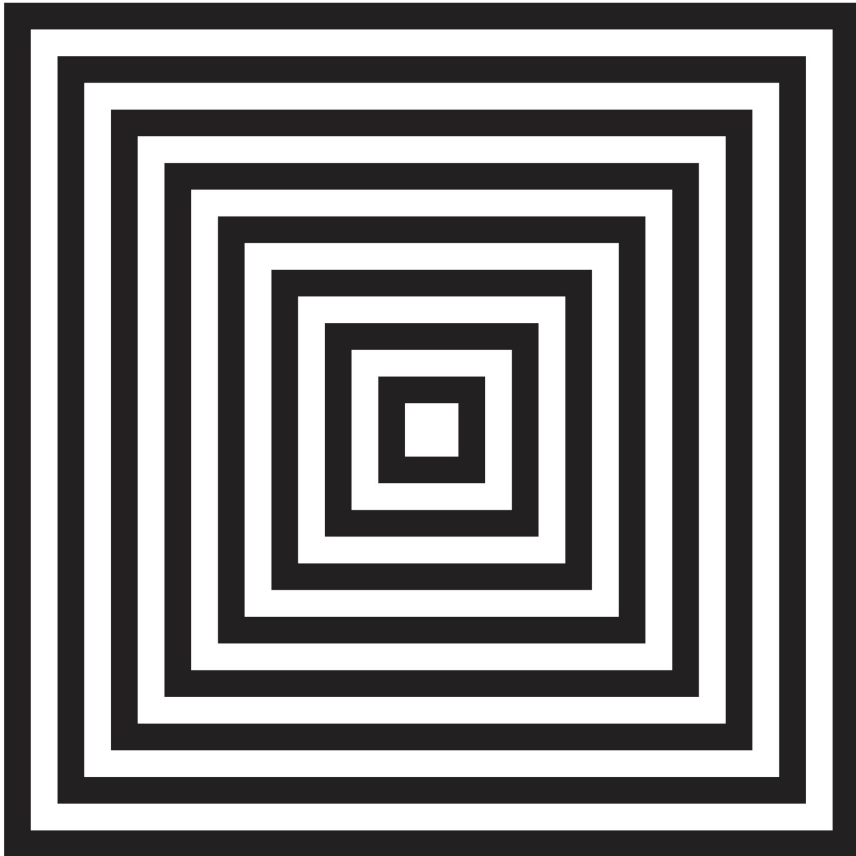


Antropologia Pubblica

7 (1) 2021



Antropologia Pubblica

vol 7 n°1 2021

Legami di legge.
Riproduzione, genere,
affetti, sessualità

Continua il Forum
"Riapplicare l'antropologia
applicata in Italia"

Integrazione
o interazione?
Una proposta
applicativa

Antropologia Pubblica: 7 (1) 2021

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

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

Reihnard Jöhler, Universität Tübingen

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

Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales

Luca Rimoldi, Università di Milano "Bicocca"

Richard Rottenburg, University of Halle

Paul Sillitoe, Durham University

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

Federica Tarabusi, Università di Bologna

Massimo Tommasoli, IDEA

Sabrina Tosi Cambini, Università di Firenze

Francesco Vietti, Università di Milano "Bicocca"

COMITATO DI REDAZIONE

Roberta Altin, Università di Trieste (Caporedattrice)

Irene Falconieri, Università di Catania

Giuseppe Grimaldi, Università di Trieste

Selenia Marabello, Università di Bologna

Stefania Pontrandolfo, Università di Verona

Cristiano Tallè, Università di Sassari

Carolina Vesce, Università di Siena

Indice

I.	1
Editoriale	3
II. Lezioni	7
Synchronisation and de-synchronisation at the time of the smartphone	9
III. Monografico	21
Legami di legge?	23
Genealogie statali?	31
Spazi e relazioni di cura per le donne richiedenti asilo	51
Diritti e pratiche della maternità al tempo dell'emergenza Covid-19.	69
Sessualità normate tra pratiche educative e voci adolescenti	87
De-path	109
IV. Articoli	133
Restare, intraprendere, tornare	135
V. Rapporti di ricerca	155
Learning by cutting	157
Uso di sostanze nei contesti di divertimento	171
VI. Intervista	185
Préparation ou résilience: comment la pandémie est-elle encadrée?	187
VII. Interventi	193
Integrazione o interazione? Una proposta applicativa	195
Esperire l'alterità. "Migrantour" tra turismo e riqualificazione	205
VIII. Dibattiti. Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia (2) (a cura di Mara Benadusi)	217
Le anime della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA)	219
Teoria e "applicazioni", un dibattito per chi?	225

Antropologie dell'applicazione e uso sociale delle discipline demoetnoantropologiche	235
Applicare, usare ... o condividere l'antropologia?	247
IX.	257
Recensione	259
Recensione	265

Parte I.

Editoriale

Antropologia Pubblica: staffette, allunghi, rilanci

Mara Benadusi,

Università di Catania, Co-direttrice di AP
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7981-5493>

L'annata 2021 di Antropologia Pubblica si apre con alcune novità. La prima riguarda la direzione della rivista. Il lavoro in tandem che, dalla sua fondazione, ha caratterizzato AP – con due direttori (il Presidente uscente e il Presidente entrante della Società Italiana di Antropologia Applicata - SIAA) – sarà preludio di un rinnovamento. Come sapete, dal 2015 Bruno Riccio ha ricoperto il ruolo di co-direttore, prima assieme a Leonardo Piasere e poi dal 2019 in collaborazione con me. Nei prossimi mesi subentrerà al mio fianco nella direzione della rivista Marco Bassi, attuale Presidente della SIAA. Da parte della redazione e del comitato scientifico di AP, a Bruno va un sentito ringraziamento per il servizio prestato in questi anni, per gli stimoli che ha saputo offrire al gruppo, per l'incoraggiamento nel ripensare costantemente la partecipazione di noi antropologi alla vita professionale, politica e culturale del paese, negli spazi del lavoro, della cura, dell'intervento sociale. Il suo sguardo attento e al contempo aduso alla freschezza di pensiero e all'agilità della comunicazione senza dubbio ci mancherà, ma sappiamo che Bruno continuerà a seguirci dal Comitato scientifico della rivista e gliene siamo grati.

Lo spirito che anima il sistema di alternanza delle cariche in AP, e più in generale all'interno della SIAA, è d'altronde un valore fondamentale per tutti noi: non solo inibisce i personalismi accademici o di altro tipo, ma rende corale l'impegno negli organi associativi e mutualistico il percorso di crescita che facciamo passandoci, di volta in volta, il testimone. Allunghi, giri di boa, staffette antropologiche, di questo in fondo si tratta, esercizi utili a condividere la fatica che il lavoro volontario comporta. Così, nel corso del 2021 prepareremo anche la successione di Stefania Pontrandolfo nel ruolo di redattrice-capo al posto di Roberta Altin, che comunque rimarrà in redazione e, in qualità di membro del nuovo Consiglio direttivo della SIAA, continuerà a facilitare lo scambio tra rivista e associazione. Un grazie anche a Roberta per la costanza nel tenere le redini dei vari numeri, per la dedizione nel gestire le mille incombenze legate al lavoro editoriale, per l'approccio collaborativo che ha reso la sua presenza indispensabile e quanto mai gradita al resto del gruppo.

L'annata che ci lasciamo alle spalle non è stata facile. Siamo stati tutti, anche se in forme e gradi diversi, obbligati a rivedere le nostre priorità, sia quelle legate al lavoro, sia quelle della vita domestica; abbiamo dovuto ripensare il nostro ruolo nella società e molti di noi l'impegno in campo educativo, rimodulare le relazioni con gli altri e i nostri

posizionamenti etnografici, con tutto il loro bagaglio di rischi, sfide, contraddizioni. È vero, la pandemia ha battuto il ritmo dei molti scossoni a cui siamo stati sottoposti e per certi versi ha influito sulle direzioni assunte dal cambiamento. I tempi della pandemia per innumerevoli ragioni non ci sono piaciuti, hanno prodotto disagio, paura, contrarietà, dissidi, allontanamenti (dal campo, dai colleghi e dalle colleghe, dai nostri studenti, dalla vita attiva). Ma gioco forza abbiamo tentato di reagire, abbiamo immaginato correttivi al distanziamento, ideato risposte collettive alla sospensione degli incontri in presenza e riempito il disorientamento con un attivismo associativo ed editoriale senza precedenti.

Penso, per fare un esempio, all'interessante dibattito che ha animato la nostra comunità antropologica in Italia riguardo alla DAD e alle forme del fare scuola ai tempi del Covid-19; ai numerosi seminari, convegni, articoli, blog, *instant-book* che hanno visto la luce nel corso del lockdown. Non è questo il luogo per richiamare i singoli contributi in modo sistematico, né per avanzare letture o prendere posizione. Ma sicuramente non siamo rimasti inerti. Avremo tempo per comprendere meglio e toccare veramente con mano, in maniera antropologicamente densa, quello che abbiamo vissuto e stiamo ancora vivendo, le cause profonde e gli effetti nel lungo periodo del Covid-19 sulle nostre vite. Ciò non toglie che, in quei primi mesi di spaesamento, molti di noi abbiano sentito il bisogno di colmare i vuoti che si sono creati, le voragini di senso, i tempi di sospensione, l'attesa nel trovare risposte. Per questo, tra fasi di *lockdown* e allentamenti delle misure restrittive, la Società Italiana di Antropologia Applicata ha organizzato un'"antenna di prossimità" per i soci. In un *setting* virtuale aperto e informale, ci siamo periodicamente incontrati in piccoli gruppi per condividere le nostre riflessioni riguardo alla compressione delle sfere d'azione dell'antropologia e alle trasformazioni legate alla vita quotidiana, ma anche per prefigurare nuove forme di lavoro e di impegno nel sociale.

