi su questo, è storia degli studi antropologici. Certo che non è un problema nominale: non è che cambiando l'espressione da *antropologia applicata a uso sociale dell'antropologia* non si possano fare le stesse cose, buone o cattive che siano. Ma l'antropologia pubblica a mio avviso deve puntare a riconfigurare sempre le cornici dei problemi che affronta piuttosto che a saltare sul carro dominante di questioni che altri ha già configurato. È la lotta per l'egemonia. Alla quale Seppilli teneva. Alla quale noi tutti e noi tutte teniamo, credo. Qui si gioca a mio avviso una partita importantissima. E unitaria. Per ottenere maggiore lavoro e possibilità di incidere nella sfera pubblica l'antropologia non deve svendere il suo statuto di critica sociale, culturale e politica. Non è mica una questione di soldi! E lo dico proprio ai precari e alle precarie della ricerca, i/le quali rischiano di riprodurre le stesse logiche talora perpetrate dai/lle loro maestri/e. Non si può a mio avviso neanche elogiare il lavoro antropologico, la "professione", in quanto tale: si è consapevoli di agire sulla scena del lavoro antropologico solo operando sulle sue cornici. Se non si persegue questo obiettivo, la nostra disciplina è destinata a soffrire un limite profondo, ben superiore a quello del margine pubblico cui è tenuta oggi. Poiché non si tratta di sottolineare il suo impegno sociopolitico, come un *engagement* "esterno", "intellettuale", "sartriano" per così dire, che può esserci o no; piuttosto si tratta di sottolineare l'implicito politico che è al cuore della stessa episteme antropologica.

Vengo in conclusione a raccontarvi la mia testimonianza relativa al momento della nascita della Società Italiana di Antropologia Applicata. Diversi di noi, almeno quattro amici e colleghi, appartenenti al campo dell'antropologia medica, fummo chiamati a rappresentare questo settore, giustamente a mio avviso, nel momento della genesi di un'associazione di antropologia che si voleva attenta alla dimensione lavorativa della nostra disciplina in questo Paese. Nei giorni in cui, invece, la fondazione della SIAA nel 2013 a Lecce trovò il suo momento concreto di questi quattro rimasi soltanto io, e per questo motivo fui fatto oggetto all'interno della SIAM di un severo rimprovero da parte di Seppilli, proprio per i motivi che leggete nella sua lettera, certo, ma che potete cogliere forse anche in alcune delle risposte che essa ottiene oggi. Seppi trovare, tuttavia, nel biasimo di Seppilli, un elemento nuovo: egli mi disse, severo come mai lo avevo visto: «Fosse stato vivo tuo padre lo avrei chiamato ora». Paternalista? D'accordo. Ma per me fu il suo un modo, geniale come sempre, per ribadire la vicinanza anche nel massimo momento della lontananza. Una tensione unitaria. Questo è. Per questo motivo Tullio mi manca molto, e considero il nostro dibattito importante: un'occasione allora perduta, ma recuperata per merito storico di Mara Benadusi. Nondimeno, purtroppo, essa risulta mancante della necessaria replica.

Bibliografia

- Benadusi, M. 2020. L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci. Annale di Scienze Umane*, XVII (in corso di pubblicazione).
- Minelli, M., Pizza, G. 2019. Usi sociali dell'antropologia medica. *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*, 47-48: 13-30.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Museo Pasqualino.

Sulla genesi SIAA: scissione o differenziazione?

Alessandro Simonicca,
Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2499-5810>

Elementi di storiografia delle associazioni antropologiche

Per inquadrare in dimensione storico-sociale la nascita della Società Italiana di Antropologia Applicata – in acronimo, e d’ora in poi, SIAA – in maniera efficacemente giornalistica Mara Benadusi (infra) traccia un quadro degli anni che stanno a cavallo, per la storia della Repubblica, fra la fine del quarto governo Berlusconi (novembre 2011), il governo Monti (aprile 2013) e la fine del breve governo Letta (marzo 2014), un passo prima dell’orticante governo Renzi. Al centro di questo conflittuale quinquennio stava una ennesima grave situazione nazionale, che culminava in una forte crisi dei partiti e nell’avanzare plebiscitario di movimenti, i cui effetti si fanno ancora sentire con potenti strascichi. Di fatto, la SIAA nasce fra la XVI e la XVII legislatura, a cavallo fra la “austerità” alla maniera della Luiss e la “rottamazione” della Leopolda fiorentina; dubito, però, che tale cronologia non dica di più che l’allocazione di un evento entro un quadro di processi più generalmente storico-politici.

La Società, quando sorge, nasce per motivi di ordine tanto sociologico quanto critico-epistemologico e tale nascita – anche per chi vi partecipò, e a ripensarla a ritroso – mette in moto un normale dispositivo di ricerca non dico dei fattori causali (compito alquanto complicato), quanto per lo meno delle condizioni entro cui l’occorrenza ebbe luogo e in qualche modo apportò mutamenti entro un certo tipo di mondo professionale. Quali sono però i criteri storiografici e le periodizzazioni che risultano utili, se non necessari, per individuare ed esplicitare un processo di formazione associativa che è pur sempre un fatto antropologico?

Esiste oramai numerosa letteratura critica che ha tematizzato la storiografia antropologica, da quella che periodizza l’antropologia (qui intendo con tale termine in modo sommario il treppiede italiano di antropologia DEA: demologia, antropologia culturale/sociale, etnologia) a partire dalla storia delle scuole nazionali (inglese, francese, americana/statunitense...), ai paradigmi storici della disciplina (funzionalismo, strutturalismo...) o dai programmi di ricerca di autori influenti (geertzismo, demartinismo...), sino alla definizione di aree etnografiche (pianura amazzonica o cachegna, Maghreb o Mashrek, sciamanismo siberiano o tibetano, aborigeni australiani o nativi americani, caste indiane, agricoltura a terrazze, ma anche antropologia dell’Italia, etnologia della Francia etc., ovviamente poi da riarticolare) oppure alle storie di vita

degli antropologi stessi (penso qui all'opera di George W. Stocking jr. etc.); e potremmo continuare senza completare l'elencazione.

Qui si tratta di storiografia dell'associazionismo scientifico e, al riguardo, è d'uopo partire dalla differenza fra la storia interna e la storia esterna di una disciplina. La distinzione è una buona politica di esercizio critico, cui urge fare seguire la rigorosa prassi del dare senso alle cose, alle persone, ai processi. Va da sé che a chi abbia a cura il formarsi della conoscenza quale processo dinamico le partizioni concettuali a seguire possono apparire eccessivamente fissative, tuttavia l'analisi esige un livello iniziale di astrazione utile per circoscrivere sino in fondo le operazioni intellettuali in campo.

Come è noto, in specie dopo la diaspora positivista delle scienze e nel generale movimento di emancipazione da altre sia pure residuali *auctoritates*, ogni campo del sapere ha sempre più teso a darsi un 'disciplinare' e ha incrementato la volontà di fornirsi di una propria autonomia teoretica, sì che al processo della ricerca possano corrispondere le forme di autorappresentazione, con cui un sapere specialistico identifica ed esibisce la propria architettura conoscitiva. Ogni disciplina ha quindi una storia con la quale essa stessa e il suo esosistema fanno continuamente i conti.

Periodizzazioni nazionali

In quale periodizzazione inserire le faccende italiane e della SIAA in particolare? Quest'ultima associazione nasce circa ottanta anni dopo la *Society for Applied Anthropology* (SfAA), ne contiene gli elementi fondamentali, se ne differenzia in parte. Se guardiamo alla storia delle associazioni antropologiche italiane, dal 1975, vediamo diverse *entries*: la SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica) nasce nel 1988, l'AISEA (Associazione Italiana Studi Etnoantropologici) nel 1990, la Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA) nel 2001, l'ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali) nel 2006, la SIAA appunto nel 2013, l'ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia) nel 2016, e infine la (ri?)unificazione di AISEA e ANUAC nel 2017 che dà vita all'ultima compagine, la SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale).

L'avvento di tale esuberanza procreativa richiede qualche notazione a conforto. A quale storia appartiene la SIAA? La chiave per comprendere la storia delle associazioni antropologiche italiane risiede probabilmente nella posizione e nel ruolo rivestiti dalla prima associazione generale nazionale, l'AISEA, che nasce dopo una lunga gestazione di contatti fra le scuole italiane di antropologia, preparata in qualche modo da numerosi convegni (Siena, Ravello, Taormina etc.) nonché da diversi accordi fra gli antropologi allora maggiormente influenti. Non mi soffermo sul lavoro negoziale per arrivare all'esito finale, quanto sulle caratteristiche fondamentali. L'associazione nasceva dall'idea di potere rappresentare l'intero arco disponibile del capitale umano e istituzionale attinente ai fatti antropologici italiani, allora trattati dalle tre principali materie universitarie (demologia, antropologia culturale/sociale, etnologia): la formazione antropologica su tutto l'arco educativo, le competenze operative, la definizione degli stili e dei profili professionali e la loro tutela, la rappresentanza di tutte le figure che svolgessero compiti di tipo antropologico (i museologi, gli operatori culturali, gli operatori della scuola, gli aggiornatori, i cooperatori allo sviluppo, le figure

legate all'immigrazione, la mediazione letteraria dell'antropologia, l'analisi culturale delle imprese, la dimensione del patrimonio culturale...). L'accorpamento di funzioni così molteplici e diversificate quali la ricerca, la comunicazione, l'applicazione nonché la rappresentanza, indusse ad aprire commissioni di lavoro per progredire nella ricerca scientifica, teorica e di campo (paradigmi, migrazioni, educazione, letteratura, musei ...), il sistema alla lunga però non resse. La gestione si sviluppò soprattutto per linee politiche di rappresentanza per scuole di appartenenza, svuotando via via la sostanza del piano associativo, che peccava nel volere coordinare (senza un piano organico) in un unico organismo associativo le due anime principali dell'antropologia, la ricerca e l'uso di essa, unificando – per così dire – la *American Anthropological Association* (AAA) con la SfAA; ma la distanza fra il collega accademico e il collega professionista – al di là delle civili relazioni personali – rimase fundamentalmente tale.

L'impegno delle varie commissioni, che avrebbero dovuto rappresentare l'anima della ricerca, fu iniziato; nessuna di esse, però, sortì un effetto visibile o dette vita ad autonome filiere di produzione intellettuale, salvo la commissione su musei e beni culturali, che dette vita a SIMBDEA, dopo qualche anno di dissidi, come associazione dedicata allo specialismo museale e poi patrimoniale. Persino la scuola, ambito di sicuro interesse e studio antropologico, non riuscì mai – e pure fu spesa grande energia da parte di non pochi! – a emanciparsi e distinguersi dalle altre discipline concorrenti (sociologia, pedagogia...).

L'AISEA, da questo punto di vista, si colloca in linea diretta con la datazione classica, che fissa al 1975 (con prosecuzione nelle successive riforme legislative del 1980-82) l'inizio dell'antropologia italiana contemporanea, grazie all'istituzionalizzazione delle tre cattedre universitarie, che in qualche modo svolgono il doppio ruolo di creare la comunità collegata da un lavoro scientifico comune e, insieme, di istituire lo spazio istituzionale idoneo all'organizzazione del consenso e alla cooptazione accademica.

La nascita dell'ANUAC rappresentò da una parte la risposta alla gestione politica dell'AISEA e alla crisi dei rapporti fra le varie scuole antropologiche italiane, e dall'altra un nuovo interesse per il rilancio degli specialismi antropologici, intesi come ricerca universitaria; il mondo accademico nonostante tutto si divise e aumentò il dissidio interno.

Bisogna attendere il 2008, con il IV Governo Berlusconi, Giulio Tremonti Ministro di Economia e Finanze e Mariastella Gelmini Ministro di Istruzione Università e Ricerca, quando nel novembre, con le nuove disposizioni governative che bloccavano i concorsi universitari quasi attivati, inizia una nuova epoca per l'università, con un massiccio ingresso di meccanismi valutativi riguardo a reclutamento, risorse, processi e prodotti, con un consiglio di amministrazione di ateneo collegato all'esterno, la nascita della 'terza missione' e la convinzione del doversi procacciare denari e finanziamenti esterni agli Atenei. L'idea che la cultura vada monitorata, analizzata e valutata in termini di profittabilità sociale e/o economica faceva parte di una tendenza allora maggioritaria (oggi non so più), che predicava l'applicazione del liberismo non solo alle operazioni di mercato, ma anche alle strategie della politica e della programmazione del lavoro nelle pubbliche amministrazioni tanto quanto nei processi culturali (*audit culture*).

L'associazionismo può essere considerato una buona pratica e una buona risposta alla crisi dovuta tanto ai guai endemici dello stato sociale o assistenziale, quanto al liberismo di destra che vorrebbe sussumere anche le relazioni istituzionali al calcolo dell'ottimo

economico. È una risposta che è riconducibile alla corrente del liberalismo di sinistra, che non vuole sottoporre a valutazione economica la profittabilità culturale, quanto validare la congruenza delle competenze ai compiti assegnati o ai bisogni da soddisfare, pianificando percorsi di eccellenza. A modo suo, è una sorta di esaltazione (avrebbe detto l'ultimo Foucault) della prosecuzione del percorso del passaggio dal sapere-potere al lavoro finalizzato alla 'cura del sé', e quindi all' 'impresa del sé'.

Ora, è importante capire qual è l' *impresa del sé* sensata in ambito antropologico e come posizionarla rispetto alle finalità disciplinari.

Possiamo indicare, generalmente, tre generali orizzonti di possibilità: nel primo, si pratica una sostanziale e formale differenza fra la ricerca e l'applicazione (non facciamoci ingannare dal galateo, ché tale posizione non è affatto minoritaria); nel secondo, si sostiene la sostanziale genesi applicativa di ogni ricerca antropologica, ossia che quest'ultima sia solo una selezione unilaterale di aspetti concreti di una vita umana, ricostruiti in forma di modello astratto; nel terzo, si ritiene che la ricerca e l'applicazione siano momenti interrelati ma diversi, per tempi e per funzioni, all'interno della prassi antropologica complessiva.

Non credo esistano risposte uniche o esaustive. Il problema, come sempre, è sapere a quali valori comuni ci si debba riferire; al centro della questione sta proprio la possibilità che il ruolo della ricerca e il ruolo della applicazione trovino una equilibrata collocazione; ed era questo il primo inevaso impegno dell' AISEA. Il ravvicinamento fra le due attività invece permette di cercare una nuova interfaccia fra lo studio delle cose e l'uso delle conoscenze.

Tale idea è ancora buona da pensare e da attuare. Per procedere avanti in questa direzione, sarebbe però probabilmente necessario cessare di tessere le lodi della teoria mielosa e pietosa che l'antropologo sia un etnografo, a favore della tesi che l'antropologo sia un ricercatore che assomma in sé le competenze dell'etnografo e dell'antropologo culturale/sociale. Una delineaazione più ampia del suo ruolo è prioritaria per affrontare le questioni sul tappeto e la storia delle associazioni aiuta a centrare alcuni di questi temi, così come la SIAA, a suo modo, fu un tentativo di rispondervi.

Cosa vuole dire 'applicato'?

Ritorniamo quindi al significato di 'applicato'. Nel 1941, ai tempi della SfAA, con tale termine si significava, sostanzialmente, l'operazione, tipica delle scienze nomotetiche e ipotetico-deduttive, con cui, in presenza di dati, usiamo gli strumenti idonei per individuare le relazioni e (possibilmente) i futuri comportamenti di un oggetto di studio, da classificare e ricondurre a schemi esplicativi. In tale azione acclariamo le strutture oppure le logiche dei processi e insieme validiamo lo schema (legge, principio, generalizzazione) che le ha esplicate; con tale sussunzione, verifichiamo la validità del *frame* di riferimento e al contempo la ridefinizione del dato; se non funziona, andiamo alla ricerca di altri schemi che avranno verosimilmente bisogno di altri dati.

La procedura appartiene di sicuro alle strumentazioni empiristiche e (neo)positivistiche rivolte alla ricerca di generalizzazioni e leggi; e di fatto in quegli anni la ricerca di teorie generali (si pensi alla psicologia comportamentistica, alla sociologia, ma anche al lasco

Malinowski della “teoria scientifica della cultura”) era ancora viva, e forte la tensione per l’espulsione della dimensione soggettiva dal campo di una ricerca che si auspicava fare così diventare rigorosa e verificabile.

Sappiamo che tale modello esplicativistico non ha molto funzionato nelle discipline umane e sociali, ha invece continuato a valere (ed essere usato) il termine ‘applicato’ quasi in opposizione al termine ‘puro’, con il secondo intendendo la ricerca che dai dati va ai concetti e lì rimane a formulare enunciati teorici generali in autonoma e rigorosa congruenza logico-sintattica, e con il primo la tecnologia pianificata delle regole dell’agire sul mondo dedotte dagli schemi teorico-enunciativi; con l’indubbio corollario di generare una profonda asimmetria, anche in termini di *status symbol*, fra il conoscere e l’applicare, a favore del primo. L’esempio più noto è il rapporto fra le scienze quantificate (fisica, ingegneria, biologia etc.) e le relative tecnologie operative; le discipline sociali ed umane fanno fatica a recepire tale lascito, che tra l’altro è divenuto un po’ pesante anche nelle *hard sciences*.

L’opposizione fra puro e applicato in campo antropologico ha, in realtà, gambe corte e respiro affannato. Non esistendo né leggi né principi – e qui ovviamente si semplifica – nel campo umano e sociale, è difficile capire che cosa si applica a che cosa. Esiste un uso blando del termine, con cui si intende l’operazione dell’utilizzare uno strumento adeguato a comprendere un oggetto; il significato è interessante, qui troppo lasco. Esiste, poi, un altro significato, che indica la sussunzione di un dato ad uno schema esplicativo, ed è invece troppo forte.

La via antropologica per la costruzione dei dati e per la formazione dei concetti è più impervia. La logica epistemologica dell’antropologia non accredita la disciplina nel novero delle scienze teoretiche, quanto delle discipline ‘pratiche’. Queste ultime, a loro volta, non sono da intendere nel senso ingegneristico di reiterazione di catene operative e neppure di sequenze ergologiche, quanto quel campo del sapere che si rivolge all’individuazione e all’analisi delle ‘moralì’, e le morali sono quei possibili mondi umani che riusciamo a estrarre da un dato gruppo di effettuali comportamenti umani, più o meno standardizzati.

Un mondo morale è un mondo applicato, in quanto esso è l’insieme dei diversi elementi possibili che si ‘condensano’, qualora trovino una specifica loro modalità di co-attuazione, divenendo uno stato reale del mondo.

Se tale è la sua natura logico-concettuale, ne discende che il termine ‘applicato’ non significa affatto concreto o verificabile, tanto meno conclusione o risultanza pratica di un ragionamento, quanto l’insieme di plurimi elementi costitutivi che si convertono in cose ed eventi. Non è un termine descrittivo, piuttosto è una nozione sintattica, che esprime l’individuazione della chiusura del cluster degli elementi che – come nel kula – fanno ‘catenaccio’ nel trovare un incastro stringente che dona logica complessiva al tutto. L’espressione malinowskiana del *clinging gift* è pertinente: il “dono che chiude, a mo’ di catenaccio, la transazione” è anche l’ultimo elemento che chiude il circuito e lo insieme (ri)crea. Applicato, quindi, è “quel qualcosa di più” che la ricerca trova, espone e propone ogni volta che si mette in moto e giunge a compimento. Ciò avviene anche quando è detta “pura”, perché scopre nuovi aspetti della realtà su cui si può sempre operare.

Questo “qualcosa di più” è la dimensione che l’antropologia individua, sotto la veste della liberazione di aspetti non immediatamente visibili della realtà, nella fattispecie di

prodotto conoscitivo *tout court* (ed è la ricerca cosiddetta pura) oppure come aspetti della realtà che la ‘commissione’ porta l’antropologo a scoprire (ed è la ricerca finalizzata *ab initio* all’azione).

L’antonimo di applicato, in antropologia, non è quindi ‘puro’, bensì ‘analitico’. L’antonimo o, se si vuole, il contrario di applicato in antropologia non è un opposto, bensì è un termine ‘converso’ o ‘trasformato’. Analitico, a sua volta, vuol dire dimensione (o aspetto) unilaterale di un dato contesto; e il suo rapporto con l’applicato non è né inferenziale né deduttivo, bensì costruttivo e configurativo.

Il problema, di certo, è come si arrivi a individuare e controllare i possibili dell’analitico. Il primo passo lo conosciamo, giacché i possibili sono gli elementi di un contesto che monitoriamo, il secondo passo è la problematizzazione di cose, eventi o processi. La problematizzazione -- cioè è cruciale -- rappresenta un momento costitutivo dell’etnografia, non una conseguenza né un a priori da cui partire.

E torniamo alle ‘associazioni’ antropologiche.

Ancora cultura egemonica e classi subalterne?

Osservando *ex post*, noto di essere stato in posizione solitaria tra gli antropologi italiani ad avere perseverato a partecipare alla nascita e (in parte allo) sviluppo di tutte le compagini associative antropologiche nazionali cui abbiamo fatto ultimamente cenno, ad esclusione della prima. Sono state imprese che mi sono sembrate ogni volta pertinenti, perché a modo loro e pur in maniera non di rado contorta, hanno tentato di legare la mente alla società; caso mai, ho poi sviluppato sensi di annoiamento per vari a volte (per me) non secondari dettagli, pur tuttavia esse mi sono sempre apparse uno stimolo per andare oltre l’esistente, un avvio per affrontare un futuro più interessante, una sfida al mondo dell’esistente, un contributo a superare la logica dello scontato, obiettivi tutti essenziali all’etica conoscitiva di un antropologo. Impegni per tentare nuove unità di pensiero e di azione, insomma, per dirla con un antico ancora utilizzabile linguaggio.

L’interesse iniziale nasceva da due condizioni che risalivano agli anni Ottanta: da un lato la collaborazione alle iniziative di ricerca delle cattedre di antropologia dell’Università di Siena; dall’altra una folta partecipazione a progetti di ricerca territoriale avanzata (scuola, infanzia, sviluppo locale, ambiente, economia sostenibile). Nel merito, l’iniziativa più interessante – la cito per tutte le altre – fu il convegno su *Professione antropologo*, del 1989, all’Università di Siena, cui seguirono molti altri (Messina, Salerno...). Il tema si ripetette ricorsivamente, ma al fondo il nodo era sempre lo stesso: quale il ruolo dell’Università e quale il suo ruolo di azione istituzionale nella vita moderna.

A Siena si andò oltre e iniziò un lungo percorso di riflessione e di attività istituzionali che ebbe come ciclo di seminari itineranti l’iniziativa di *Antropologia e dintorni* e poi, in maniera continuativa, la fondazione di *Ossimori* (1992-1998), una rivista destinata a divenire uno strumento decisamente costruttivo per capire e al tempo stesso rilanciare l’antropologia dell’Università e l’antropologia fatta da coloro che non sono nell’Università.

Ad una considerazione più generale, del resto, non si può non porre all’attenzione che sono stati soprattutto gli studi legati all’analisi territoriale (cultura locale, demologia,

culture popolari, formazione e istruzione...) ad avere accolto le maggiori sollecitazioni a istituire un diverso confronto fra dentro e fuori l'accademia.

Rimanendo a tali studi, senza affrontare il tema molto più spinoso dell'etnologia, non v'è chi non veda la complessa e intricata rete di nessi, azioni e relazioni che legano gli antropologi al campo di ricerca e a tutti coloro che, in varia maniera e in base a qualche legittimazione, parlano e agiscono in nome del territorio e con gli antropologi instaurano legami significativi e di lunga durata, tanto per i luoghi stessi quanto per lo stesso avanzamento conoscitivo a livello etnografico (al di là della consapevolezza o del riconoscimento pubblico da parte degli antropologi stessi).

Circa la questione della priorità cognitiva generalmente attribuita all'analisi e ai risultati dell'antropologo rispetto al sapere locale appare del resto abbastanza assodato che il criterio di scientificità degli enunciati su un mondo rappresentato non passi più per il fatto che le rappresentazioni più corrette siano quelle che avrebbero teorie più forti alle spalle, oppure quelle che superino la (supposta) non conformità a validità degli enunciati 'emici'. Tra i due mondi, dell'indagante e dell'indagato, si sono oramai sviluppati complessi ponti di collaborazione e correlazione (responsabilità conoscitive congiunte, comprese), su cui si è talmente scritto che non è il caso di soffermarsi. Sta di fatto che tutto ciò è una dimensione importante, di applicazione, nel pieno senso del termine di compartecipazione e condivisione a sfere sociali di vita come un elemento, come un 'possibile' della ricerca stessa.

Ritengo che l'intervento di Tullio Seppilli sulla genesi della SIAA, su cui in questo forum si sta dibattendo, vada collocato entro questo quadro.