Più o meno nello stesso periodo, abbiamo avviato un ciclo di seminari online invitando antropologi e antropologhe con percorsi di ricerca coerenti con il tema del rischio pandemico: epidemia, emergenza, dispositivi di allerta, cultura della preparazione. Li abbiamo invitati a condividere i loro percorsi di ricerca e a individuare chiavi di lettura e possibili risposte, su scala locale e globale. Così, nel primo numero di *Antropologia Pubblica* del 2021, apriamo uno spazio per riverberare gli esiti di questo confronto, pubblicando la prima di una serie di interviste con gli ospiti dello *Speakers' Corner SIAA*, *Listen to the Pandemic*. Nell'intervista, intitolata *Preparedness or Resilience: How is the Pandemic Framed*, Irene Falconieri dialoga con l'antropologa francese Sandrine Revet intorno agli effetti che la Sars-CoV-2 sta generando in un clima di diffusa incertezza. Il confronto mostra come teorie ed esperienze di ricerca maturate nell'ambito dell'antropologia dei disastri possano contribuire a una comprensione più articolata di quanto stiamo vivendo, dei suoi effetti disomogenei nei diversi contesti sociali e dei modi in cui il contagio da Covid-19 viene inquadrato a livello internazionale.

Inoltre, ai nostri lettori farà piacere sapere che continua in questo numero il Forum "Riapplicare l'antropologia applicata in Italia", lanciato su AP nel 2020 intorno al carteggio intercorso tra Tullio Seppilli e Antonino Coloajanni in occasione della Fondazione della SIAA, nel 2013. Dopo gli interventi di Leonardo Piasere, Giovanni Pizza, Alessandro Simonicca e Ferdinando Mirizzi che hanno animato il dibattito intorno al tema dell'applicazione in antropologia, o del suo "uso sociale" per riprendere l'espressione cara all'antropologo perugino, apparsi nel numero precedente, pubblichiamo una seconda tornata di interventi. Bruno Riccio, Sabrina Tosi Cambini,

Alessandra Broccolini e Ivan Severi ripensano le possibili posture di un'antropologia impegnata nell'intervento sociale, nei territori, nei contesti di lavoro, nella vita pubblica. Il nuovo giro di commenti aiuta anche a riflettere sui cambiamenti che potrebbero rendere il contesto della formazione antropologica in ambito universitario ed extra-universitario in Italia più attrezzato a rispondere alle sfide e contraddizioni (professionali e non solo accademiche) del nuovo millennio.

Come è d'uopo nella rivista, l'ossatura del numero si regge comunque su una sezione monografica, che questa volta dedichiamo al tema della riproduzione, tra genere, affetti e sessualità. Si tratta di un affondo etnografico capace di aprire snodi teorico-pratici per nulla irrilevanti, sia in ambito antropologico sia in ambito giuridico: la tutela volontaria dei minori stranieri non accompagnati, di cui tratta Giulia Consoli seguendo il lavoro di un gruppo di "tutori volontari" nel nord Italia, al tempo stesso problematizzando le rappresentazioni istituzionali intorno alla "genitorialità sociale"; gli spazi e i tempi della cura delle donne straniere, scandagliati da Valeria Bochi analizzando le dinamiche di potere/sottomissione legate alla costruzione di soggettività femminili "in transitò", ma anche l'interazione tra queste e il personale medico e assistenziale; quindi i diritti e le pratiche di maternità catturati in un denso resoconto etnografico di Veronica Buffon, Ilaria Boiano e Cristina Laura, che descrivono le difficili traiettorie di trasferimento tra Pantelleria e Trapani, ma soprattutto le risposte collettive messe in campo dalle donne in attesa per contrastare la sospensione dei servizi; e ancora l'esperienza dei consultori per adolescenti nel Comune di Roma e i complessi legami affettivi che si dipanano al loro interno, trattati nell'articolo di Alice Manfroni, impegnata a cogliere l'interconnessione tra sessualità, genere ed età; infine un approfondimento, tra ricerca e azione, dove l'orizzonte di una possibile depsihiatrizzazione apre spazi di riflessione inediti intorno alla riforma della Legge 164/1982 sui servizi rivolti alle persone transgender, di cui parla Carolina Vesce nel suo contributo. Carolina tra l'altro – assieme a Chiara Quagliariello – è anche la curatrice della sezione monografica.

Nello spirito della rivista, continuiamo anche con *research article* e report di ricerca. L'articolo di Valentina Mutti e Anna Ferro indaga la natura delle relazioni transnazionali dei giovani burkinabé in Italia, concentrandosi su rimesse, investimenti e progetti per il futuro. Il rapporto di Roberta Altin è dedicato al Museo dell'Arte Fabbriale e della Coltelleria di Maniago, inserito nella rete degli ecomusei delle Dolomiti Occidentali. Quello di Giulia Nistri e Filippo Lenzi Grillini ai servizi di riduzione del danno e al rapporto con i "consumatori" all'interno dei contesti di *loisir*. Nella rubrica "Interventi" troverete invece una riflessione di Marta Villa sui fatti di cronaca che, a fine 2020, hanno riguardato l'imprenditrice Agitu Ideo Gudeta, uccisa in Trentino da un migrante africano che in precedenza aveva lavorato nel suo caseificio. Torniamo inoltre sul tema *Migrantour*, che ha animato il dibattito in parecchi numeri della rivista, pubblicando un contributo di Sara Iandolo che analizza criticamente i percorsi di accompagnamento interculturale di Porta Palazzo, a Torino, e il loro ruolo nella costruzione di valore simbolico ed economico attorno ai luoghi della multiculturalità nello spazio urbano. Da ultimo, la rivista chiude con due recensioni: Laura Menin commenta il libro di Fabio Vicini *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey* (Brill, Leiden e Boston 2020) e Nadia Breda la monografia di Roberta Raffaetà, *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute* (CISU, Roma 2020).

Un riferimento finale spetta naturalmente al testo che apre il numero, *Synchronisation and de-synchronisation at the time of the smartphone*, che vien fuori dalla bellissima *keynote lecture* tenuta da Thomas Eriksen nel corso dell'ultimo convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata. Non c'è bisogno di dire che l'irrefrenabile lavoro a cui Eriksen ci ha abituati negli ultimi anni, dedicato all'approfondimento dei paesaggi accelerati e ormai "fuori controllo" della nostra contemporaneità, consegna alle pagine di AP un vero e proprio gioiello. Chi ha partecipato alla keynote a dicembre scorso, ricorderà la straordinaria abilità comunicativa e la perspicacia argomentativa con cui il nostro ospite ha allora ricapitolato alcuni dei modi in cui la temporalità è stata influenzata dalla penetrazione dello smartphone nella vita quotidiana. La ricchezza delle esemplificazioni etnografiche, l'agilità e pregnanza dei riferimenti teorici e le conclusioni a cui Eriksen approda in questo scritto non deludono le aspettative. I paradossi della simultanea sincronizzazione e desincronizzazione vengono infatti al pettine, uno dopo l'altro, e la decantata "flessibilità temporale" (che siamo stati incoraggiati a rincorrere con l'irruzione del Covid-19) mostra non poche contraddizioni. Se infatti di flessibilità si deve parlare, secondo Eriksen questa – più che incidere sulla dimensione della temporalità, che anzi si è andata via via ridimensionando dopo l'introduzione dell'*internet mobile* –, è aumentata nelle sue manifestazioni fisico-spaziali. Le poliritmie della vita quotidiana in realtà possono essere sincronizzate solo per piccoli frammenti, in quanto tutti – smartphone alla mano – rimaniamo comunque "fuori sincrono", immersi non solo nell'immediatezza e compressione temporale del *mobile*, ma anche nei ritmi spesso più lenti con cui conduciamo le nostre vite analogiche.

Parte II. Lezioni

Synchronisation and de-synchronisation at the time of the smartphone

Thomas Eriksen,

University of Oslo

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5662-757X>

Abstract. It just took a little over a decade for the smartphone to conquer the world following its introduction on the world market in 2007. Just fourteen years later, this ubiquitous device has virtually become an extension of the body for hundreds of millions of people. This lecture explores some of the ways in which temporality has been affected by the penetration of the smartphone into people's life-worlds. There are very substantial variations, and the lecture takes on both the variations and the generic, structural features of the smartphone, which apply in comparable ways everywhere, although they are expressed in specific, locally embedded ways in different societies. The smartphone has affected the rhythms of everyday life. Formerly, appointments would typically be made days or weeks ahead. No micro-adjustment was possible, whereas it is now common, and has entered into everyday routines in European cities, to send a text if one is a little late for an encounter. Before this possibility existed, there was a need for greater flexibility. Conversely, you were free when you were not in and available, and allowed to fill the temporal gaps with anything or nothing. The temporal flexibility was, in other words, greater before the mobile internet, while the spatial flexibility has increased. In the lecture, the clash between the immediacy, miniaturisation and compression of the smartphone, on the one hand, and the other, often slower rhythms characteristic of other domains, are explored, along with the paradoxes of simultaneous synchronisation and de-synchronisation.

On the crowded no. 13 tram, morning and afternoon, about half of the passengers, possibly more, are fiddling with their smartphones on their way to or from work. A regular on this tram for a few months, pre-pandemic, I was wondering what they were doing. They could be reading *El Pais*, responding to email, smiling at cute cat videos, searching for a partner, reminding their significant other to turn off the lights and feed the parrots, paying a bill, playing a game, listening to music, watching an educational video on YouTube, updating their Instagram account, lurking on Facebook or watching a fifteen-second long dance

video on TikTok. I may have a couple of hundred apps on my phone, and I use dozens of them now and then, accessing a handful several times a day, starting with the alarm clock, the music player and the weather forecast before checking news and email over breakfast.

This lecture concerns the smartphone and the miniaturisation of both space and time. Faster and smaller is usually better than slower and bigger in a world addicted to speed and efficiency. Just as there is a notion among some scientists that if something cannot be observed with the naked eye, it is somehow more 'real' than the phenomenal world, miniaturisation satisfies a culturally embedded need for speed, mobility and control. It is a trueborn child of neoliberal globalisation. Through the familiar acts of tapping, swiping and thumbing, you can read Goethe or tell your friends that you went skiing yesterday; until his removal in January 2021, you could laugh sadly at the latest antics from the tweeting child emperor or frown at his opposite number in Brazil. You can buy a bus ticket, book a restaurant table, pay your bills or read Moroccan history. Your whole world is at your fingertips.

Yet people may be alone together (Turkle 2011) on the 13 tram. They form a *series*, not a *group* (in Sartre's terms, Sartre 2004 [1960]), with limited potential for collective action. Each is in their own world.