La SIAA nacque per una serie di ragioni di cui, in questa sede, ho trascritto qualche brano; una cosa, tuttavia, era certa sin dall'inizio, e cioè che si trattava di un'antropologia applicata in senso critico-concettuale nonché critico-politico. All'interno del gruppo promotore v'erano diverse idee su dove collocare o fare intervenire l'applicazione. V'era chi riteneva che la (possibilità dell') applicazione fosse già dentro il corpo teorico del problema da analizzare, chi nell'utilizzo della ricerca, chi nell'attuazione progettuale, chi nella co-progettazione con gli interlocutori sulla progettazione, chi nella compartecipazione locale alle pratiche di ricerca e alla loro valutazione e altro ancora. In diverse parole, l'idea che l'agire fosse una dimensione propria già nel pensare e riflettere su una data documentazione, e non una coordinata proveniente da un sistema esterno di orientamento di valore, era una convinzione comune.

Un punto pertanto era certo e condiviso. Era la convinzione che non si dovesse applicare nulla dall'esterno, era l'idea che in ogni momento della ricerca fosse già dentro – in modi e tempi e visioni da monitorare – la possibilità dell'azione e che dal punto di vista della storia dell'antropologia l'arroccarsi sulla difesa della ricerca pura fosse una sorta di attardamento 'patrimonialista' (nel peggiore dei casi: reificativo del reale), pari a quello di chi fa ricerca antropologica in progetti incurante dello status valoriale che sta a monte di un piano di lavoro.

Seppilli coglie questa idea di antropologia applicata 'matura', ma, paradossalmente, capovolge i poli e la attribuisce a se stesso, imputando a demerito della proposta-SIAA addirittura il suo disconoscimento. Il dissenso per un'associazione di antropologia applicata si esplica in una obiezione, la terza, che ha a che fare proprio con il rapporto fra teoria e prassi:

Mi pare... che non sia opportuno pensare a un'associazione "di antropologi che operano nella realtà sociale", un'associazione cioè distaccata dal resto dell'universo associativo, quasi che "operare" sia una specializzazione in qualche modo avulsa dall'insieme del lavoro antropologico, il quale non può non essere, insieme, empirico, teoretico e anche operativo.

Non si comprende bene quanto sia differenziata la semantica dell'*applicare* e dell'*operare* cui Seppilli, nel colloquio con Antonio Palmisano, allude; assumo pertanto la frase nel suo complesso. Gli antropologi non appartengono al gruppo degli operatori specializzati che delegano ad altri l'onere della teorizzazione o della esplicazione dei fatti del mondo; sono invece intellettuali che insieme indagano, scoprono aspetti della realtà e sanno come intervenire. Si può immaginare l'ipotesi alla Gramsci di un antropologo come intellettuale 'esperto' e 'rosso', ove 'esperto' vale per il lavoro specifico e 'rosso' per la capacità di affrontare ogni problema nel suo contesto più generale, in maniera critica, separando fra processi ideologici e processi reali. E se di specializzazione operativa si deve parlare, lo stesso Seppilli delega a un sindacato di categoria il campo delle rivendicazioni lavorative e assicurative: «In questa direzione di una "specializzazione operativa" mi parrebbe semmai opportuno qualcosa come una associazione sindacale, diretta in particolare a proteggere quegli antropologi che lavorano "per" enti o istituzioni pubbliche o private impegnate a gestire realtà sociali».

L'unitarietà del rapporto fra teoria e prassi, che fa indubbiamente parte del patrimonio marxista e qui è alla fonte della posizione, implica appunto che l'orizzonte della visibilità dei problemi del mondo sia – come diceva l'ultimo Engels – la sua materialità, oltre cui non si può andare. E materialità del mondo per l'indagine significa agire in modo critico sulle condizioni di un mondo attraversato da conflitti e contraddizioni. L'analisi antropologica diviene così analisi sociale critico-emancipativa dai vincoli del potere, sulla base di una scelta valoriale. Tale è il nucleo della seconda ragione per cui Seppilli è contrario alla proposta associativa:

Sono contrario al termine stesso di 'antropologia applicata' (perché)... fra le "conoscenze antropologiche" e le pratiche di intervento stanno, in mezzo, ... *opzioni etiche*, che non hanno mai (e non possono avere) un fondamento scientifico proprio perché nascono, appunto, da una scelta *etico-politica*..."

L'antropologia applicata sarebbe appunto una strategia *conservatrice*, perché alienerebbe ad altri (al committente o al *donor*) la responsabilità dei fini della ricerca e dei progetti, ossia l'opzione etica, confermando così l'esistente; ciò significa che non può esistere un pensiero critico non schierato, né un pensiero critico imparziale, e quindi non vi può essere una scienza sociale, ma solo una critica del reale, attenta alla coniugazione (fondativa) fra militare e conoscere.

La risposta di Seppilli è che l'opzione etica rimanda di necessità a un atteggiamento di ricerca *privò di qualsiasi fondamento scientifico*. Le conoscenze e le pratiche che Seppilli presuppone come scientifiche implicano che esista una differenza fra la sfera dei valori e la sfera fattuale, generativa di una scissione fra piano etico-valutativo e piano concreto-analitico. In questa separazione fra piano delle idee (politico-ideologiche) e regno dei fatti (empirici) si concreta la convinzione che le idee (le opzioni etiche) non abbiano un fondamento scientifico, e tale impostazione è riconducibile a una sorta di *mixage* di weberismo di sinistra e di positivismo liberalizzato novecentesco.

Che le discipline umane e sociali debbano essere libere da giudizi di valore (*wertfrei*) è un caposaldo dell'idea maxweberiana che il criterio di scientificità dell'intellettuale e dello studioso sia la 'avalutatività'. Tale nesso si incarna nel raggiungimento della validità enunciativa tramite la formulazione e l'enunciazione di 'giudizio di fatto' sui fenomeni indagati. La critica marxista classica ha sempre avversato il pensiero di Max Weber, in base all'assunto che qualsiasi indagine scientifica è condizionata dagli interessi di classe, e indirizzato l'attenzione dello studioso all'analisi critica delle teorie e dei progetti in termini di loro demistificazione critica. Non ha però mai sostenuto che la sfera delle opzioni etiche non abbia fondamento scientifico, o per lo meno non ha mai avuto una nozione così forte di 'scientifico'.

In Seppilli persiste, invece, un'ambiguità epistemologica (talora adduttrice di novità, talaltra di rigidità) che attraversa del resto altri segmenti del marxismo nostrano e non: egli sostiene tesi antipositivistiche, quando è critico delle teorie generalizzanti del sociale e fautore del metodo della critica dell'ideologia; ed è al contempo cripto-positivistico, quando scinde fra mondo dei valori e dei fatti, siano essi i valori (ideologici) delle classi dominanti oppure i valori emancipativi o critico-sociali di chi resiste al potere o alla norma.

Ciò che va rivisto appunto è la dimensione del valore e dell'etico.

Il conoscere organizzativo e la scissione

È opportuno riprendere l'analisi del rapporto fra relazione al valore e giudizio di valore. Entro una complessa genealogia intellettuale che distingue fra scienze nomotetiche e scienze ideografiche, Weber sottolinea la differenza essenziale che esiste fra i due termini, per cui mentre il giudizio di valore appartiene all'ideologia valutativa e all'interesse di una classe o di un gruppo sociale, la relazione al valore è una condizione necessaria da cui parte lo studioso. Di più, la relazione al valore definisce *l'umano* e precede l'analisi delle classi: un punto di partenza, una finestra, una strategia intellettuale, chiarita ed esibita, che informa la problematica, guida nel lavoro e rende trasparente il percorso di ricerca e di pensiero.

Weber riconosce che lo scienziato sociale, nella scelta degli argomenti oggetto delle sue indagini, è influenzato dai propri orientamenti di valore. Pur tuttavia, tale orientamento non va in alcun modo confuso con il "giudizio di valore" che abbiamo sui medesimi argomenti, perché quest'ultimo implica giudizi morali che esulano dal discorso scientifico. È assai importante distinguere e separare le due nozioni, anche se talora non se ne coglie il rilievo, come mostra l'elaborazione posteriore sulle latenti contraddittorietà fra le due dimensioni, che porta a considerare una duplice uscita:

- a. ritenere che il supposto criterio dell'avalutatività del pensiero sociale sia ideologico e meramente funzionale alla copertura di diseguaglianze sociali ed economiche, e quindi da decostruire, indicando l'ambito critico-ideologico quale unica possibilità di comprensione profonda del sociale;
- b. inserire la nozione di avalutatività, come accade nel positivismo liberalizzato oppure in un certo post-positivismo novecentesco, all'interno della strategia dei "programma di ricerca", distinguendo il contesto della scoperta dal contesto della giustificazione.

Nella rivalorizzazione del valutativo, il contesto della scoperta garantirebbe la legittimità degli aspetti ideali o valoriali (se si vuole, metafisici) della ricerca, mentre il contesto della giustificazione individuerebbe il luogo in cui la logica delle procedure e la determinazione dei fatti trovino la loro propria validità.

Le posizioni di Seppilli sotto-determinano la differenza fra orientamento al valore e giudizio di valore, talora anzi nelle obiezioni egli sembra adoperare ora una ora l'altra lettura del termine 'opzione etica', mescolando le due vie. Che al fondo sussista la questione del come identificare il livello della critica dell'ideologia, non v'è dubbio; ma non si tratta di ridurre la questione dell'antropologia applicata a mero confronto conoscitivo e al tema della validità degli asserti. Piuttosto vale la pena capire in che modo declinare il confronto in termini di soggettività, se dare voce e fare parlare i subalterni o mettersi al servizio della loro crescita e autonomia, tematizzando di nuovo il ruolo dell'opposizione fra cultura egemonica e classi subalterne, di matrice gramsciana e poi ciresiana.

Epperò, è possibile che il – sia pur duttile e sofisticato – insieme delle discipline antropologiche sottostia a questo impegnativo fardello di perspezione del mondo? È possibile, insomma, che l'antropologia, ogni volta che si dà il caso che intervenga, sia in grado di portare con sé, bene alta in vista e splendente, la fiaccola rifulgente dell'emancipazione e del sole dell'avvenire?

Prima di tutto, bisognerebbe, probabilmente, sgombrare il campo da antichi e nuovi pregiudizi, disinnescare il corto circuito fra antropologia applicata e suo uso politico anti-emancipativo, cessando di ritenere che l'antropologia applicata sia esemplata sull'utilizzo di storici impegni di antropologi (statunitensi per lo più) a fini contro-insurrezionali in vari scenari politici e bellici in Vietnam, in Chile, in Iraq, in Afghanistan. E poi passare alla bontà di un pensare e di un normare associativo in maniera organizzata.

L'auspicio di «avere una nostra comune *unitaria e aperta* associazione professionale di tutti gli antropologi italiani» per Seppilli significa avere il potere di autodeterminarsi e quindi di passare all'esercizio normato e all'uso delle competenze professionali nella realtà sociale ed istituzionale, oltre che teorica. Questa esigenza però si scontra con «una nostra specifica sciagura nazionale»:

da noi, ognuno deve fare la *sua* associazione, non può arricchire quella che c'è già, contribuendo magari a cambiarla. Credo che questo potrebbe essere il tema di una affascinante indagine antropologica sul nostro “carattere nazionale” o su qualcos'altro, e cioè la scissione, come la scissione dei museali e poi degli universitari incardinati.

L'accusa di scissionismo è una pagina pesante del carteggio. È termine infelice. Non descrive affatto differenziazioni scientifiche, anzi presuppone uno status di omogeneità della ricerca da garantire a livello istituzionale di rappresentanza; è una schietta categoria politica che definisce un campo politico ove la collocazione istituzionale dipende dal peso dell'organizzazione e dalla sua influenza; rimanda ad attori principali, che sono – nel nostro caso e per riprendere recenti definizioni – capitribù e tribù accademiche, alle prese con continue scissioni e fusioni. Il tutto sino all'accusa di scissionismo come fardello di un presunto 'carattere nazionale', scivolone culturalistico (ben strano in uno degli autori del *Memorandum del 1958*, e assai vicino allo stereotipo dell'italiano traditore') su cui non vale la pena soffermarsi.

Nel testo di Seppilli non si parla di paradigmi scientifici ma di organizzazioni politiche, non si parla di specialismi ma di tribalismi. Lo specialismo in verità da Seppilli stesso viene una sola volta tratto innanzi e si tratta della creazione della SIAM, dallo stesso autore fondata, la cui presenza imbarazzante nel fraseggio viene sbrigativamente assolta con un «ma conta poco perché è una struttura *disciplinare settoriale* che è nata peraltro già anni prima della stessa AISEA». Il problema invece è proprio qui, se l'antropologia applicata agevoli, rilanci, motivi la moltiplicazione delle ricerche oppure tolga spazio politico ad altre organizzazioni preesistenti.