It just took a few years for the smartphone to conquer the world following its introduction in 2007. It came across as an open-ended technology from the beginning. Unlike a car or a cheese slicer, its mode of use was not apparent. It was almost like a human hand, unfixed and versatile. At the initial launch, Steve Jobs of Apple presented it as the best iPod the company had produced. Some ridiculed the first incarnation of the iPhone because the sound was poor and the network connection erratic. However, it soon became clear that this was neither a sophisticated iPod nor a phone; it was a polymedium, a powerful, pocket-sized multimedia computer. Precisely this versatility makes the smartphone a promising candidate for comparative research; the device is more or less identical everywhere, but it is put to use in locally distinct ways.

Since its launch, this gadget, now ubiquitous, has virtually become an extension of the body for hundreds of millions of people. At the time of writing, there is an estimated four billion smartphones in the world, and everybody seems to have a story about the time the mobile ran out of battery, they accidentally dropped it in the water or lost their network connection. Small, but sometimes significant social catastrophes resulted every time. In the space of just a few years around the turn of the century, social life was reorganised by the (pre-smart) mobile phone, and it happened in such a frictionless and comfortable way that most of us barely noticed it; until, that is, we discovered how unpractical and unpleasant it was to leave it at home – or, conversely, what a relief it could be to spend a few hours offline, without the pressures created by the 24/7 connectivity.

My focus here is on some of the ways in which temporality has been affected by the penetration of the smartphone into people's life-worlds. There are very substantial variations between classes and genders, cultures and age sets, but this should not detract from the generic, structural features of the smartphone, which apply in comparable ways everywhere owing to similar infrastructures and identical algorithms, even if these shared dimensions clearly find their specific, locally embedded expressions in different societal circumstances. Both dimensions – the diversity and the commonalities – are significant in an anthropological exploration of the smartphone.

Technological rhythms

How on earth did we manage without it? This rhetorical question has become a commonplace, often accompanied by a self-ironic smile. It is a well-established empirical fact that people managed their lives perfectly well before they were colonised by this new piece of mobile technology. Yet life had a different rhythm then. Appointments were fixed days or weeks ahead in the global middle and upper classes. No micro-adjustment was possible, whereas it is now common, and has entered into everyday routines, to send a text from a bus or tram if one is a little late for an appointment. Before this possibility existed, there needed to be more flexibility, defined as uncommitted potential for change (Bateson 1972), in other words gaps, elbow-room, empty time to be filled with anything you fancy. You were free from the constraints of micro-coordination (Ling and Yttri 2002) when you were not in and unavailable, and you were allowed to fill the temporal gaps with anything or nothing. The temporal flexibility was, in other words, greater before the mobile internet, while the spatial flexibility has increased.

Before the mobile revolution, many relied on coin-operated payphones, now on display in science museums. People always carried coins (today, many societies are moving towards a cash-free economy, to the despair of the sad-eyed Roma women patiently waiting on the pavement for a pittance in some European cities). Besides, for many years, only a minority of the households had their own landline in a great number of societies. In the United Kingdom, just nine per cent of the population, corresponding to roughly a quarter of the households, had a private telephone as late as 1960. Everybody else relied on the publican or a neighbour in order to make calls.

The rhythms of life were different then. On holiday, people might buy a stack of postcards on the first day, write them during the next couple of days, buy stamps and post them. There was always some excitement as to whether the cards would reach the addressee before the sender returned from holiday. Stories of this kind have entered folklore depicting the everyday life of bygone times.

The postcard was phased out slowly, and it still exists, although it is unlikely that many of the cards which are purchased now are actually sent. In its time, the postcard nevertheless represented acceleration and enhanced efficiency. Writing and sending it was faster than writing a letter, and the addressee received a colourful and evocative photo on the back as a bonus. Other future-oriented technologies were rendered obsolescent more quickly, frequently because they were replaced by other inventions that performed the same tasks with increased speed and efficiency. The airship may have been the most spectacular of these. Zeppelins have been compared with the dinosaurs, with the lighter and more flexible aeroplanes playing the metaphoric part of the mammals, who got lucky after the meteor strike 65 million years ago. The comparison is imperfect. A long succession of dinosaur families and species dominated life on the planet for more than a hundred million years, while the airship was a brief interlude, a dangerous and inferior alternative to the aeroplane. Perhaps the Neanderthal is a more fitting simile.

Less familiar and more easily forgotten, but no less promising in its time, was pneumatic mail. This technology consisted in a network of underground tubes through which cylindrical containers, which could contain up to 600 letters, were transported hydraulically. The speed could be as much as 50 kilometres an hour. Pneumatic mail was developed soon after the telegraph, and helped teaching modern people the art of

impatience. Extensive networks were built in Paris, London, New York, Philadelphia, Osaka and a number of other cities. Tubes connecting stock exchanges to telegraph offices immediately came to impact the world of finance, and in Aberdeen, a tube connected the fish market to the post office, accelerating trade with a commodity with a limited timespan.

As pointed out by Jason Farman (2018), who describes the era of the hydraulic tube, a culture committed to speed never seems to get enough of it. The great advantage of the pneumatic tube system, and the reason why many cities in Europe, North America and Japan invested in the infrastructure, was its speed; it was substantially faster than the horsedrawn carriage, especially in the increasingly cramped streets of growing cities. It helped create an addiction to speed. When you got used to connecting with your business partners in Brooklyn through pneumatic mail, the old postal system suddenly became intolerably slow. Similarly, a passenger used to travelling with Japanese shinkansen (bullet trains) would find the Oslo–Bergen railway connecting the largest cities in Norway comically slow; and an office worker accustomed to a current desktop computer would find it exasperating having to work with a Windows computer from the early 1990s.

In accordance with this argument, the pneumatic tube network was abandoned because it was too slow; it mainly connected post offices and large businesses, and did not extend to private homes. You still had to go to the post office to send your letter or parcel, and the next post office still had to deliver to home addresses. In the same way as short- to medium-distance flights take less time than the transport to and from airports and the waiting in lounges, the time budgets for pneumatic mail did not add up satisfactorily in the end. Although there is a lot of traffic in London's West End and on Manhattan, the car, bicycle or motorbike is, at the end of the day, a faster mode of transportation. When pneumatic mail was introduced in the mid 19th century, the alternatives were walking (or running) couriers and the cab invented by Joseph Hansom in 1834. Today, the physical letter has also largely been phased out by faster alternatives, just as the postcard has been replaced by online messaging services.

Smartphone temporalities and refugees

In the expanding global middle class, the smartphone is – among many other things – an entertainment machine, a bottomless and endless source of encyclopedic knowledge, a news service, a streetmap and a weather forecaster. This aspect of the smartphone, which concerns information, can make it appear as a younger, shrunk and deterritorialised relative of the newspaper, the cinema and the television. It miniaturises, simplifies and accelerates. It is above all superbly mobile, which is why refugees may be one of the groups who reap the greatest benefits from it.

To refugees who find themselves in one of their liminal phases, the smartphone is perhaps mainly a descendant of the landline and the phone booth, the letter, the postcard and the physical meeting at the railway station or one of the other sites where newly arrived male migrants typically congregate. It has turned sockets and free wifi into desired, scarce resources, precisely because it is a multifaceted lifeline.

What these two otherwise very different groups have in common is that the smartphone in both cases contributes to the destabilisation of time and space. It produces simultaneity

and instantaneity, it compresses time and space, but it also has the potential to expand space and make time more flexible. It enables new forms of personal freedom and offers a birds' eye view of the relevant social world, holding out the potential of a fluid, horizontal network society as an alternative to the hierarchical society of fixed, static relationships. It becomes important as a means to maintenance and expansion of personal networks for people who may have had a passive and indifferent relationship to the mobile before they were forced to flee, in this resembling a retired fisherman in England, who told researchers that he had used his smartphone a lot while his daughter lived in Australia, but now that she had moved back, the mobile was rarely used.

The difference between the way the temporalities of refugees and settled Europeans is affected by the smartphone should not be exaggerated. Much of the time, both groups simply use the phone to fill temporal gaps with games, music, social media or websites helping them to fight boredom (Gillespie *et al.* 2018).

In addition to all this, the mobile functions as a storage room and archive for refugees, since it makes it possible to freeze valuable moments in the past and store half-forgotten memories, a possibility which is enormously valuable to people who have been forced to leave everything behind and flee not only from places, but also from people they are close to. The smartphone is rarely just a phone, and in this context it is a miniaturised, powerful time capsule that makes it possible to store, expand and shrink time.

Through compression, the smartphone has brought time and space out of kilter. Networks, knowledge and consumption have been appified – if you can't get it into an app, it ceases to exist – and in this world, no borders are absolute, no delays are necessary, and everything becomes comparable with everything else in so far as it can be squeezed into an app.

Timeless time

It is possible that the sociologist John Urry (2001) was right when he argued that sociology no longer should keep society as its central concept, but replace it with mobility; but it is probably more accurate to state that all that is solid melts into air, as Marx famously said: the concrete and tangible becomes abstract and invisible. This concerns time just as much as space. The time produced by online networks is abstract and may appropriately be described as *timeless time* (Castells 1996).

Roughly in the same way as word processing erased the formerly crisp boundary between the first draft and the final version, and the electronic newspaper did away with the fixed deadline – in a not too distant past, the deadline was at three-thirty in the afternoon; it is now continuous – there is no longer a definite 'before' and 'after' regarding appointments. They can now be adjusted until the very end, often in the form of the group chat or 'microcoordination 2.0' (Ling and Lai 2016), as a continuous flow of adjustments, suggestions and so on.

In many kinds of situation, people continue to do what they used to do before the coming of the smartphone. We exchange gossip about others and comments on the weather, ask each other for favours, buy services from others, ask how people are and brag about our children, criticise our boss or teacher, order books and pay bills. A main difference is that we can now carry out all these tasks, and many more, any time and anywhere, instantaneously and without friction. Far more people than before are now knowledgeable

about each others' private affairs as the boundary between the private and the public has become indistinct, but the compression of time and space is perhaps even more striking than the changes in social interaction.