Esiste la vulgata diffusa, in aule di convegno o in discussioni più o meno animate, che vi sia grande richiesta di antropologia da parte della società civile, di enti, organizzazioni, ministeri, imprese e così via; ma che manchi ancora un'offerta adeguata. È una posizione non profondissima, forse più palliativo mentale per diminuire la dissonanza cognitiva fra posizionamento dell'antropologia a livello mondiale e in Italia, che risposta ai processi attuali. La famosa domanda di antropologia e l'impegno per una nuova visibilità passa attraverso una questione ancora più impegnativa (che in qualche modo Seppilli intravedeva ma non focalizzava a pieno): quale antropologia? E, per riconnettere, se il tema è la politica della rappresentanza, si tratta di rappresentare competenze antropologiche oppure profili professionali?

Le competenze, si sa, possono essere etero- oppure auto-derivate, provenire da altre formazioni disciplinari oppure da curricula antropologici. V'è un abisso fra le due 'domande' di capitale umano o cognitivo sul mercato della forza lavoro intellettuale, nonché sulla sua 'applicazione', appunto. La giusta battaglia è per l'istituzione di figure professionali che controllino l'intero assetto antropologico che lega la ricerca all'azione.

Le professioni vanno avanti con il procedere degli specialismi, la cui dinamica non è eterea ma si sviluppa per progressiva differenziazione dei risultati, in base al campo di forze e controforze fra centri disciplinari forti e periferie deboli (più facilmente colonizzabili da altri paradigmi di ricerca). Se in politica la scissione ha il significato specifico di separazione per divergenze ideologiche o per linee di strategia e di azione, nella storia della scienza non esiste nessuna scissione ma solo riformulazione di paradigmi o nuove soluzioni per oggetti anomali. Sulla base di queste caratteristiche, sono spesso le discipline minoritarie a essere rissose e a volere maggiore autonomia, in termini di identità disciplinare, come si manifesta in certi screzi che negli anni hanno visto opporsi sociologi qualitativi a sociologi dell'organizzazione, etnometodologi ad antropologi, oppure antropologi a storici orali. Non fa parte della storia nazionale lo 'scissionismo', è piuttosto un processo di differenziazione e ricollocazione infra- ed extra-disciplinare, ubiquo, diffuso, che coinvolge tutte le discipline, e a cui anzi si deve non poco della molla innovativa nei processi conoscitivi.

La SIAA partiva dal tentativo di monitorare i vari specialismi, comprenderne la logica, valorizzare la discussione e l'eventuale loro uso pubblico, al fine di una gestione plurale dei saperi, senza una subordinazione meccanica della metodologia della ricerca alla politica. Si trattava di moltiplicare le visuali etiche interne ai contesti e fare i conti con la pluralità dei soggetti che rende sempre più affaticato e complesso analizzare e problematizzare processi e gruppi sociali. Ovviamente ci saranno anche altri tempi di bilancio e conviene fermarsi qui.

Bibliografia

- Alliegro, E. 2011. *Antropologia italiana: Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze. Seid.
- Anderson Gwynne, M. 2003. *Applied anthropology: A career-oriented approach*. Boston. Allyn and Bacon.
- AA.VV. 1993. Etnografia, etica e persona. *Ossimori*, 2.
- Berreman, G.D. 1981. *The politics of truth: Essays to critical anthropology*. New Delhi. South Asian Publishers.
- Biscaldi A. (a cura di). 2017. Etiche della ricerca in antropologia applicata. *Antropologia Pubblica*, 22.
- Bonacini Seppilli, L. et al. 1958. *L'antropologia culturale. Appunti per un memorandum*. I° Congresso Nazionale di Scienze Sociali. Milano.
- Clemente, P. (a cura di). 1991. Professione antropologo. *La Ricerca folklorica*, 23.
- Darnell, R. 1998. *And along came Boas: Continuity and revolution in Americanist anthropology*. Amsterdam and Philadelphia. John Benjamins.
- Faubion, J.D. 2011. *An Anthropology of ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Fluher-Lobban, C. (ed.). 1991. *Ethics and the profession of anthropology: dialogue for a new era*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Gobbo, F. (a cura di). 2008. *Processi educativi nelle società multiculturali*. Roma. CISU.
- Horowitz, I.L. (ed.). 1976. *The rise and fall of Project Camelot: Studies in the relationship between social sciences and practical politics*. Cambridge. Mass. MIT Press.
- Lewis, H.S. 2009. The radical transformation of anthropology: History seen through the annual meetings of the American Anthropological Association, 1955-2005. *Histories of Anthropology Annual*, 5 (1): 200-228.
- Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion J.D., Rees, T. 2008. *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham. Duke University Press.
- Seppilli, T. 2008. *Scritti di antropologia culturale*. Firenze. Leo Olschki Editore.
- Simonicca, A., 2020. «La linea weberiana dell'antropologia. George Marcus da *Writing Culture* al *Design*», in *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*. Matera, V. (a cura di). Roma. Carocci: 287-313.
- Smith, R.C. et al. 2016. *Design Anthropological Futures*. London. Routledge.
- Stocking, G.W. Jr. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison. University of Wisconsin Press.
- Stocking, G.W., Jr. 2001. *Delimiting anthropology: Occasional essays and reflections*. Madison. University of Wisconsin Press.
- Willigen, J., van. 2002. *Applied anthropology. An introduction*. Massachussets. Bergin & Garvey Publishers.

“Antropologia applicata” o “uso sociale dell’antropologia”: una questione solo terminologica?

Ferdinando Mirizzi,
Università della Basilicata
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6300-0011>

Nel leggere le lettere scambiate tra Tullio Seppilli e Antonino Colajanni qualche tempo prima dell’inizio del primo convegno nazionale della SIAA nel 2013, ho ripensato a un passaggio, a mio avviso significativo, dell’*Introduzione* di Dino Palumbo al suo *Lo Strabismo della DEA* (2018): quello in cui, parlando della sua formazione iniziale, egli ricorda da studente la netta separazione tra il settore degli studi (e degli insegnamenti) etnologici e quello degli studi (e degli insegnamenti) di antropologia italiana, tanto facenti capo alla lunga tradizione demologica quanto riferibili alla più recente e intensa esperienza conoscitiva e critica di matrice demartiniana. Palumbo ricorda che sembrava allora di essere di fronte a due mondi diversi e separati, che portava ciascuno, a seconda della propria frequentazione di spazi, libri e persone, a leggere alcuni autori e a ignorarne completamente altri. Si tratta del resto di una condizione che conosco benissimo sul piano personale, avendo vissuto anch’io una condizione simile, se pur inversa, nei miei anni trascorsi da studente presso l’Università di Bari, dove l’Istituto di Storia delle tradizioni popolari e la cattedra di Etnologia, allora peraltro ricoperta proprio da Antonino Colajanni, conducevano le proprie attività di ricerca e di didattica ignorandosi vicendevolmente. Tornando a Palumbo, egli riferisce che nei programmi degli esami di etnologia non ricorrevano mai testi di Ernesto de Martino o Diego Carpitella, ma neppure di Clara Gallini, Amalia Signorelli, *Tullio Seppilli*, e altri ancora, mentre tra coloro che facevano oggetto delle proprie lezioni indirizzi di antropologia inglese, statunitense e francese e ricerche di terreno a essi riportabili, oltre a Italo Signorini, vi erano Anthony Wade Brown, Carla Rocchi e *Antonino Colajanni*. Ecco, Seppilli e Colajanni sono due studiosi posizionati diversamente negli orientamenti accademici dell’antropologia italiana. E a me sembra che tale diversa collocazione si colga appieno nella corrispondenza sulla fondazione della SIAA e del suo primo convegno leccese. Lo si evince anche dal linguaggio: Seppilli rivendicava la necessità di una opzione etico-politica che orientasse «una concreta strategia e una concreta pratica di intervento, che modifica la realtà e quindi gioca a favore di qualcuno e a sfavore di qualcun altro», contro la partecipazione dell’antropologo a «qualsiasi progetto operativo a cui viene chiamato a collaborare», considerando che l’impiego delle conoscenze scaturite dalla ricerca antropologica, e sociale in genere, avviene sempre all’interno di specifici contesti di egemonia e potere. Di qui la sua preferenza per l’espressione “uso sociale dell’antropologia” rispetto a quella, da lui considerata ambigua e conservatrice, di “antropologia applicata”. Qui egli sembra, anche, quasi evocare la polemica demartiniana

nei confronti dell'antropologia culturale americana, a cui l'espressione "antropologia applicata" rimanda nelle sue principali esperienze e realizzazioni, pur se la sua origine è piuttosto da riportare al sistema coloniale inglese e all'antropologia funzionalista britannica, con il riconoscimento di Malinowski, il quale aveva coniato il concetto di «etnologia pratica» (Malinowski 1929), quale padre fondatore dell'uso applicativo del sapere antropologico.

De Martino considerava l'antropologia applicata falsamente oggettiva, «senza un vero impegno di scelta», in fondo «priva di un metodo» e della possibilità di rendere veramente operativo il sapere antropologico (de Martino 1980: 153). E anche per Seppilli, già alla fine degli anni Cinquanta del '900, dalla sua adesione al *Memorandum* per intenderci (1958), in un quadro di rinnovamento e revisione critica dei fondamenti teorici dell'antropologia culturale e «secondo un'impostazione compiutamente storicista» (Signorelli 2012: 89), occorreva superare il naturalismo degli indirizzi prevalenti nelle scienze sociali anglosassoni che privilegiavano una visione olistica della realtà sociale, favorivano letture etnocentriche o, al contrario, eccessivamente relativistiche nella percezione e rappresentazione della diversità culturale, oltre a ignorare completamente le basi storiche di ogni fenomeno di carattere socio-culturale.

Ora, è piuttosto assodato che l'antropologia accademica italiana sia stata a lungo quanto meno scettica, se non del tutto ostile, nei confronti della *Applied Anthropology*, intesa come l'applicazione di metodologie e strumenti antropologici a programmi di intervento, in genere governativi ma non solo, ideati e attuati dai Paesi ricchi e industrializzati a supporto di politiche finalizzate al superamento delle condizioni di difficoltà materiale e psicologica in cui versavano i Paesi a lungo assoggettati al controllo coloniale dell'Occidente o le aree comprese nel Nord del mondo, nell'Europa meridionale ad esempio, ma denotanti situazioni di evidente sottosviluppo o, comunque, di forte squilibrio sul piano sociale. Ecco, nella lettera di Seppilli sono portato a leggere il punto di vista accademico e dell'etnologia storicista verso gli orientamenti e le prospettive, spesso sostanzialmente essenzialistiche, dell'antropologia applicata, soprattutto americana, quale si era caratterizzata a partire dagli anni Trenta del secolo scorso e, con riferimento all'Italia, in particolare nel periodo della ricostruzione post-bellica e in un quadro ideologico definito dall'egemonia politica della Democrazia Cristiana, sostenuta dalla Chiesa Cattolica e dai governi statunitensi (Squillacciotti 1976).

Non mi sembra, del resto, che Seppilli intendesse negare la possibilità di impiegare praticamente le conoscenze antropologiche in programmi operativi utili in differenti campi d'azione nella società contemporanea all'interno di contesti di natura professionale, affermando però la necessità di non dover considerare la possibilità di applicazione di dette conoscenze a qualsiasi tipo di intervento nella scena pubblica e di dover invece preliminarmente comprendere quali fossero gli interessi in gioco e operare, come detto, scelte "etico-politiche" in grado di orientare la decisione di intervenire o non intervenire, con la garanzia della correttezza e dell'efficacia dell'azione sul piano sociale nella piena consapevolezza dei soggetti a vantaggio o a svantaggio dei quali l'azione stessa era promossa e attuata. Insomma, se "l'antropologia applicata" prevedeva l'uso delle categorie antropologiche per qualsiasi strategia e pratica di intervento, "l'uso sociale dell'antropologia" comportava un atteggiamento di tipo selettivo e una valutazione critica

delle ragioni che stavano dietro le opzioni operative nelle quali l'antropologo avrebbe potuto essere coinvolto.

L'impiego dell'espressione preferita da Seppilli non era, pertanto, una semplice scelta terminologica in luogo di "antropologia applicata" o, anche, "dello sviluppo", ma uno specifico riferimento all'affermazione del primato della ricerca sull'azione sociale e della scienza sulla politica. Inoltre, come mi sembra evidente, essa poneva un problema di carattere fondamentalmente etico, connesso all'idea di fondo della presunta ambiguità dell'antropologia applicata, riguardante la natura etnocentrica e universalistica degli interventi a fronte della varietà delle forme, dei valori, delle aspettative e delle esigenze concrete dei gruppi a cui gli interventi stessi erano destinati. E, d'altra parte, l'accusa della subordinazione dei programmi di antropologia applicata agli interessi politici ed economici dei governi, e dei committenti in genere, non proveniva nella seconda metà del '900 solo dall'antropologia italiana di matrice storicistica e di ispirazione marxista, ma anche, almeno tra gli anni Cinquanta e Ottanta, da settori autorevoli dell'antropologia americana (per tutti: Herskovits 1958).