There is something uncannily unnatural about this way of relating to other people, as many came to realise fully only during the Coronavirus crisis, which forced great chunks of social interaction to migrate online. It can be compared to the way air travel compresses time and space. You go into a metal tube, find your seat, watch a film, eat and drink, read your book, chat with the sideman, ask for a cognac with your coffee, take a nap; and when you wake up, drowsily staggering out of the metal tube, you find yourself thousands of kilometers from home, in a different climatic zone, where people speak an incomprehensible language, engulfed by an unfamiliarly creolised smell of diesel, orchids, sweat and hot tarmac. Or you lie on a hotel bed in a faraway country, pull out your smartphone from your jeans pocket and update yourself on football results and text messages from home. You are nevertheless reminded of your location far from home because of the time difference. On one occasion, my phone rang at four in the morning while I was fast asleep in Malaysia. It turned out to be a colleague from home, who naturally had no idea that I was eight hours ahead of him. The world has become not only one place owing to global integration, but also one of apparently perfectly synchronised time, regardless of time zones.

Compressed and flexible time

Refugees *en route* spend a lot of their time waiting, often for indeterminate periods of time. Whether squeezed together in a dilapidated boat or spending their days in tented camps built by volunteers or by an NGO on a Greek island, or if they spend their days on the streets of Nijmegen, their situation is a permanent state of exception. They develop new concepts of place and distance, but time is also changed by the gadget in their pocket. Refugees without a formal legal status are typically seen as liminal, in a limbo state, between a past they have been forced to leave behind and several possible futures. In their case, it is highly pertinent to ask about the specificities of 'the future': when is it? The possible futures imagined by refugees waiting for their applications to be processed are paused, open-ended and indeed actively sabotaged by bureaucratic sluggishness and institutions of Kafkaesque impenetrability and Byzantine complexity.

Most refugees have mobile phones, whether they are from Afghanistan, Mali or Syria, and many have smartphones. Waiting for the paperwork to be completed in a camp or waiting for their application for residence to be decided, they use the phone to build and maintain social networks, communicating with family members at home or elsewhere, and obtain information enabling them to lay plans in both the short and the longer term. Their dependence on the smartphone was graphically illustrated in a photo taken in the main railway station in Budapest in the summer of 2015 and reproduced on newssites across the world. The photo depicted a long row of men, lying on makeshift mattresses near a wall and trying to rest while their faces were illuminated by the flickering, bluish light from the small screens.

The significance of the smartphone for temporal coordination can barely be overestimated. In a not too distant past, when *le transport* did not come in time (the 'people smugglers'), you had no other choice than wait in the designated meeting place

for them to arrive. You may now ask the driver or captain in real time why he is late. You can later use GPS to locate yourself accurately, send a message to your uncle in Munich about being on your way, ask your cousin in Düsseldorf whether he still has a job for you in the informal sector, and update yourself on the kind of border control you might expect along European borders, which parts of the Mediterranean are least militarised and where it may be safe to cross the border. This form of access to immediate contact with the outside world has enormous significance for people who cannot rely on formal channels for coordination and information sharing.

Time and space are compressed in this way. Where you happen to be does not interfere with your online activity, and this is highly significant for people who are on the move and rarely sleep two nights in a row in the same place. A landline would have been useless for them. To refugees, moreover, the smartphone functions as an archive and a personal museum. It is not just used to fill the present and plan the future, but also to sequence and memorise the past. Just consider what your electronic address book says about your life. Getting their hands on it would be a major scoop for your future biographer, but if you are an undocumented migrant, it is also highly interesting for the police in a country where the state has an expressed ambition to know as much as possible about those who find themselves within its boundaries. This ambition became even more urgent following the outbreak of the Corona pandemic in spring 2020.

The online person shrinks and compresses time, spreads it out (as when we wait for a day or two before responding to electronic messages), watch an entire season of a TV series at a single sitting rather than watching one episode a week, and microcoordinates with friends and family to preclude the need of shoehorning appointments in between existing appointments. In sum, the smartphone makes consumption, communication and production more efficient. It is a generous gift to global capitalism, relying as it does on increasing speed and efficiency.

It is therefore worth reminding oneself of the fact that the smartphone can also contribute to reducing the pace, as when you sit abandoned and cold in a refugee camp on a Greek island, killing time by watching music videos from your youth or reading and re-reading messages from friends, NGOs, relatives and others; you may play old games or read about the poet Rumi on the Farsi version of Wikipedia. The nature of the mobile phone encourages the here and now at the expense of the there and then. It strengthens the tyranny of the moment (Eriksen 2001), but it can also be used to draw long lines backwards, sideways and forwards in time.

The tyranny of the moment

Having said this, it is necessary to add that the Internet enabled touchphone gives the pride of place to the here and now, whether you urgently need to know Beethoven's date of birth, when the driver will take you to Tamanrasset, or feel a sudden urge to speak with a friend who is physically in a distant place. When a friend of mine moved from England to the USA some years ago, he commented that our relationship would remain fairly unchanged. We saw each other physically just once or twice a year anyway, and on the Internet, it matters little where you are.

Synchronisation and acceleration are some of the most important effects of the smartphone, whether you are a refugee or safely settled; rich or poor, old or young. It is not least an indispensable tool for anyone who is engaged in an economic activity which requires coordination with others, especially in countries where the formal sector of the economy is weakly developed. In the market in Lusaka, Zambia, the women who buy and sell anything from vegetables to fabrics have in recent years discovered that the smartphone increases their productivity. Like one might expect, they may spend some of the quiet moments of the day chatting with friends and calling their mother, but they are also able to stay in contact with customers and suppliers in real time with the new gadget, which has spread in Zambia, like in many other African countries, lightning fast since around 2015 (worldinternetstats.com). Assume that you run a vegetable stall and have run out of asparagus beans before lunch. Just a few years ago, you would have to wait for the delivery boy to pass by on his rickety scooter some time tomorrow morning. You may now text the wholesaler and promise a 20% bonus if he can deliver the beans within an hour. Turnover increases for both parties, and the farmer who supplies the wholesaler has an incentive to weed and fertilise a bit more than usual.

In the affluent classes, complaints about excessive speed are common. Everything is too fast, it is said; it becomes difficult to concentrate on one thing at the time; life is already too overheated, and there is a great demand for brakes such as meditation centres, courses in mindfulness and apps (*sic*) which tell people to stand still and breathe slowly once an hour. This is not the case in a country like Gambia, where the rhythm of production, distribution and consumption is still leisurely. Visiting the country some years ago, I noticed that at any time, a fleet of yellow taxis were parked in a large tarmac desert, while their proprietors were smoking, chatting and waiting for customers. Most had been standing there all day. Before these services were applied in European cities, we also had to phone the switchboard, wait half an hour for a response and another half hour for the taxi to show up. We now thumb our touchscreen a couple of times and wait for about five minutes before the taxi appears. With a similar app, the Gambian cabdrivers could receive bookings instantly, and when there were none, they could have spent the unproductive time helping their uncle in the peanut field or sold soft drinks to tourists on the beach. Their problem is not acceleration and stress, but rather that there is too much slowness and too many gaps. As a rule, some of the least overheated countries are the hottest ones.

Calculating the contribution of the smartphone to the economy in different countries would have been an impossible task, not least because much of the increased productivity takes place in the informal sector, thus passing under the radar of those who measure GDP. Its economic contribution is nevertheless, beyond doubt, very considerable where it is implemented, owing to improved logistics and increased overall speed.

Cultural diversity and smartphone temporalities

Although the smartphone articulates with temporalities differently in different societies, there are some important similarities in that it makes networks denser and lubricates activities with increased speed and efficiency. Allow me a sorting exercise.

First, there are differences in the ways the smartphone influences temporal rhythms. To most Africans, for example, smartphone use is staccato. Networks can be unreliable, and people lack the funds to keep their phonecard active at every time. There are also

differences in cultural styles and preferences (all other things being equal, Protestants are likely to respond more promptly than Catholics, etc.). The time of the clock and the calendar is absolute in theory, but flexible in practice. On the mobile Internet, you are instantly available, but only when you so wish.

Secondly, different temporal regimes are brought to bear on different social relationships. Perhaps cousins can wait, but mothers cannot. And perhaps we may say that the North Atlantic Protestant cultures, fuelled by bad conscience and a puritan work ethic, are affected by the instantaneous temporality of the smartphone to a greater extent than the rhythm typically found in the bazaar of Marrakesh.

Naturally, a similar diversity of temporalities may be found within societies as well, not just between them. The retired fisherman in Norfolk is less harassed by interruptions and less stressed by fragmented time than his son, who works as a stockbroker in the City. It would nevertheless be interesting to see a systematic comparison between the rhythms of electronic communication in, say, Japanese society (renowned for its efficiency) and the less accelerated Ghanaian bureaucracy. (A couple of months before the Coronavirus lockdown, I visited a Ghanaian research institute. There were some newspapers in the common room. They were three months old).

Clashes between temporal regimes are made visible when all in theory are synchronised, contemporary, here and now, at the same moment. When simultaneity is expected, differences between temporal rhythms are made immediately visible. For example, if an ambitious, efficient American scholar co-edits a book with a more laidback, but no less scholarly Portuguese colleague, she soon discovers how differently the two live in time. She sends him updates, places documents in their shared dropbox, reads drafts, stays in contact with publishers and sends out emails to contributors, and he responds after a while. This kind of asynchronicity, as the reader will appreciate, foments conflict in addition to making temporal diversity visible.

When the Coronavirus pandemic brought the world to a sudden halt in March 2020, we were reminded of the importance of synchronisation in an economic system depending on just in time deliveries of goods and services. The supply chain is never stronger than its weakest link; the flow of logistics cannot be faster than its slowest node. Delays ramified, and recession was a fact. When the entire world is expected to be online simultaneously, we are constantly reminded that we are not perfectly synchronised (Jordheim *et al.* 2020). There are still gaps, delays, interludes and clashing temporalities.

Not everything accelerates in the era of the smartphone, not even in theory. Different parts of a culture change at different speeds, as Margaret Mead phrased it in a study of cultural change in Melanesia following the Second World War (Mead 1956). During the war, both Americans and Japanese came, on opposing sides of the frontline, with air cargo, clocks, electricity and a monetised economy. Certain parts of the Melanesian societies, accordingly, changed very fast. Other aspects, such as family organisation, religious values or cooking practices, may not have changed at all in the last three or four generations.