Mi pare che Colajanni, nella sua risposta, avesse ben colto, contestandolo, il senso delle obiezioni di Seppilli, rilevando in sostanza come la sostituzione del termine "antropologia applicata" con l'espressione "uso sociale dell'antropologia" alludesse in realtà a una prospettiva tendente, sulla base di un linguaggio che gli appariva segnato da tratti «arcaici o obsoleti», a caricare di significati e valori politici la ricerca che prevedesse opzioni di carattere applicativo. Forse perché, a confermare e avvalorare quanto sottolineavo precedentemente, il suo «ostracismo contro la espressione "Antropologia Applicata"» fosse generato «dal disagio nei confronti di certi aspetti ed esperienze dell'applicazione dell'antropologia nell'età coloniale, e in tempi più recenti in certe imprese spionistico-militari degli Stati Uniti».

Nella posizione di Colajanni, indubbiamente meno prevenuta, anzi decisamente favorevole a processi applicativi di una antropologia fondata su solide conoscenze di tipo tanto teorico quanto metodologico, capace di sorreggere adeguatamente interventi pratici di carattere professionale, vi è il rispecchiamento della sua biografia e delle esperienze di ricerca condotte nell'arco di una lunga carriera di ricercatore sul terreno impegnato empiricamente sui temi del cambiamento sociale e culturale di diverse realtà dell'America del Sud, in particolare, e di esperto e consulente in progetti di sviluppo avviati da ONG e altre organizzazioni attive nello scenario internazionale. Il suo profilo e le sue esperienze lo riconnettono ai processi di cooperazione internazionale a cui ha partecipato come antropologo interessato a coniugare gli aspetti dello sviluppo economico con quelli del mutamento sociale presso popolazioni viventi nei paesi del sud del mondo. La sua concezione di antropologia applicata è quella maturata negli ultimi decenni e che, escludendo la partecipazione degli antropologi a qualsiasi ricerca "segreta", appare particolarmente sensibile a operare anche politicamente con attenzione rispetto agli eventuali conflitti di interesse, sempre possibili nei differenti contesti di intervento. Di conseguenza le sue controdeduzioni alle osservazioni di Seppilli si articolano sulla base di un ragionamento fondato essenzialmente su tre punti: 1) il sapere antropologico non è caratterizzato da un apparato tecnico stabile, tale da poter essere immediatamente e automaticamente impiegato in contesti operativi e quindi, come egli scriveva, «banalmente "incorporato" in sequenze di azione sociale-politica»; 2) l'antropologia applicata attuale si basa su principi che richiedono l'assunzione di

posizioni di valutazione critica delle matrici ideologiche e degli effetti prodotti dagli interventi nella realtà sociale e ha il compito di integrare le pratiche di intervento «con previsioni di ulteriori effetti, suggerimenti e consigli per evitare o contrastare errori», tenendo conto della capacità del sapere antropologico di garantire processi per una conoscenza «affidabile, professionale e accurata»; 3) si può senz'altro condividere la necessità che l'antropologo agisca sulla base di scelte etico-politiche, ma non si può pensare che siano solo tali scelte a determinare innanzitutto gli esiti della ricerca scientifica e la disposizione all'azione sociale, che devono invece essere in primo luogo supportati dalla «capacità di produrre una conoscenza solida, ben documentata e teoricamente raffinata, che sia in grado di analizzare, correggere ed anche orientare (riorientare), possibili future linee di azione, che possano anche contrastare gli interessi in gioco».

La conoscenza così prodotta deve essere tale da introdurre opportune modifiche nella realtà sociale in relazione «ad alcuni principi generali dell'antropologia ai quali tutti dovremmo essere legati (il rispetto per le differenze culturali, la salvaguardia delle minoranze, la tutela dei diritti umani e della giustizia, il contributo alla eliminazione o riduzione delle disuguaglianze, e così via)».

Mi sembra che le posizioni tanto di Seppilli quanto di Colajanni siano ben chiare e rendano evidente che le lettere di entrambi debbano leggersi alla luce di una dialettica tra due studiosi appartenenti a generazioni diverse, con una differente formazione intellettuale, oltre che più specificatamente antropologica, e riferibili a tradizioni di studio tra le quali non sempre il dialogo è stato facile e, anzi, si può dire che sia stato caratterizzato più da diffidenze reciproche che da punti di convergenza.

Nel leggere oggi le due lettere e le relative argomentazioni sembra dunque di trovarsi di fronte a un confronto che risente di un dibattito dalle radici profonde e sedimentatosi nel tempo all'interno del mondo accademico nazionale. Ed è soprattutto alla luce delle contrapposizioni accademiche, oltre che in una prospettiva riferibile alla storia degli studi antropologici italiani, che esso trova secondo me le sue ragioni e le sue spiegazioni di fondo.

Ma, se la discussione tra Seppilli e Colajanni potrebbe forse risultare oggi un po' datata, almeno nei termini fin qui esplicitati, e riportabile essenzialmente su un piano di ricostruzione storiografica degli studi antropologici italiani a partire dagli anni del secondo dopoguerra fino ai decenni a noi più vicini, essa nondimeno produce utili stimoli di riflessione nella realtà presente in relazione a quanto accaduto negli ultimi anni, a seguito cioè delle mutate condizioni di contesto che definiscono la funzione dell'antropologia nelle sue applicazioni all'interno della società contemporanea: se infatti i suoi apparati concettuali e teorici e le sue metodologie si erano definite in un quadro di dominio coloniale per poi consolidarsi in quello della decolonizzazione, oggi essi devono misurarsi con i problemi e gli effetti della globalizzazione economica e culturale, dei fenomeni migratori e, in genere, dei cambiamenti a livello di relazioni umane, di accesso alle risorse e ai servizi, di sfruttamento non sostenibile dell'ambiente, di nuove forme di disoccupazione e povertà, di rapporti a volte problematici tra le società e gli Stati nazionali. E tutto ciò in una realtà globale apparentemente "svilupata", dove però si creano nuove condizioni di sensibile precarietà, le quali finiscono a volte con il generare drammi esistenziali e problematiche situazioni di convivenza, potenzialmente generatrici di conflitti sociali ed etnici. Lo scenario così definito porta gli antropologi a praticare il

loro sapere critico e riflessivo nei vari settori in cui l'illusione della modernizzazione, le disuguaglianze tra gruppi umani e sociali, un *Welfare State* spesso invocato ma altrettanto spesso disatteso, dovendo peraltro spesso pagare il fatto di essere considerati essi scomodi e il relativo bagaglio conoscitivo e metodologico superfluo per il raggiungimento degli obiettivi prefissati all'interno degli interventi programmati.

Le sfide della società contemporanea, dove le politiche neoliberiste ed economiciste producono sacche di sottosviluppo e situazioni di disagio e di miseria, offrono oggi agli antropologi numerosi, e in molti casi del tutto nuovi rispetto anche al passato recente, campi di applicazione del proprio sapere per la risoluzione di problemi pratici in diversi ambiti della vita sociale, con la possibilità di svolgere funzioni non solo di ricercatori, ma anche di valutatori, con riferimento ai bisogni delle persone o agli effetti delle politiche attuate sul piano sociale, di consulenti, di mediatori culturali, di formatori o, addirittura, di terapisti (Van Willigen 1993). E così, oggi, i campi di applicazione del sapere antropologico sono individuati in svariati settori della vita e dell'organizzazione sociale ed economica delle società contemporanee, dall'assistenza sociale al contesto scolastico, dall'ambito sanitario a quello patrimoniale, e comunque laddove si presentino situazioni di marginalità, disuguaglianza, disagio, diversità sociale e culturale.

In questo quadro l'antropologia accademica è chiamata a interrogarsi sulla propria funzione in relazione ai bisogni della società contemporanea, dal momento che secondo me essa si rivela ancora oscillante tra una tendenza, a mio avviso forse ancora minoritaria, alla formazione di una specifica professionalità antropologica e la convinzione, ancora forse maggioritaria pur se non sempre compiutamente espressa, che occorra piuttosto produrre e disseminare valori conoscitivi di tipo critico e riflessivo, i quali possano contribuire alla diffusione di una sempre maggiore sensibilità di tipo interculturale all'interno di una realtà sociale, tanto globale quanto locale, sempre più complessa e frammentata e sempre più definita da processi di mescolanza e ibridazione, ma anche da frequenti richiami alla tradizione e da tendenze a rifugiarsi in processi di distinzione e di costruzione identitaria.

Il problema sta nella convinzione diffusa nella tradizione accademica italiana, che trova del resto un chiaro riflesso nelle argomentazioni espresse da Seppilli nella sua lettera, che l'antropologia sia, per sua natura e per la storia dei suoi studi, un sapere critico e poco disponibile a rispondere a forme di committenza esterna, con la conseguenza che tale carattere della disciplina debba essere difeso e salvaguardato. Per cui la relazione tra specialismo universitario e ricerca nei diversi ambiti della società contemporanea si caratterizza sul piano della utilizzazione sociale delle conoscenze acquisite, a partire dalla considerazione della mancanza nella disciplina antropologica di specifici strumenti di intervento a livello pratico, possedendo essa in autonomia principi e tecniche soltanto a livello conoscitivo.

Tenendo conto di questo duplice orientamento, sembra necessario avviare una indifferibile discussione tra gli antropologi accademici, finalizzandola alla elaborazione di linee guida e alla conseguente costruzione di percorsi formativi utili per permettere agli studenti che scelgano di dedicarsi agli studi antropologici di poter poi inserirsi senza problemi nel mondo del lavoro. È una questione che, noi antropologi accademici, abbiamo il dovere di porre al centro della nostra riflessione, a fronte di una domanda di formazione professionale che negli ultimi anni appare sempre più pressante e a cui i nostri percorsi di laurea non sempre riescono a rispondere efficacemente. La ragione sta

probabilmente nel fatto che nel nostro ordinamento universitario solo recentemente è stata inserita una laurea specifica in Antropologia Culturale ed Etnologia, prima specialistica (classe LS1) e ora magistrale (LM1), mentre prima della sua istituzione ci si laureava in Lettere o Lingue o Storia o Filosofia, in Psicologia o Sociologia o Scienze Politiche, potendo elaborare e discutere la tesi in una delle discipline di quel settore scientifico-disciplinare che, dalla metà degli anni Settanta del '900, è denominato "Discipline Demoetnoantropologiche (Alliegre 2011: 525-540). Insomma, l'Università italiana non produceva antropologi, ma dottori in Lettere, ad esempio, con tesi in Antropologia culturale o Etnologia o Storia delle tradizioni popolari, e via dicendo, tesi che poteva prevedere, ma non sempre e non necessariamente, una esperienza di ricerca sul campo. La istituzionalizzazione di un percorso magistrale specifico solo in anni recenti ha portato a una accentuazione dello specialismo antropologico, che non ha però fin qui ancora risposto alle esigenze di una sempre maggiore professionalizzazione dell'antropologo destinato a operare nella società e non nel campo della ricerca, a cui sono invece destinati i laureati che decidono di intraprendere una formazione dottorale. Non tutti, ovviamente, e comunque si tratta sempre di una minoranza rispetto alla maggior parte di laureati che cercano spazi nei vari settori della vita sociale dove siano richieste competenze di tipo antropologico.

A questo punto, il problema per noi non rinviabile è quello di decidere se le nostre lauree magistrali siano, o debbano essere, costruite in modo da consentire una *expertise* opportunamente spendibile nel mercato del lavoro, oppure se in esse prevalga, o debba prevalere, una idea di formazione che privilegi il carattere critico e riflessivo di un sapere molto ampio, in una prospettiva che rischia però di essere dispersiva rispetto all'esigenza di opzioni professionalizzanti e maggiormente finalizzate all'inserimento nel mondo del lavoro alla pari di altri laureati in ambiti dove, in verità, non sempre è chiaro comprendere chi sia effettivamente abilitato a operare sulla base di profili genericamente riportabili alle scienze umane e sociali. Ciò porta spesso i laureati nei corsi di studio attivati all'interno della LM1 a lamentare *ex post* la mancanza di «dispositivi formativi che aiutino a costruirsi un profilo professionale che incoraggi all'applicazione dell'antropologia nel mondo reale». E ancora: «i corsi essenzialmente teorici impartiti all'università aiutano a formarsi una mentalità antropologica che dà il meglio di sé nell'assimilare i contenuti attraverso lo studio di testi e renderli nuovamente sotto forma orale agli esami». Ma «al mondo del lavoro queste abilità, seppur importanti, interessano solo in parte perché non aiutano di per sé a creare valore aggiunto a ciò che si può offrire al mondo» (Stocchero 2012: 158). Quello che generalmente si rimprovera all'impianto delle nostre lauree in Antropologia Culturale ed Etnologia, quale che sia la loro denominazione locale, è ad esempio l'assenza di effettivi ed efficaci tirocini professionalizzanti, che costituiscono attività formative utilissime per mediare tra mondo accademico e mondo del lavoro e che pure sono specificamente previsti nella declaratoria della LM1, i cui percorsi dovrebbero pertanto sempre «prevedere in relazione a obiettivi specifici, attività esterne come tirocini formativi presso enti o istituti di ricerca, amministrazioni pubbliche, nonché soggiorni di studio presso altre università italiane ed europee, anche nel quadro di accordi internazionali».

Più in generale, a me sembra che gli obiettivi formativi qualificanti della classe di laurea rimandino all'idea di una formazione non professionalizzante in una disciplina che, sulla base dei suoi apparati teorici, del suo peculiare metodo etnografico, delle sue capacità

di tipo analitico e dello strumento della comparazione, è in grado, in dialogo con altre scienze umane e sociali, di produrre competenze utilizzabili in processi conoscitivi di aspetti sociali e culturali propri della società contemporanea. C'è però da chiedersi se tali competenze mettano chi le acquisisce nelle condizioni di operare autonomamente e consapevolmente nei contesti economici e nella vita pubblica, oppure se forniscano essenzialmente capacità di ricerca sulla e nella società. In sostanza, credo che la LM1, così come oggi è formulata, vada più nella direzione suggerita da Seppilli che in quella indicata da Colajanni, per rimanere ai principali riferimenti della nostra riflessione, perché gli obiettivi della classe sembrano rinviare a un'idea dell'antropologia come un sapere che fonda la sua legittimità nella vita sociale in principi e strumenti autonomi da un punto di vista conoscitivo e non invece da uno operativo. Si tratta di una idea che poggia sempre sul fondamentale presupposto che l'antropologia sia essenzialmente un sapere critico e che, per la sua natura e la sua storia, sia poco incline ad agire su committenze di servizio. Ciò significa che le competenze acquisite debbano servire soprattutto a produrre conoscenze finalizzate a formare sensibilità di tipo antropologico in professioni diverse e già operative nel sociale, nell'economia, nella cultura. E così le relazioni tra l'antropologia e la domanda di antropologia nella società si fondano sulla ricerca e sulla trasferibilità dei suoi metodi e dei suoi esiti nel pubblico e nel privato: quella che tra i compiti dell'Università è chiamata Terza Missione.

Eppure, se gli obiettivi formativi sembrano rispondere al paradigma dell'uso sociale dell'antropologia, che non produce professionalità in senso stretto, quando nella declaratoria si fa riferimento agli sbocchi occupazionali e alle attività professionali possibili dopo la laurea, a parte il riferimento alla «ricerca etnoantropologica, empirica e teorica, ad alto livello professionale», sono prospettati impieghi che sembrano rinviare alla dimensione dell'agire, propria dell'antropologia applicata, magari intesa come «scienza della pratica», secondo la definizione di Roger Bastide (1975: 172). Si sostiene, infatti, che la laurea conseguita nella classe LM1 preveda un impegno:

- in strutture preposte ai servizi sociali, educativi, sanitari e scolastici, alla pianificazione territoriale, alla cooperazione internazionale allo sviluppo, all'accoglienza e all'inserimento degli immigrati, con particolare attenzione ai problemi della comunicazione interculturale, con funzioni di elevata responsabilità;
- [in] attività di orientamento per la gestione delle imprese produttive, l'inserimento di lavoratori stranieri, come pure per la selezione, la realizzazione e l'offerta di produzioni di tradizione locale;
- in strutture preposte alla salvaguardia e alla valorizzazione del patrimonio culturale delle comunità locali e nazionali.

La mia personale opinione è che si debba salvaguardare, nella formazione magistrale, lo specialismo di una disciplina, o dell'insieme delle tradizioni disciplinari che la definiscono sul piano storico e nella dimensione della contemporaneità, in grado di tenere insieme tutte le sue potenzialità, conoscitive, critiche, interpretative, di affermare le sue caratteristiche di sapere unitario a livello metodologico, capace di fornire analisi qualitative e di muoversi tra universi simbolici, modelli comportamentali, espressioni culturali e creative che altre specializzazioni non riescono a cogliere in quanto poco o per

nulla avvezze a confrontarsi con temi e problemi riguardanti l'alterità. E, però, il rischio è quello di deludere chi dovesse pensare di poter acquisire competenze pratiche per operare concretamente all'interno di progetti lavorativi richiedenti il potenziamento di una prassi disciplinare che si caratterizzi sul terreno della partecipazione attiva nell'ambito dell'intervento pubblico come dell'impresa privata e in impieghi che richiedano abilità, spesso, utili più per la gestione che per la comprensione della realtà in cui si è chiamati a impegnarsi.

In questo quadro e nel tentativo di adeguare maggiormente l'offerta formativa dei corsi di laurea attivati nella classe LM1 alle esigenze di chi, alla fine del percorso, guardi più a compiti e funzioni di natura sociale che a prospettive di ricerca e conoscenza, senza però snaturare la disciplina antropologica, o l'insieme delle discipline demotnoantropologiche, nella loro densità concettuale e teorica, nello spessore di un sapere che trae la sua forza dal collocarsi in zone di contatto con e tra culture diverse, nella specificità conoscitiva che deriva dalle esperienze consentite dalla pratica etnografica, la SIAC ha avviato un processo di revisione complessiva della classe LM1 all'interno del programma di manutenzione delle classi di laurea promosso dal CUN nella «direzione di un aggiornamento degli obiettivi qualificanti e di una maggiore flessibilità e semplificazione delle attività formative previste nelle relative tabelle». Tale operazione dovrebbe concludersi entro il mese di dicembre 2020 e, per il raggiungimento dei risultati attesi, è necessario il contributo dei coordinatori di tutti i corsi di laurea attivati nella classe in diversi atenei italiani, oltre che delle altre associazioni antropologiche, le quali sono portatrici di istanze ed esperienze legate a contesti lavorativi in cui vi è una domanda, più o meno chiaramente espressa, di antropologia.

Vorrei concludere queste mie brevi annotazioni sulla formazione universitaria, innescate dalla riflessione intorno alle lettere di Seppilli e Colajanni, sostenendo che forse occorrerebbe lavorare di più sul terzo livello della formazione, prevedendo, accanto e in parallelo ai dottorati di ricerca, master e corsi di perfezionamento e di aggiornamento professionale attraverso cui meglio si definisca il profilo di una antropologia professionale, rendendo chiare le ragioni per cui un antropologo o una antropologa possa inserirsi in maniera più specifica e appropriata in processi lavorativi che vedono spesso attivi laureati in altre discipline. Del resto, le Scuole di Specializzazione attivate a Perugia e a Roma sono testimonianza di come, nel settore dei patrimoni culturali, si possano conseguire nel terzo livello di formazione universitaria, e sulla base di una solida preparazione di carattere teorico-metodologico nel campo delle discipline demotnoantropologiche, competenze specifiche per operare con efficacia, come funzionari DEA, nelle strutture centrali e periferiche del MIBACT. Credo, perciò, che quello delle Scuole di Specializzazione sia da considerare un modello per la professionalizzazione dell'antropologia anche in altri settori lavorativi della società contemporanea.

Ho lasciato per ultime le questioni di cui ai punti 1 e 3 delle lettere di Seppilli e Colajanni, perché entrambe si riferiscono a situazioni che hanno avuto successivamente sviluppi non previsti, anche se in parte auspicati, dai due studiosi.

Vediamo il punto 3: Seppilli dichiarava nel 2013 di essere contrario alla costituzione di una associazione «di antropologi che operano nella realtà sociale» e di preferire semmai la nascita di «una associazione sindacale, diretta in particolare a proteggere quegli antropologi che lavorano “per” enti o istituzioni pubbliche o private impegnate

a gestire realtà sociali». Colajanni, invece, riteneva che fosse limitante delegare «gli aspetti della “specializzazione operativa” ad una “associazione sindacale”», perché «così facendo si impoverirebbe definitivamente il senso di ogni intenzione di costruire una solida tradizione di antropologia applicativa». La discussione appare ormai superata: da una parte sembra aver avuto ragione Colajanni se si considera il consolidamento della SIAA, i risultati da essa fin qui conseguiti e il gradimento manifestato nei suoi confronti da parte di molti antropologi, per lo più giovani e in larga parte non, o non ancora, appartenenti al mondo accademico; dall'altra, la preferenza di Seppilli per una specifica forma associativa che rispondesse a esigenze di «specializzazione operativa» sembra essere stata soddisfatta dall'ANPIA, la cui fondazione non è però scaturita da esigenze di natura sindacale, bensì è conseguenza della legge 14 gennaio 2013, n. 4, disciplinante «le professioni non organizzate in ordini e collegi». L'ANPIA svolge, a mio avviso, un ruolo importante, direi essenziale, all'interno del complesso delle associazioni delle professioni non regolamentate che sono riconosciute dal Ministero dello Sviluppo Economico: quello di evidenziare e valorizzare le competenze antropologiche al fine del loro riconoscimento nel mercato del lavoro, di operare per la definizione di profili professionali che rimandino alla individuazione delle caratteristiche dell'antropologo professionale, di attestare quindi la professionalità dei suoi soci, assicurando loro servizi di ascolto e garantendo la certificazione delle attività di aggiornamento a essi destinate. Come è evidente, siamo ben oltre i termini del dibattito tra Seppilli e Colajanni e credo che non si possa non dare un giudizio positivo sull'operato dell'ANPIA, la cui attività dovrà essere sostenuta con convinzione dall'intera comunità antropologica nazionale, accademica e non.

Quanto al problema evidenziato in apertura da Seppilli e poi discussa da Colajanni, si può dire che l'esigenza espressa dal primo di un'unica associazione antropologica nazionale abbia trovato nel 2017 una parziale, ma significativa, risposta nella fusione tra AISEA e ANUAC in un unico soggetto associativo, a cui affidare il compito di razionalizzare «le forze umane disponibili in campo antropologico» e di operare in funzione di «un loro più efficace coordinamento», come si legge in un documento preparatorio alla nascita della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale) che era stato concordato e tra i consigli direttivi dell'AISEA e dell'ANUAC, di cui erano rispettivamente presidenti Mario Bolognari e Cristina Papa. Ai componenti dei direttivi di entrambe le associazioni appariva «evidente che la sopravvivenza di più associazioni di tipo generalista, come [erano] prevalentemente AISEA e ANUAC, non soltanto produce[va] una inutile duplicazione di organismi che, considerata la scarsità delle forze a disposizione, [era] disfunzionale al raggiungimento degli obiettivi, ma costitui[va] anche un freno al coinvolgimento delle nuove generazioni e di altri antropologi che [avevano rinunciato] a impegnarsi per la promozione del settore e la difesa delle sue prerogative». L'intento che ci si proponeva con il progetto di fusione, come si legge ancora nel documento citato, era «che la nuova associazione consolid[asse] attraverso un impegno non episodico e attraverso una struttura organizzativa adeguata gli obiettivi già raggiunti con fatica [grazie alla collaborazione tra AISEA e ANUAC] e che si attiv[asse] per creare una più estesa rete di relazioni all'interno del mondo degli antropologi italiani, e più in generale verso l'esterno: dalle istituzioni, ai media, ad altre aree scientifiche».

Con la nascita della SIAC, dunque, il 18 settembre 2017, si realizzava l'auspicio di Seppilli di una «comune *unitaria e aperta* associazione professionale di tutti gli

antropologi italiani», dopo una storia di divisioni, scissioni, frammentazioni che nei suoi pochi cenni egli evocava nella lettera in cui dichiarava la sua personale contrarietà alla nascita della SIAA come una ennesima associazione che si sarebbe aggiunta a quelle già esistenti. Seppilli proponeva come modello quello degli «Stati Uniti [...] dove lavorano migliaia di antropologi mentre da noi siamo quattro gatti [...] e] nessuno mette in discussione la unicità dell'AAA (la quale, certo, *ma al suo interno*, istituisce *anche* “sezioni” e “periodici” specialistici)». La risposta di Colajanni puntava ad evidenziare che allora «il possibile “frazionismo” [si sarebbe potuto] limitare all'AISEA e all'ANUAC, che [erano] effettivamente associazioni concorrenti», mentre non poteva riguardare le altre Associazioni, che avevano «tutte un profilo settoriale ben identificato e identificabile». Il che legittimava anche la nascita di una nuova associazione che intendeva «riunire tutti gli antropologi che hanno propensioni, interessi, esperienze di tipo applicativo».