An important question to raise in this context concerns which parts of a culture remain relatively unaffected by the smartphone's inherent demand for simultaneity and accessibility and its tendency to discipline and synchronise rhythms to the benefit of the power that be (cf. Lefebvre 2004 [1992]). In much of the world, it has become easier

to transfer money, book restaurant tables, organise public meetings online or offline, coordinate the working day and stay in touch with children and spouses. At the same time, it is easy to see that certain important social institutions have not been deeply affected by the technology of simultaneity. Certain things can only be done slowly. A lecture at the university still lasts for 2x45 minutes, and there are still a few professors left who insist on using chalk and blackboard. Studies also indicate that on the whole, people in Britain do not seem to sleep less than before the smartphone either (Gershuny and Sullivan 2019).

The philosopher John Gray (2003) once said that when it came to science and technology, humanity had indisputably made great progress since antiquity. However, regarding moral thought and ideas about the good life and the good society, it was as if Plato and Aristotle were our contemporaries. Development is neither unilinear nor universal; the term 'progress' is not always appropriate when we consider the acceleration of acceleration characterising contemporary modernity (Eriksen 2016). Food production can be accelerated perceptibly through the use of chemical fertiliser, hormone-enriched fodder and so on, but not indefinitely. A pregnancy still lasts for nine months. A tree still needs at least ten years to grow sufficiently large for a child to climb it. The fast rhythms required by the smartphone to justify its central place clashes with the slow rhythms regulating processes in the natural and physical world. As academics, we often experience the conflict between two temporal regimes placing contradictory demands on us: the pressure to produce more this year than last year, and the expectation that we should do a good and thorough job.

The clash between the immediacy, miniaturisation and compression of the smartphone, on the one hand, and the other, often slower rhythms in which we lead our analogue lives, on the other hand, are not just expressed in differences between societies, but in the lives of individuals, as the example of the troubled academic shows. You may update your social media accounts several times a day, fill micro-gaps by communicating in real time within your primary network, and access facts in an instant while your dictionaries and bound encyclopedia are gathering dust. But perhaps you also cook slow Indian or Italian food, play the piano or listen to Bach; or you spend two hours a day in rush traffic while listening to slow media such as podcasts; or you water your plants, look after children or ageing parents, read Dickens and come to realise that learning how to think can only be achieved slowly, just as was the case before the electronic revolution.

The smartphone is synchronising in that it makes us all contemporaries, living in the same time-space which is disembedded from physical time and space. Precisely for this reason, it is also desynchronising – or, rather, it is a constant reminder that people will never be perfectly synchronised, since the disparate rhythms of life can never be uniform like marching soldiers or North Korean schoolchildren on the national day. Life is polyrhythmic, and the smartphone can only synchronise small bits of it while reminding us of our de-synchronisation because it regularly shows, with minute precision, that we remain out of sync.

References

Bateson, G. 1972. «Ecology and flexibility in urban civilization», in *Steps to an ecology of mind*. Bateson, G. New York. Chandler: 494-505.

- Castells, M. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford. Blackwell.
- Eriksen, T.H. 2001. *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*. London. Pluto.
- Eriksen, T.H. 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London. Pluto.
- Farman, J. 2018. *Delayed Response: The Art of Waiting from the Ancient to the Instant World*. New Haven. Yale University Press.
- Gershuny, J., Sullivan, O. 2019. *What We Really Do All Day: Insights from the Centre for Time Use Research*. London. Pelican.
- Gillespie, M., Ampofo, L., Cheesman, M., Faith, B., Iliadou, E., Issa, A., Osseiran, S., Sleparsis, D. 2018. *Mapping Refugee Media Journeys Smartphones and Social Media Networks*. Buckingham. Open University.
- Gray, J. 2005. *Al Qaeda and What it Means to be Modern*. New York. New Press.
- Jordheim, H., Kveim Lie, A., Ljungberg, E., Wigen E. 2020. Epidemic Times. *Somatosphere*, 2020.
- Lefebvre, H. 2004 [1992]. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London. Continuum.
- Ling, R., Lai, C.-H. 2016. Microcoordination 2.0: Social Coordination in the Age of Smartphones and Messaging Apps. *Journal of Communication*, 66: 834-856.
- Ling, R., Yttri, B. 2002. «Hyper-coordination via mobile phones in Norway», in *Perpetual contact: Mobile communication, private talk, public performance*. Katz J.E., Aakhus, M. (eds). Cambridge. Cambridge University Press: 139-169.
- Mead, M. 1956. *New Lives for Old – Cultural Transformations, Manus 1928–1953*. New York. Harper Collins.
- Sartre, J.-P. 2004 [1960]. *Critique of Dialectical Reason*. London. Verso.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other*. New York. Basic Books.
- Urry, J. 2001. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London. Routledge.

Parte III. Monografico

Legami di legge?

Riproduzione, genere, affetti, sessualità tra norme e pratiche

Maria Carolina Vesce,

Università degli Studi di Siena

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4448-2254>

Chiara Quagliariello,

École des Hautes Études en Sciences Sociales

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8475-6347>

*Yet individuals or persons or subjects are always embedded
in webs of relations, whether of affection and solidarity,
or of power and rivalry, or frequently of some mixture of the two.
Whatever "agency" they seem to "have" as individuals
is in reality something that is always in fact interactively negotiated.
In this sense they are never free agents, not only in the sense
that they do not have the freedom to formulate
and realize their own goals in a social vacuum, but also in the sense
that they do not have the ability to fully control these relations
toward their own ends. As truly and inescapably social beings,
they only can work within the many webs
of relations that make up their social worlds.*

(Ortner 2006: 151-152).

«Viviamo immersi in un universo normativo» scriveva qualche anno fa Tamar Pitch (s.d.), un universo che si dispiega ben oltre lo spazio di disciplinamento imposto dalle norme di legge e dai dispositivi giuridici, per includere i mondi sociali e morali all'interno dei quali i soggetti sono inseriti e agiscono. Su queste tensioni normative, sulle fratture, le strettoie, i vuoti e le riconfigurazioni creative che si generano nel confronto con le pratiche dei soggetti si concentrano le autrici dei saggi che compongono questa *special issue*, nata dalle riflessioni scaturite a margine di un panel e di un workshop ospitati nel convegno annuale della SIAA, ospitato nel 2020 dall'Università di Parma. Ci proponiamo ora di interrogare le torsioni applicative dei saperi antropologici in alcune sfere della vita che sempre più sono oggetto di contesa e di dibattito nel discorso pubblico italiano da un'angolazione diversa rispetto a quella da cui, in occasione dell'appuntamento parmense, avevamo guardato, da un lato, agli usi pubblici delle genealogie e, dall'altro, alla salute

sessuale e riproduttiva *in tempi di crisi*¹. Le relazioni di genere e generazione, i rapporti procreativi, i legami affettivi, le relazioni e le pratiche sessuali sono da tempo al centro di istanze regolamentatrici, che muovono da posizioni e assumono traiettorie diverse, configurandosi come vere e proprie arene in cui i corpi divengono i terreni di lotta su cui combattere diversi tipi di battaglia identitarie (Pandolfi 2003: 141). Tali istanze, sospese nel continuum tra orientamenti emancipatori e repressivi, tra autodeterminazione/riconoscimento e sorveglianza/controllo dei soggetti, consentono di evidenziare come, lungi dall'essere limitata ad un *tempo*, la *crisi* che si genera nella non coincidenza tra norme e pratiche emerga in queste (e in altre) sfere della vita come sistemica.

A partire da questa constatazione, già nelle giornate di avvicinamento al convegno parmense avevamo condiviso una certa frustrazione per questo sezionamento temporale di un vissuto che nella nostra esperienza di ricercatrici precarie – di donne bianche cisgenere quasi-quarantenni provenienti da famiglie della piccola borghesia della provincia meridionale, con un'alta formazione accademica in antropologia e legate dal posizionamento femminista, oltre che dal comune interesse per i temi del corpo e della cura osservati attraverso il prisma di genere – assumeva un'estensione strutturale quasi-esistenziale. Costrette nei nostri appartamenti dalle regole di contenimento del contagio da COVID-19, di fronte all'emersione insolente delle disuguaglianze connesse ai differenziali sociali e alle condizioni materiali dell'esistenza cui la pandemia ci aveva esposte, e investite in prima persona dalla radicalizzazione di queste condizioni, ci eravamo trovate a riflettere sulle estensioni corporee della crisi, sulle sue forme incarnate – nei corpi e in alcuni corpi in particolare. Ci pareva che l'ordinarietà della crisi emergesse non tanto (o non solo) dall'esercizio riflessivo delle etnografe, ma soprattutto dalle esperienze con cui avevamo avuto occasione di confrontarci nel corso delle nostre ricerche sul campo, in altri tempi di crisi, o in tempi soggetti ad altre crisi. Rimaterializzare questo continuum, ricollocandolo nei contesti in cui emerge e si manifesta, ci sembrava quindi il contributo più utile che, come antropoghe, avremmo potuto offrire all'analisi del presente. Con prudenza cogliemmo quindi l'invito a tenere il punto fermo sull'etnografia come pratica ineludibile ai fini della produzione di discorso antropologico (Zanotelli 2020).

Vorremmo partire dall'etnografia per presentare le cinque ricerche qui riunite, maturate in tempi e contesti diversi, esito di percorsi in cui ricerca, lavoro, impegno politico e formazione si intrecciano in trame complesse. Alcune nascono in ambiente accademico, a conclusione di percorsi di tesi di laurea magistrale (Bochi; Manfroni) o di dottorato (Consoli), altre da traiettorie in cui più labile è il confine tra ricerca ed esperienze professionali delle autrici (Boiano, Buffon, Ceccini; Vesce). Attraverso l'etnografia e la netnografia, le antropoghe e le giuriste che intervengono in queste pagine interrogano la relazione tra norme e pratiche nell'ottica di un uso pubblico di quei saperi, prodotti dall'incontro e nel confronto con l'umano, che ci ostiniamo a definire antropologici proprio in virtù del metodo (e delle relazioni) attraverso cui sono prodotti. Nell'ottica cioè di un'antropologia "applicata" che faccia «del "potere" e dei suoi effetti sugli attori

¹ L'espressione compariva sia nel titolo del panel organizzato dalle due curatrici di questo numero monografico e intitolato *Rappresentare la genealogia in tempi di crisi*, che nel workshop che Chiara Quagliariello ha condotto insieme a Lucia Gentile e Rosanna Sestito, dedicato alle *Nascite con(tempo)ranee: la salute sessuale e riproduttiva in tempi di crisi*.

sociali, l'oggetto di [un']accurata e spregiudicata analisi antropologica» (Colajanni 2014: 34) al fine di produrre trasformazione sociale.