L'attuale situazione riflette in qualche modo il ragionamento di Colajanni, ma in un certo senso non contraddice l'auspicio di Seppilli, in quanto, dopo la fusione nella SIAC delle due preesistenti associazioni generaliste (AISEA e ANUAC), si è avviato un processo di collaborazione sempre maggiore tra le associazioni antropologiche oggi attive nel nostro Paese (ANPIA, SIAA, SIAC, SIAM, SIMBDEA). Il mio personale punto di vista, condiviso però da molti e che corrisponde a un vero e proprio principio programmatico, è che tale collaborazione sia una risorsa strategica per affrontare le situazioni che il presente e il futuro ci propongono e ci proporranno, perché potrà consentirci una adeguata valorizzazione delle nostre risorse allo scopo di rappresentare le istanze dell'antropologia italiana nelle sue diverse articolazioni e, anche, con l'obiettivo di favorire spazi idonei e giuste opportunità alle giovani generazioni di antropologi che sono già attivi nel campo della ricerca e nella scena sociale e altri che si stanno attualmente formando nelle Università e, in particolare, nei corsi di dottorato di ricerca e nelle Scuole di Specializzazione in beni DEA. A cosa porterà l'intento congiunto di lavorare insieme e per obiettivi comuni, se al modello americano proposto da Seppilli e da alcuni anche oggi auspicato o ad altre forme consultive e/o federative, lo diranno gli sviluppi di un processo appena avviato, considerando comunque valori da non disperdere la specificità e l'autonomia settoriale delle singole associazioni.

Quel che conta, affidando alla storia degli studi il carteggio breve ma intenso tra Tullio Seppilli e Antonino Colajanni, è cercare ora di dare voce alle richieste e alle aspettative delle giovani generazioni di antropologi e di affrontare con adeguatezza ed efficacia le sfide che attendono l'antropologia italiana in un mondo in movimento -- a partire dai cambiamenti che il Covid-19 sta producendo nelle relazioni sociali e nelle modalità di fare ricerca -- dove si stanno delineando nuovi scenari professionali in cui antropologi e antropologhe possano operare con idonei strumenti concettuali e metodologici, anche sulla base delle esperienze che si stanno attualmente conducendo non solo sul piano della ricerca e in ambito accademico, ma anche in specifiche situazioni applicative in ambito pubblico e sociale.

Bibliografia

Alliegro, E.V. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze. SEID.

Bastide, R. 1975. *Antropologia applicata*. Torino. Bollati Boringhieri.

- Colajanni, A. 1994. *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*. Varese. ISSCO.
- De Martino, E. 1980 [1962]. «Promesse e minacce dell'etnologia», in *Furore Simbolo Valore*. De Martino, E. Milano. Feltrinelli: 133-169.
- Herskovits, M.J. 1958. *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester. Peter Smith.
- Malinowski, B. 1929. *Practical Anthropology. Africa*. 2 (1): 22-38.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademica e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Signorelli, A. 2012. L'antropologia culturale italiana: 1958-1975. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. 1-2: 75-95.
- Squillacciotti, M. 1976. «L'approccio socio-antropologico in Italia: matrice statunitense e ricerche sul campo», in *Il dibattito sul folklore in Italia*. Clemente, P., Meoni, M.L., Squillacciotti, M. Milano. Edizioni di Cultura Popolare.
- Stocchero, D. 2012. Riflessioni sull'antropologia culturale in versione 'applicata e professionale'. *Intrecci. Quaderni di Antropologia Culturale*. 1 (1): 153-181.
- Van Willigen, J. 1993. *Applied Anthropology: An Introduction*. Westport, CT. Bergin & Garvey.

Parte VIII.

Recensione

Carlo Capello, *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino, Ombre corte, Verona 2020*

Sebastiano Ceschi,

Ricamatore Cespi

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9231-264X>

Come si relazionano, concretamente e simbolicamente, i soggetti anagraficamente non più giovani alla condizione di perdita del lavoro? Quali rappresentazioni di se stessi, del proprio ambiente di vita e del mercato del lavoro entrano in gioco quando si sperimenta l'esperienza del non lavoro, o quanto meno della mancanza di lavoro stabile? E come questa microfisica della condizione attuale di disoccupato, attentamente ricostruita dall'autore, si declina nella realtà post-industriale di Torino e, più in generale, all'interno di un paradigma produttivo e ideologico di netto stampo neoliberista? Il grande pregio di questo interessante libro è proprio quello di cercare di connettere di continuo la lettura etnografica delle numerose testimonianze di lavoratori riportate con l'analisi delle trasformazioni subite dal contesto torinese, a sua volta proiettato sulle scale più ampie dei processi di egemonia e accumulazione globali del capitalismo contemporaneo. Capello si muove con disinvoltura ed efficacia tra questi diversi livelli, creando rimandi continui tra i micro-eventi della vita dei singoli, il loro essere situati nella fu "città-fabbrica" per antonomasia all'indomani della fine del modello fordista, e gli scenari più ampi di dominio, ristrutturazione produttiva e produzione ideologico-culturale degli ultimissimi decenni.

Il libro propone un percorso di conoscenza dei diversi aspetti ed effetti della relazione dei soggetti studiati con l'ambito del lavoro e del non lavoro che riesce in un duplice intento teorico-politico: da una parte, centrare l'analisi della disoccupazione sulle conseguenze sulle persone, sulle loro interpretazioni "semiotiche e teatrali" della loro condizione, sulle rappresentazioni personali e sociali del lavorare e del non lavorare. Avvalendosi della letteratura socio-antropologica sul tema, passata in rassegna nell'Introduzione, Capello descrive alcune lenti con cui guardare alla figura contemporanea del disoccupato, sintetizzandone l'essenza sotto il segno della "liminalità". Dall'altra, in controtendenza ed in contrapposizione con la prevalente lettura individualistica della disoccupazione come colpa/responsabilità del singolo, si sostiene la sua stretta interconnessione con cause strutturali e meccanismi profondi e generalizzati che la riproducono nello spazio e nel tempo come condizione comune, necessaria e funzionale all'"ingranaggio della megamacchina tardo-capitalista".

Rievocando Beck (2000), si potrebbe affermare che quello del lavoro, della ricerca del lavoro e della mancanza di lavoro è uno degli aspetti più evidenti della condizione generalizzata in cui versano i soggetti nella contemporaneità: quella di dover rispondere singolarmente a contraddizioni sistemiche, dunque difficilmente risolvibili attraverso azioni individuali senza mettere in discussione il funzionamento dell'insieme. Gli intervistati di Capello sono chiamati a ricomporre faticosamente le proprie vite espulse dal lavoro stabile in un contesto urbano segnato dalle difficoltà di una transizione incompiuta. Torino è una città in mutamento, ma intrappolata in una trasmutazione, non ancora realizzata o non pienamente riuscita, da città fordista dell'automobile ad economia urbana post-industriale e terziaria, come descritto nel primo capitolo. È essa stessa una realtà liminale, rimasta sospesa in una crisi produttiva ed identitaria in cui ai 15-20.000 posti di lavoro persi nella manifattura e nell'edilizia negli anni successivi alla crisi del 2008, alla scomparsa dell'operaio-massa e della continuità aziendale e contrattuale, non ha fatto da contrappeso una rinascita urbana sotto il segno della *new economy*, capace di provvedere ai bisogni di reddito e realizzazione dei suoi cittadini con nuovi ed allettanti impieghi. In questa *no man's land* tra fordismo e postfordismo, nel quale soggetti liminali solcano spazi socio-economici liminali attraversati da un neoliberismo anch'esso liminale, instabile e mutevole, lo spaesamento, l'incertezza e la nostalgia sono i sentimenti prevalenti tra i soggetti della ricerca.

In un contesto sociale che resta legato all'"archetipo fordista", ad una mentalità e ad un'etica del lavoro fondata su un'idea di impiego regolare e continuativo, pensato come norma e parametro del riconoscimento sociale e dell'autostima, la "caduta" nel precariato del lavoro instabile o assente viene descritto in termini di declassamento, squalificazione sociale, crollo, ed ha conseguenze su tutti i diversi aspetti dell'esistenza: reddito, stima sociale, consumi, relazioni, status, rappresentazione di sé, identità. Nel secondo capitolo, alla descrizione della sofferenza personale degli intervistati, del loro impoverimento materiale, relazionale e simbolico susseguente alla perdita del lavoro, fa da contrappunto un'analisi, di sano impianto anti-liberista, della "distruzione creativa dei mondi di vita sorti nel Novecento" all'insegna della precarizzazione, della competizione tra lavoratori, dell'individualizzazione del mercato del lavoro, della riduzione di sicurezze, tutele, opportunità. Il sistema di accumulazione flessibile del tardo-capitalismo procede secondo un doppio regime, alternando e sovrapponendo funzionalmente, secondo Capello, espulsione e scarto con inclusione subordinata e degradazione del lavoratore, in particolare delle classi subalterne e manuali. Se i lavoratori sono continuamente sballottati tra i due poli dello sfruttamento e dell'irrelevanza (Harari 2018), la disoccupazione, in quanto forma di violenza strutturale, diventa perciò paradigmatica del dispossessamento di forza e capacità del lavoratore. Ed il disoccupato diventa allora "sintomo della più generale condizione liminale del presente".

Alle strategie di sopravvivenza, ai legami ed al capitale sociale attivato ed attivabile dagli ex-lavoratori è dedicato il terzo capitolo. Tali "tattiche liminali" si muovono attraverso reti di sostegno parentali, amicali e sociali di diversa forza ed estensione che, se da un lato svolgono il compito di salvare il soggetto impoverito dalla vera e propria emarginazione sociale, possono non solo rivelarsi limitanti dal punto di vista delle nuove opportunità (capitale sociale più *bonding* che *bridging*), ma precipitarlo in un senso di impotenza e frustrazione dovuta al non poter contribuire, attraverso forme di reciprocità bilanciata, al benessere della famiglia e della comunità di riferimento. In queste circostanze è

l'ambito sociale, per quanto spesso si manifesti in forme di welfare familistico, a nutrire la sfera economica, a limitare l'impatto negativo della perdita del lavoro ed a sostenere concretamente la dimensione del reddito, dei margini di sicurezza, della capacità di riaffacciarsi sul mondo del lavoro.

Se è la relazione dialettica, afferma Capello, tra l'*habitus* del lavoratore, il capitale sociale di cui dispone ed il campo socio-economico esterno a determinare poi concretamente gli esiti della ricerca del lavoro, il Centro per l'impiego e il Centro Lavoro Torino, indagati etnograficamente e descritti nel quarto capitolo, rappresentano le due principali interfacce istituzionali con cui si confrontano i disoccupati incontrati. Sebbene entrambi i Centri articolino un modello di individualizzazione delle protezioni e di responsabilizzazione del "beneficiario", Capello li descrive come due dispositivi differenti, anche se in qualche modo complementari. Il Centro per l'impiego si configura come spazio di attesa liminale, (non) luogo di transizione in cui si diventa formalmente "disoccupato" ed in cui si passa del tempo ad attendere un lavoro ed a scambiare giudizi distorti e rappresentazioni incrociate con gli operatori, questi ultimi presi nello stereotipo deresponsabilizzante del "disoccupato immeritevole". Il Centro Lavoro è invece un servizio animato da una "pedagogia" della ricerca attiva di lavoro che, attraverso corsi e discorsi che valorizzano la competizione e la presentazione strategica di sé, intende svolgere un palese ruolo di orientamento ideologico e di costruzione della tipica soggettività neoliberale. L'autore lo analizza come un apparato ideologico dello stato, una "antropo-tecnica" per "trasformare un disoccupato in un imprenditore di sé", che trova largo riscontro tra gli stessi disoccupati, bisognosi di abbracciare nuove immagini di se stessi, alla ricerca di uno status e di un'identità diversi da quella del nullafacente assistito. Dispositivo che al contempo esalta la flessibilità, naturalizza il mercato del lavoro, mercifica il lavoratore e, riconducendo la struttura economica e sociale all'agire individuale, ed illudendo gli individui, rispetto al controllo della propria vita, non mette minimamente in discussione lo status quo.

D'altronde, la natura ambigua e mistificatoria dell'ideologia neoliberista, che si traveste sotto i discorsi dello sviluppo, della libertà, della razionalità della spesa pubblica, dell'esaltazione dell'impresa come panacea, ha effetti devastanti sulla coscienza politica della controparte: il mondo del lavoro, gli sfruttati, le "vittime della globalizzazione". Nel quinto ed ultimo capitolo, Capello passa in rassegna opinioni e sentimenti dei lavoratori verso il mercato del lavoro e la società mostrandone l'intrappolamento, spesso sterile, tra il disagio e la critica delle difficoltà di cui si è fatta esperienza e l'identificazione con il punto di vista dell'imprenditore, identificato con la legittimità di fare profitti per se stessi e non per la comunità. L'intrappolamento si sostanzia e si alimenta nella mancanza di categorie di pensiero e interpretazioni esterne e indipendenti dai paradigmi di pensiero dominanti, in grado di schermare i soggetti dalla forza dell'ideologia sovranista anti-immigrazionista e xenofoba che manipola e distorce l'opposizione alla globalizzazione neoliberista e, supportata in questo dal pensiero di stato, costruisce di continuo fratture di conflitto orizzontali tra "cittadini" e "stranieri". Cosicché, il potenziale di opposizione alle relazioni socio-economiche, alle politiche ed alle ideologie neo-liberiste si disperde, finendo ad inseguire "i fantasmi dell'immaginario collettivo", per la mancanza di categorie e forze politico-sociali che sappiano interpretare e ricomporre i frammenti confusi delle vite delle persone in una visione complessiva e critica dell'esistente.

Il percorso di Capello, in sintonia con una tensione politica che attraversa tutto il libro, si conclude mostrandoci “l’ansia e l’insicurezza anche ideologica” che attanaglia lavoratori e cittadini contemporanei. Questi appaiono incapaci di convogliare verso i giusti bersagli la propria opposizione e resistenza, nonostante l’evidente declino e insostenibilità del neoliberalismo, a causa del vuoto valoriale e progettuale della sfera politico-istituzionale post-fordista e della attuale “politica senza politica” descritta recentemente da Revelli (2019).

L’urgenza di un ritorno di una conflittualità politicizzata e della lotta contro le disuguaglianze provocate dalla (non) etica del profitto ad ogni costo - resa ancora più acuta dalla pandemia in cui siamo, a quanto pare, ancora immersi - appare ancora una volta come la sola prospettiva praticabile per contrastare la guerra di classe condotta dalle élite capitaliste contro le classi lavoratrici e per disinnescare la convergenza sempre attuale tra neoliberalismo e derive fasciste e sovraniste (Lazzarato 2019; Mellino 2019). Guadagnando alla causa anche tutti quei soggetti diversamente marginalizzati e razzializzati, tra cui i disoccupati di Capello, disposti a trasformare la loro liminalità in una nuova spinta verso l’elaborazione di rappresentazioni e pratiche non addomesticabili alle logiche neoliberali e la produzione di istanze realmente emancipatorie.

Bibliografia

Beck, U. 2000. *Il lavoro nell’epoca della fine del lavoro*. Torino. Einaudi.

Harari, Y. N. 2018. *21 Lezioni per il XXI secolo*. Milano. Bompiani.

Lazzarato, M. 2019. *Il capitalismo odia tutti. Fascismo o rivoluzione*. Roma. DeriveApprodi.

Mellino, M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma. DeriveApprodi.

Revelli, M. 2019. *La politica senza politica. Perché la crisi ha fatto entrare il populismo nelle nostre vite*. Torino. Einaudi.

Recensione

Filippo Lenzi Grillini, *L'Antropologia in azione. Esperienze etnografiche in America latina e Italia fra riflessioni metodologiche e prospettive applicative*, CISU, Roma, 2019

Bruno Riccio,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9532-4678>

La pubblicazione della seconda edizione ampliata e revisionata di *Antropologia in azione* nella collana diretta da Antonino Colajanni *Il sapere e il fare. Studi antropologici e applicazioni pratiche*, ci fornisce una preziosa opportunità di riflessione sul rapporto tra teoria e applicazione del sapere antropologico. Il volume inoltre costituisce un ottimo esempio di quel “giro più lungo” che nutre tale sapere e che permette di capitalizzare le esperienze di ricerca all’interno di contesti “esotici” in interventi applicativi nella società italiana.

Pur se il titolo evoca l’*Action Anthropology* di Sol Tax, quella strategia di ricerca azione in cui l’attenzione viene rivolta alla molteplicità degli attori in gioco nei programmi di intervento, il libro di Filippo Lenzi Grillini fornisce un più articolato percorso ricco di spunti e interessanti argomentazioni che interrogano l’applicazione dell’antropologia sociale nel suo complesso. Basandosi su una profonda conoscenza della letteratura antropologica contemporanea e su una sofisticata rivisitazione della sua esperienza professionale decennale come ricercatore e consulente in progetti di vario tipo, l’autore imbarca il lettore in un viaggio che intreccia storie personali e professionali, contesti americani e italiani, spostandosi dalle perizie sulle terre indigene in Brasile alla lotta per la terra dei Mapuche in Cile, dai monitoraggi di progetti e interventi formativi in Italia, fino ad una ricerca etnografica su committenza sul gioco d’azzardo.

Il filo rosso, che si dipana tra le diverse parti che compongono il testo, è costituito dalla constatazione di come la continua negoziazione a cui l’antropologo è costantemente richiamato quando impegnato sul campo caratterizzi tanto le esperienze di ricerca fondamentale, quanto altre esperienze professionali come quelle di consulenza. Attraverso il suo percorso professionale l’autore mostra, con intelligente riflessività, l’importanza di dedicare riflessioni approfondite al rapporto di ogni antropologo con il contesto in cui interviene: “un contesto interpretabile come un’arena dove si scontrano fazioni, strategie e interessi differenti.” La postura di negoziazione si rivela cruciale nel muoversi tra gli attori nell’arena, ma anche tra i diversi posizionamenti dello stesso antropologo nei confronti delle persone con cui lavora. Tra lo Scilla del ruolo

di “portavoce” (*advocacy*) di una determinata comunità e il Cariddi del consulente identificato all’istituzione in questione (*embedded*) Lenzi Grillini evoca un ruolo di mediazione: “una mediazione in cui l’antropologo può sfruttare la sua posizione centrale fra due poli: l’istituzione committente da un lato, il gruppo, la comunità o gli attori sociali al centro dell’indagine dall’altro. Spesso tale mediazione si trasforma in una sorta di interpretariato in entrambe le direzioni, che si traduce nel fornire spiegazioni su due mondi e due realtà di cui l’antropologo ha generalmente una conoscenza approfondita.”

Andando per ordine, nella parte introduttiva l’autore discute l’impianto complessivo del lavoro, contestualizzando l’importante ruolo dell’impegno pubblico degli antropologi in America Latina, e in Brasile in particolare, e ricordando le modalità storiche con cui, anche a livello internazionale, si sia sviluppata una sorta di diffidenza nei confronti dell’applicazione del sapere antropologico. Successivamente, prende in considerazione la più recente emersione in Italia di iniziative convegnistiche e associative che affrontano direttamente la questione in modo costruttivo, a testimonianza che anche nel nostro paese si rileva un crescente interesse nel ruolo sociale dell’approccio antropologico e delle tante e differenti sfide che questo comporta: comunicazione accessibile, tensione tra analisi critica e traduzione pratica, margini di negoziazione con committenti e con le comunità studiate. Molte di queste sfide costituiscono i temi trattati nei diversi capitoli.

Il volume inizia da dove lo stesso autore ci aveva lasciati con il suo *I confini delle Terre Indigene in Brasile. L’antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche* apparso nella stessa collana. E’ infatti proprio nello studio sulle perizie antropologiche sulle Terre Indigene, in questo studio ripreso come esempio di ricerca “pura”, che l’autore si trova in mezzo ad un conflitto ed è costretto a riposizionarsi negoziando con diversi attori in gioco “al centro di un’arena politica caratterizzata da una violenta conflittualità”. Nel ricordare l’ubiquità della tensione tra coinvolgimento e distacco, questo capitolo riveste un ruolo strategico nel sostenere l’argomentazione generale dell’autore, poiché mostra in modo convincente quanto anche la ricerca fondamentale implichi la necessità di negoziare una posizione del ricercatore sul campo che si differenzi da quella degli altri attori presenti. Non è quindi esclusiva del mondo delle consulenze e dei progetti applicativi la sfida nei confronti della indipendenza critica dell’antropologo che permette di contestualizzare accuratamente i fenomeni presi in esame. Si pensi, per esempio, a come diversi colleghi impegnati in ricerche etnografiche abbiano incontrato problemi di accesso al campo o dovuto ridisegnare anche l’oggetto di ricerca di conseguenza. D’altra parte, un accesso negoziato ad un campo “caldo”, animato da divergenze e conflitti, permette all’etnografo di cogliere aspetti e sfumature inarrivabili da una prospettiva esterna e non coinvolta.

Nello stesso solco, ovvero quello della lotta per le terre indigene, il secondo capitolo scritto a quattro mani con Fabio Malfatti estende comparativamente l’analisi al caso dei Mapuche in Cile. Si tratta di un’esperienza che ha visto il passaggio da una fase di ricerca teorica pura, in particolare di etnolinguistica sui termini indigeni per definire e descrivere le piante, ad una fase elaborativa di azioni di sostegno allo sviluppo sostenibile delle comunità locali. Dopo un’ampia discussione dello scenario socio-politico, l’analisi verte su come il progetto nel suo complesso sia stato condotto in un contesto caratterizzato da rivendicazioni territoriali e tentativi di utilizzare a fini politici i dati della ricerca antropologica. L’attenzione del lettore viene focalizzata sulle difficoltà a garantire unità nella lotta da parte dei Mapuche, sui dilemmi tra gestione e proprietà collettiva o privata

delle terre, oltre che sulle negoziazioni dei ricercatori all'interno dell'arena politica in cui si sono trovati.

Processi non dissimili ritroviamo nella seconda parte del volume in cui si trattano le esperienze di consulenza antropologica con finalità più prettamente applicative in Italia. Nel terzo capitolo, si illustra sia un'attività di monitoraggio di progetti condotta dal CREA per alcuni enti locali, sia interventi di formazione nel campo dell'antropologia per lo sviluppo. Le criticità su cui concentra la discussione l'autore riguardano le difficoltà a gestire il rapporto con i committenti e il grado di riconoscimento dell'approccio antropologico e delle sue metodologie di ricerca all'interno di un percorso multidisciplinare. Infatti, nell'implementazione del progetto di monitoraggio venne sacrificata proprio quell'approfondimento qualitativo che ai ricercatori era sembrato cruciale nella fase di pianificazione. Particolarmente interessante risulta anche la riflessione sulle strategie attivate dai ricercatori per evitare che l'evento conclusivo del progetto si esaurisse in una autocelebrazione "antipolitica" dei progetti finanziati dall'ente e occultasse le criticità che comunque erano emerse dal monitoraggio panoramico, quali, per esempio, la debolezza della rete di interconnessione del tessuto associativo e le insidie insite nella realizzazione di progetti realmente partecipativi. Anche la formazione per Ingegneria Senza Frontiere (ISF) – Italia si è rivelata ricca di spunti nel riflettere sull'antropologia in azione. Una prima sorpresa contro-intuitiva è stato accorgersi dell'apprezzamento di una lettura critica dello sviluppo da parte dei partecipanti. Anche se ingegneri, le loro esperienze professionali in diversi contesti hanno facilitato l'apprezzamento di quelle analisi delle azioni di aiuto internazionale come un processo storico, politico e culturale mediante il quale sono definite specifiche rappresentazioni del Terzo mondo, escludendo le modalità con cui le stesse comunità locali si sono auto-rappresentate e immaginate. Al contrario, questi ingegneri si sono dimostrati consapevoli che "ogni contesto nel quale si realizza un progetto non potrà mai ... essere considerato come un "vuoto di saperi e conoscenze".

Il quarto capitolo si focalizza invece su una ricerca etnografica sul gioco d'azzardo patologico finalizzata alla pianificazione di progetti di prevenzione. In questo caso, l'autore ha potuto beneficiare di un maggior riconoscimento delle metodologie e delle prospettive antropologiche. Per esempio, la prospettiva olistica si è mostrata particolarmente appropriata per lo studio di un fenomeno che coinvolge aspetti sociali, culturali, economici e politici oltre che sanitari. Dal punto di vista metodologico, l'autore è stato reclutato come "esperto etnografo", potendo così effettuare osservazioni etnografiche nei luoghi del gioco (bar, tabacchi e sale giochi), interviste in profondità a giocatori patologici nelle comunità di riabilitazione, oltre che missioni etnografiche alle fiere commerciali per esplorare l'impresa del gioco d'azzardo. Ciononostante, anche in questo caso il ricercatore ha dovuto attivare strategie di negoziazione, temperando l'analisi critica per facilitare accesso ed efficacia del processo etnografico. Più precisamente, questo ultimo capitolo costituisce un coerente trampolino per le riflessioni conclusive in cui si invoca un approccio collaborativo argomentandone l'efficacia nel raggiungere gli obiettivi prefissati e la facilitazione nell'osservazione delle dinamiche fra professionalità differenti interne alle organizzazioni. Aspetti che una analisi critica radicale ed esplicita avrebbero in qualche modo precluso.

La lettura scorre veloce perché il volume è stato scritto in modo chiaro con un rigoroso rispetto della consequenzialità logica della discussione. Ritengo questo libro utile se non indispensabile per molti lettori di *Antropologia Pubblica*