Nelle pagine di questa *special issue* l'etnografia emerge di volta in volta come uno strumento utile a smascherare le contraddizioni insite in una visione del diritto e dei diritti il cui soggetto universale si smaterializza in una pluralità di vincoli e procedure che vanno dai testi di legge ai protocolli di presa in carico socio-sanitaria, dalle circolari scolastiche o ministeriali ai manuali di classificazione delle patologie stilate dalle principali agenzie internazionali o dalle società scientifiche. Si fa vettore dell'azione politica, l'etnografia, strumento di quella giuridica. Consente di interrogare i limiti di quelle rappresentazioni che si fermano alla definizione giuridica dei legami sociali oggetto di intervento normativo da parte dello Stato, senza rinunciare all'analisi degli effetti naturalizzanti delle leggi (Bourdieu 2017: 115). A partire dal quesito iniziale, da cui deriva la scelta del titolo di questo numero monografico, le autrici dei saggi si sono impegnate nello sforzo di comprendere le intersezioni tra i diversi livelli normativi (sociale, morale, giuridico) mostrando da un lato come le leggi contribuiscano a riprodurre la distinzione tra ciò che è normale (perché riproduce la norma) e ciò che non lo è; dall'altro come sia proprio questa distinzione naturalizzata a generare – nelle pratiche – quei vuoti, quelle fratture, quelle riconfigurazioni creative che richiederanno un nuovo intervento normativo. Pur da prospettive e punti di vista diversi (per età, posizione sociale, inquadramento lavorativo, formazione o appartenenza disciplinare) le autrici si confrontano con il mondo dei servizi in diversi territori del paese, lasciando emergere proprio quel continuum tra emancipazione e controllo – tra soggettivazione e assoggettamento. Dalla costruzione della figura del tutore di minori stranieri non accompagnati come espressione di genitorialità sociale (Consoli), alle contraddizioni che si generano nell'intersezione tra diritti sessuali e riproduttivi e le politiche di razionalizzazione dei servizi (Boiano, Buffon, Cecchini); dalla normalizzazione della madre “dalla pelle nera” nelle rappresentazioni degli operatori sociali e socio-sanitari (Bochi), alla definizione normativa delle sessualità adolescenti veicolata nei contesti consultoriali e scolastici (Manfroni), fino alle classificazioni diagnostiche della condizione trans e alla loro traduzione in protocolli di cura e dispositivi di legge (Vesce) l'interesse al centro delle cinque etnografie qui riunite riguarda le molteplici sfaccettature delle relazioni tra corpi, soggetti e istituzioni in diversi contesti dell'Italia continentale e insulare. Colti nella loro unità, i saggi consentono di apprezzare l'utilità di un approccio materialista e intersezionale per l'analisi dei meccanismi di produzione e riproduzione delle differenze lungo assi diverse (di genere, sesso, “razza”, età, classe, nazionalità, dis/abilità, ecc.) (Crenshaw 1989; Gillaumin 2020; Marchetti 2013; Ribeiro Corossac 2013). Disegnano, inoltre, una traiettoria che permette di ripercorrere l'interesse antropologico per questi “campi” e di tornare sul ruolo cruciale svolto dall'antropologia e dall'etnografia femminista (Abu-Lughod 1990; Davis 2016; Fusaschi 2021; Strathern 1987a) nello svelamento degli effetti naturalizzanti della definizione normativa dei soggetti in diverse sfere della vita: dalle pratiche sessuali a quelle procreative, dalle relazioni parentali fino alla (ri)produzione delle differenze inscritte nei corpi (Rubin 1975, 1984; Mathieu 1985). Riconoscendo e rivendicando la posizionalità dello sguardo parziale, con il suo armamentario pratico e teorico, il femminismo ha rappresentato un importante punto di svolta per la disciplina, pur con esiti e riscontri differenti nelle diverse tradizioni intellettuali nazionali (Fusaschi 2021; Papa 2018). In particolare, a partire dalla seconda

metà degli anni '70, le riflessioni sugli effetti sociali dei condizionamenti normativi sono emerse in modo significativo nel quadro degli studi sulle esperienze di genere e sessualità, in relazione ai modelli procreativi e alle pratiche riproduttive. Come sottolinea Françoise Heritier (2004), la riproduzione della vita è una delle sfere in cui, da sempre, si manifesta la forza delle leggi sociali e giuridiche: è proprio in nome del valore attribuito a quest'attività fondamentale per il funzionamento delle società che la sessualità si viene a configurare come una sfera attraversata da molteplici forme di disciplinamento dei comportamenti individuali e collettivi. La relazione tra genere e procreazione, d'altra parte, costituisce un aspetto fondamentale per il ripensamento critico della relazione sesso/genere come un sistema di disposizioni attraverso cui le società trasformano la materia prima biologica del sesso e della procreazione in un prodotto dell'attività umana (Rubin 1975). Nel 1982, durante una conferenza organizzata da Jane Collier, Sylvia Yanagisako e Michelle Rosaldo a Bellagio, sul lago di Como, e dedicata al rapporto tra *Feminism and Kinship Theory*, fu Marilyn Strathern a sottolineare la necessità di confrontarsi in via preliminare con le concezioni e le relazioni di potere, per giungere poi all'analisi delle asimmetrie di genere (Tsing, Yanagisako 1983; Strathern 1987b). Al di là degli approcci identitari, non di rado essenzializzanti, sesso, genere e sessualità vennero considerati, da quel momento in poi, come vettori di oppressione (Rubin 1984), come messo in luce dal femminismo post-coloniale e dalle riflessioni prodotte dalle donne "dalla pelle nera". Gli studi di Saba Mahmood (2001, 2004), Chandra Mohanty (2012), Angela Davis (1985, 2018[1981]) hanno ulteriormente contribuito a materializzare agli occhi delle femministe bianche gli effetti essenzializzanti del nodo teorico del "soggetto donna" e di una visione culturalista e umanitarista che vede nelle "altre" i soggetti "da salvare" (Abu-Lughod 2013).

Da un lato, quindi, le forme di disciplinamento e di incorporazione delle norme sociali, etiche, giuridiche (Memmi 2003); dall'altro l'attenzione alle pratiche di resistenza di soggetti che sfuggono ad un rigido e univoco inquadramento a partire dai codici (di legge, culturali, comunicativi, di comportamento) dominanti hanno aperto nuove prospettive per lo studio antropologico della relazione tra norme e pratiche in quelle sfere della vita che erano state concepite fino a quel momento come afferenti alla vita intima del soggetto. Come ha recentemente messo in luce Margot Weiss (2016), l'allargamento del raggio d'interesse ai sistemi normativi di sesso/genere e alle loro trasgressioni ha permesso di considerare le molteplici e diverse forme di ostracizzazione che investono le marginalità sessualizzate e di pensare, di conseguenza, genere e sessualità in relazione alla rinascita dei nazionalismi (Puar 2017), ai processi innescati dal capitalismo globale e dalla globalizzazione (Ong 1987; Ongaro 2001).

In questo scenario dalle sfaccettature plurali, riallacciare le fila del discorso – come in un rammendo, più che in una tessitura di prima mano – ci è apparso utile e urgente. Nel momento in cui, mentre scriviamo, nel paese in parlamento si dibatte animatamente la proposta di legge contro l'omo-bi-transfobia, la misoginia e l'abilismo, mentre le disposizioni in materia di contenimento del contagio continuano a orientare le nostre vite, ci è sembrato che il contributo dell'etnografia all'analisi delle relazioni tra norme e pratiche in alcuni campi specifici potesse essere di stimolo a un'antropologia che vede nella produzione (posizionata) di sapere uno strumento di azione politica e di trasformazione sociale. In questo sforzo si muovono le autrici dei saggi che compongono questa *special issue*, scandagliando solo alcuni dei campi su cui è possibile osservare la

riproduzione delle differenze e la perpetuazione delle disuguaglianze. Restano fuori da queste pagine altre possibili riflessioni che affrontino per esempio in maniera sistematica l'onda lunga del regolamentarismo in materia di lavoro sessuale (dalla legge Merlin alle più recenti prospettive antiabolizioniste) o la relazione tra normatività, campo giuridico e violenza di genere (Gribaldo 2014; 2019; 2021).

In attesa, quindi, di un confronto più serrato su questi temi, in campi i cui legami disegnano una ragnatela che è possibile osservare in controluce, consegniamo queste pagine ai lettori e alle lettrici di *Antropologia Pubblica*, nella convinzione che la posta in gioco sia molto più alta della formulazione di nuovi strumenti di regolamentazione, troppo spesso improntati ad atteggiamenti punitivi e disciplinanti, e incapaci di fare i conti con i sedimenti vivi, la materialità iridescente e complessa dell'umano.

Bibliografia

Abu-Lughod, L. 1990. Can There Be A Feminist Ethnography? *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 5 (1): 7-27.

Abu-Lughod, L. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge. Harvard University Press.

Bourdieu, P. 2017. *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*. Roma. Armando.

Colajanni, A. 2014. Ricerca 'pura' e ricerca 'applicata'. *Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio. DADA. Rivista di antropologia post-globale*, 2/2014: 25-40.

Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum*, 1: 139-167.

Davis, A. 1985. *Bianche e Nere*. Roma. Editori Riuniti.

Davis, A. 2018. *Donne, razza e classe*. Roma. Edizioni Alegre.

Davis, D.A., Craven, C. (a cura di). 2016. *Feminist Ethnography: Thinking through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. Lanham. Rowman & Littlefield.

Fusaschi, M. 2021. «Making the Invisible Ethnography Visible: The Peculiar Relationship Between Italian Anthropology and Feminism», in *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice*. Matera, V., Biscaldi, A. (a cura di). London. Palgrave MacMillian: 371-393.

Gillaumin, C. 2020. *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*. Verona. Ombre corte.

Gribaldo, A. 2014. The paradoxical victim. Intimate violence narratives on trial in Italy. *American Ethnologist*, 41 (4): 743-756.

Gribaldo, A. 2019. The Burden of Intimate Partner Violence: Evidence, Experience, and Persuasion. *Polar*, 42 (2): 283-297.

Gribaldo, A. 2021. *Unexpected Subjects: Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*. Chicago. Hau Books.

Héritier, F. 2004. *Dissolvere la gerarchia. Maschile/Femminile II*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

- Mahmood, S. 2001. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16 (2): 202–236.
- Marchetti, S. «Intersezionalità», in *Etiche della diversità culturale*. Botti, C. (a cura di). Firenze. Le Lettere: 133-148.
- Mathieu, N.C. (a cura di). 1985. *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris. Editions de l'EHESS.
- Memmi, D. 2003. *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris. La Découverte.
- Mohanty, C. 2012. *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*. Verona. Ombre corte.
- Ong, A. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany. State University of New York Press.
- Ongaro, S. 2001. *Le donne e la globalizzazione*. Soveria Mannelli. Rubbettino.
- Ortner, S. 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham. Duke University Press.
- Pandolfi, M. 2003. Le arene politiche del corpo. *Antropologia*, 3: 141-154.
- Papa, C. 2018. «Quale femminismo per quale soggetto politico», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre corte: 25-40.
- Pitch, T. s.d. *Diritto e diritti*. https://www.didaweb.net/liste/038_ftp/documenti/Pitch.pdf (ultima consultazione 22/7/2021).
- Puar, J.K. 2017. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham, Duke University Press.
- Ribeiro Corossacz, V. 2013. L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne nel discorso pubblico sulle migrazioni. *Antropologia*, 15: 109-129.
- Rubin G. S. 1975. «The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex», in *Toward an Anthropology of Women*. Reiter, R. (a cura di). New York Monthly Review Press: 157-210.
- Rubin, G. S. 1984. «Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», in *Pleasure and Danger*. Vance, C. (a cura di). London. Routledge: 143-179.
- Strathern, M. 1987a. An Awkward Relationship. The Case of Feminism and Anthropology. *Signs*, 12 (2): 276–292.
- Strathern, M. 1987b. «Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems», in *Gender and Kinship. Toward a Unified Analysis*. Collier, J., Yanagisako, S. (a cura di). Stanford. Stanford University Press: 271-300.
- Tsing, A.L., Yanagisako, S.J. 1983. Feminism and Kinship Theory. *Current Anthropology*, 24 (4): 511-516.
- Weiss, M. 2016. Always After: Desiring Queerness, Desiring Anthropology, *Cultural Anthropology*, 31 (4): 627-638.

Zanotelli, F. 2020. La società non è una provetta. *ANPIA* <https://anpia.it/interventi-etnografici-al-tempo-del-corona-virus/> (ultima consultazione 22/7/2021).

Genealogie statali?

Della “genitorialità sociale” del “tutore volontario di minori stranieri non accompagnati” e del suo inserimento in una rete istituzionale locale

Giulia Consoli,
Università di Bologna
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5044-5281>

Abstract. In Italy, the definition of “unaccompanied foreign minor” was recently reaffirmed by Law 47/2017, which at the same time established the figure of “volunteer guardian”. This essay discusses both rhetoric and representations on this figure conveyed by some institutional actors and the performed experiences of a group of volunteer guardians in a northern Italian town. The description of this re-shaped guardianship as an expression of “social parenting” calls for an in-depth analysis of the extent of state regulatory intervention in the relational life definition of the foreign minors living in its territory. If volunteer guardianship is asked to fill a part of the alleged void since their not being considered, to some extent, someone's child, I propose to call the practices developed on volunteer guardians “State genealogies”. Consisting in the mobilisation of parental lexicon in an attempt to de-bureaucratise and personify the State and its institutions, “State genealogies” involve at once an anthropo-poietic project of de-kinning and resocialization. Drawing on an ethnographic fieldwork that took place from 2018 to 2021, I engaged the progressive difficulties in placing oneself in these genealogies and in acting out the shared parenting when faced with a scarce circulation of knowledge or an often limited conviviality. In the end, it is the call by the guardians themselves for anthropological contributions that closes this ethnographic path and opens up the possibility to outline a deeper involvement of anthropological knowledge and practices in these public spaces.

Keywords. Unaccompanied foreign minors; volunteer guardianship; migration; State; kinship.

«The state has its own interest in establishing paternity precisely because the relationship carries responsibility; regardless of the ways in which parenthood may be created, the child must still be looked after, and someone must be accountable»
(Strathern 2005: 53).

Nel pieno degli anni Novanta fa la sua comparsa nella letteratura e negli ambienti amministrativi di molti paesi dell'Unione Europea (Kanics *et al.* 2010) una denominazione che, pur subendo cronologicamente e geograficamente interessanti variazioni, trova oggi in Italia formulazione ufficiale nella dicitura “minore straniero non accompagnato” (MSNA). Iniziando a circolare in una sfera discorsiva che Peraldi (2013: 5, traduzione mia) qualifica come «pregiuridica» e «preamministrativa», questa categorizzazione viene progressivamente a costituirsi come un “nuovo soggetto migratorio” (Vacchiano 2012) e assume fin da subito caratteristiche contrastanti per il suo porsi *de facto* più che *de iure* «all'incrocio di appartenenze giuridiche multiple» (Giovannetti, Accorinti 2017: 99). Negli anni acronimi e tentativi descrittivi si sono diversificati anche a seconda dei soggetti che ne hanno fatto uso, faticando a trovare formulazioni consone a delineare situazioni ampiamente eterogenee (Senovilla Hernández 2014): separati, isolati, migranti, soli, devianti, in pericolo, vulnerabili, in stato di abbandono o di pregiudizio sono stati alcuni degli aggettivi più utilizzati. Più che tratteggiare specifiche situazioni di vita, tuttavia, queste descrizioni testimoniano dei processi di categorizzazione (Trucco 2006: 31), esprimendone logiche e principi guida. Primo fra tutti, quello censitario, fondato sulla ricerca di una efficace profilazione numerica e tipologica risultata nella «costruzione di un soggetto misurabile» (Vacchiano 2012: 101). La raccolta dati relativa alla popolazione individuata dalla categoria MSNA inizia in Italia nei primi anni Duemila. Osservata nel ventennio 2000-2020, conta al 31 dicembre di ogni anno tra le 6.000 e le 8.000 segnalazioni – eccetto un notevole picco tra 2014 e 2017, con 18.303 presenze registrate al 31 dicembre 2017, coerentemente ad un relativo incremento anche delle istanze di richiesta asilo¹. Queste profilazioni restituiscono l'immagine di una popolazione indicata prevalentemente come di genere maschile e tra i 15 e i 18 anni; più di 20 sono annualmente le diverse cittadinanze censite e la loro prevalenza varia notevolmente a seconda dei contesti ricettivi locali. Similmente eterogenee risultano le misure istituzionali di “presa in carico”; recentemente molti territori, come quello di seguito discusso, si sono strutturati secondo l'implementazione di percorsi specifici destinati a questa categoria che prevedono una iniziale collocazione in comunità per minori di “pronta accoglienza” e un successivo passaggio in altra comunità per minori o in un gruppo appartamento con più o meno “presidio educativo” anche in ragione dell'età dichiarata.

A costituire un punto di approdo di un frammentato iter normativo iniziato nel 1998² è nel corpus giuridico italiano la legge n. 47 del 7 aprile 2017, *Disposizioni in materia di misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati*, che contribuisce a stabilire questa nomenclatura e regolamentare omogenee linee di azione. Per «minore straniero non accompagnato» la legge 47/2017, più conosciuta come “Legge Zampa”, dal cognome della sua prima firmataria, intende riferirsi a

¹ Dati approfonditi sono reperibili sulla pagina dedicata del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali <https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita/immigrazione/focus-on/minori-stranieri/Pagine/Dati-minori-stranieri-non-accompagnati.aspx> nonché nei 6 dettagliati rapporti ANCI di Cittalia (2005-2016) disponibili al sito <https://www.cittalia.it/pubblicazioni/>, consultati in data 15 febbraio 2021.

² A partire soprattutto dalla risoluzione C 221/123 del Consiglio dell'Unione europea del 26 giugno 1997, viene a costituirsi in Italia un corpus legislativo attinente a modifiche al Testo Unico sull'Immigrazione i cui principali riferimenti normativi sono disponibili al sito: <https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita/immigrazione/focus-on/minori-stranieri/Pagine/Normativa-e-pubblicazioni.aspx>, consultato in data 15 febbraio 2021. Per analisi critiche di alcuni di essi cfr. Trucco 2006; Rozzi 2018.

il minore non avente cittadinanza italiana o dell'Unione europea che si trova per qualsiasi causa nel territorio dello Stato o che è altrimenti sottoposto alla giurisdizione italiana, privo di assistenza e di rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nell'ordinamento italiano (art.2)³.

Se questa definizione ricalca le descrizioni più diffuse anche a livello internazionale⁴, un'interessante specificità è introdotta all'articolo 11 con l'istituzione, presso ogni Tribunale per i Minorenni⁵, di "un elenco di tutori volontari"; un passaggio che ha giocato un ruolo chiave anche nell'agevolare la sospensione del pagamento di una misura di infrazione europea aperta dal 2014 (Di Pascale, Cuttitta 2019: 12).

Rinviando ad altra sede e ai principali riferimenti sopra delineati una più approfondita disamina delle criticità relative all'utilizzo operativo della categoria giuridica MSNA⁶, in questo saggio propongo più specificamente di riflettere sulle rappresentazioni relazionali legatesi all'istituzione della figura di "tutore volontario di minori stranieri non accompagnati" in una città dell'Italia settentrionale⁷. Tale riflessione è proposta senza la volontà di essere rappresentativa delle esperienze di tutela volontaria *tout court* sviluppatesi in Italia, prima e dopo la promulgazione della Legge Zampa, diversificate anche in ragione delle difformità dei sistemi ricettivi locali (Sanò 2017) e delle eterogeneità interne ad una platea di persone che si continua a delineare in modo omogeneo, tramite la denominazione MSNA, ma che tale non è⁸.

Prenderò qui in considerazione il percorso di formazione, nomina e sviluppo delle esperienze di tutela di un gruppo di aspiranti tutori volontari a composizione variabile che, nel corso della ricerca, ha riunito dalle 25 alle 10 persone appartenenti ad uno stesso contesto amministrativo municipale frequentato da marzo 2018 a marzo 2021. Con qualche rara eccezione, la maggior parte del gruppo è stato formato da donne, di età superiore ai 45 anni, occupate, con una formazione scolastica di livello medio-alto, con cittadinanza italiana e residenti sul territorio in zone sia della città municipale sia della provincia, in abitazioni condivise con altre persone (mariti, compagni, figli,

³ Testo integrale disponibile in Gazzetta Ufficiale: <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2017/04/21/17G00062/sg>.

⁴ A titolo soltanto esemplificativo cfr. http://www.connectproject.eu/PDF/CONNECT-EU_Reference.pdf, consultato in data 3 gennaio 2021.

⁵ In Italia sono presenti 29 Tribunali per i Minorenni, composti da due giudici togati e due giudici onorari ciascuno, con sede presso i distretti di Corte d'Appello.

⁶ Dalla problematica delimitazione di "minore età" e "infanzia" come concetti universalistici (Taliani 2015; Gardner 2012; Jourdan 2011) alla ancora meno chiara definizione relazionale (Heidbrink 2014; Vacchiano 2018), passando per l'ordinamento legislativo separato di dubbia legittimità (Trucco 2006; Rozzi 2018).

⁷ In ragione dell'eterogeneità di posizionamento sociale degli interlocutori coinvolti, nonché a tutela della loro privacy, i nomi di persona e luogo sono pseudonimi e la definizione puntuale del contesto regionale e municipale è stata omessa. Per la stessa ragione, date di eventi formativi pubblici sono state indicate con una più ampia delimitazione di mese/anno o stagione/anno. Tutti gli estratti del presente contributo provengono da annotazioni dell'autrice raccolte in momenti formativi o in colloqui formali e informali con il consenso dei propri interlocutori.

⁸ Per un interesse di questo tipo è possibile trovare un'ampia letteratura sia nelle pubblicazioni di associazioni e ONG impegnate su questi temi (Save The Children, UNHCR, OIM, Defence for Children International Italia, Melting Pot Europa, Osservatorio CESPI), sia nei recenti rapporti di monitoraggio FAMI e il sito afferente dedicato (<https://tutelavolontaria.garanteinfanzia.org/biblioteca>), nonché in diversi manuali operativi (per ampiezza di analisi si rinvia in particolare a Long 2018).

genitori)⁹. La frequentazione di lungo periodo, permessa dalla pratica etnografica, mi ha consentito di seguire le diverse vicissitudini del gruppo: dai tentativi di creazione di un'associazione in seguito messi da parte, agli incontri di una rete informale regionale di tutori; dai confronti su timori o dubbi iniziali, a quelli sulle difficoltà incontrate nelle esperienze poi concretizzatesi. L'attività di tutela è invece stata rivolta solo verso persone collocate in strutture per minori di genere maschile, tra i 15 e i 18 anni, tutti residenti in comunità con presidio educativo e capienza media di 15 persone. I soggetti a cui è stato proposto un tutore o una tutrice volontaria avevano prevalentemente cittadinanza marocchina e pakistana – eccetto uno con cittadinanza albanese, uno con cittadinanza bengalese e uno con cittadinanza somala congiuntamente a richiesta e ottenimento di asilo – secondo una casistica rispecchiante solo in parte le cittadinanze prevalenti dei soggetti presenti nelle comunità per minori del territorio, che, nel periodo di ricerca, erano in prevalenza marocchina e albanese, seguite da tunisina e pakistana. L'esperienza etnografica si è dispiegata inizialmente attraverso la partecipazione al percorso di formazione degli aspiranti tutori e successivamente tramite incontri formali e informali del gruppo, attraverso colloqui individuali ma anche partecipando al percorso di conoscenza e affiancamento di alcuni dei “tutelati minorenni” da me già conosciuti nella parallela frequentazione delle comunità nelle quali alloggiavano. Il contributo qui proposto rappresenta infatti solo un tassello di una ricerca più ampia, che mi ha visto frequentare con assiduità una struttura residenziale minorile – dove prima, durante e dopo lo svolgimento di dodici mesi di Servizio Civile Nazionale ho condotto attività di ricerca e osservazione partecipante – nonché visitare altre strutture residenziali del territorio, frequentare fuori da questi spazi alcuni soggetti ivi residenti, partecipare a colloqui, equipe e tavoli di coordinamento a simmetria variabile (coordinatori di comunità-Servizi Sociali; Servizi Sociali-progetto “famiglie accoglienti”; Servizi Sociali-tutori volontari-educatori sociali; minorenni-Servizi Sociali, ecc.). Un percorso che non è qui possibile restituire nella sua ampiezza e che si concentrerà sulle forme di istituzionalizzazione della figura del tutore volontario nelle sue dimensioni formative e performative. Dialogando esplicitamente con pubblici diversi, dai ruoli e poteri asimmetrici, la restituzione di tale percorso ha considerato con attenzione la necessità di accordare a ciascuno la riservatezza richiesta e la sua condivisione in forma scritta è stata preventivamente condivisa con gli interlocutori coinvolti.

Affidando ad un primo paragrafo un'introduzione contestuale più ampia, una seconda parte si concentrerà sui tentativi di costruzione di questa figura quale perno di un articolato progetto antropopoietico (Remotti 2013). In questa seconda sezione affronterò la discussione di retoriche e rappresentazioni veicolate da alcuni rappresentanti di istituzioni regionali e, in parte, nazionali. Per permanere vicini all'esperienza fattane dalle tutrici con le quali la ricerca si è sviluppata, farò in particolare riferimento ad un primo seminario regionale che ha preceduto le formazioni localmente implementate e ha visto raccolti aspirati tutori e tutrici insieme a interlocutori istituzionali di alto profilo e diversi ospiti di alcune realtà locali. Un terzo paragrafo interrogherà poi le dinamiche emerse a livello comunale; la discesa, ricezione e le eventuali contro-rappresentazioni dell'amministrazione locale incaricata dell'organizzazione dei corsi di

⁹ Da questo punto di vista il gruppo risulta in linea con i dati resi disponibili da AGIA riguardo un profilo dei tutori volontari a livello nazionale: <https://tutelavolontaria.garanteinfanzia.org/rapporti-di-monitoraggio>, consultato in data 15 febbraio 2021.

formazione nonché delle complesse relazioni tra Servizi Sociali, operatori delle strutture ricettive per minori e tutori volontari stessi nella performatività di tale ruolo.

Mancanze (in)appropriate

Richiamando la definizione di MSNA presente nell'attuale corpus giuridico italiano, la mancanza di "assistenza e rappresentanza", corrispondente nell'acronimo al termine "non accompagnato", configura un'assenza che, in relazione ad un'età anagrafica inferiore agli anni 18, non è ritenuta adeguata. Un'inappropriatezza che, come approfondirò successivamente, viene evocata tanto per i soggetti così individuati come giuridicamente incapaci di piena rappresentanza, vulnerabili e depositari di diritti di assistenza e protezione, quanto verso le società in cui essi si manifestano, ugualmente potenzialmente vulnerabili alla potenza creatrice e distruttrice che "la gioventù" come categoria sociale storicamente situata tende a portare immaginativamente con sé (Honwana, De Boeck 2005; Bolotta, Vignato 2017). Se la mobilità non regolata di una popolazione di minore età è garbatamente descritta da Peraldi (2013) come una "sfida" per i paesi europei e i loro sistemi amministrativi, Trucco (2006) sottolinea piuttosto la dimensione di "crisi" e la "preoccupazione" sorta negli anni Novanta che la mobilità minorile non statalmente autorizzata potesse costituire una falla nei regimi di controllo migratorio in via d'implementazione. Se reti e network parentali ampiamente intesi si sono rivelati importanti infrastrutture di mobilità (Andrikopoulos, Duyvendak, 2020: 303; Cole, Groes 2016) anche una loro rivendicata o ascritta assenza, se associata a particolari status giuridici e anagrafico-temporali culturalmente e contestualmente determinati come quello di "minore età" (Jourdan 2011; Taliani 2015), ha determinato una importante via di navigazione dei regimi di mobilità e immobilità (Glick-Shiller, Salazar 2013; Riccio 2019). È innanzitutto opportuno sottolineare dunque come tali mancanze possano risultare appropriate o inappropriate in stretta correlazione al punto di osservazione.

Negli ultimi decenni il compito di porci di fronte al «fatto» tanto pubblico quanto privato della parentela (Grilli 2019: 12) è stato affidato soprattutto alla discussione sulle forme riproduttive emerse nel XX secolo attraverso l'utilizzo di biotecnologie. Se queste hanno dato vita ad un rinnovato fervore agli studi sulla parentela in ambito antropologico, inaugurando i cosiddetti "*new kinship studies*", hanno al contempo ribadito la loro dimensione pubblica e politica (Carsten 2004; Grilli, Parisi 2016). È situandosi in questa corrente che Strathern (2005: 52) sottolinea, in alcuni processi statunitensi riguardanti forme di riproduzione alternativa, gli interessi statali nello stabilire i legami parentali e le loro conseguenti responsabilità. Quello che emerge da alcune sentenze da lei discusse è la disponibilità di alcuni giudici a soprassedere in taluni casi sulle modalità di costituzione di tali genitorialità, altrove fonte di aspri dibattiti, in virtù della possibilità di identificare qualcuno in grado di rispondere, giuridicamente ed economicamente, di un soggetto ancora necessitante accudimento (Ibidem: 53). Rimarcando dunque l'inequivocabile ruolo del mercato e le implicazioni economiche nel fare e nel farsi, anche giuridico, dei rapporti di parentela Strathern evidenzia una stretta interrelazione tra conoscenza, relazionalità e responsabilità (giuridico-economica) che risulta molto utile a comprendere anche le esperienze discusse nel presente contributo. Sebbene ancora poco studiate in questi termini infatti, le scelte di mobilità e le traiettorie di vita implicate nelle esperienze qui proposte testimoniano con una lucidità inequivocabile la dimensione

in tutti i sensi pubblica e politica dei legami interpersonali e della loro designazione (Heidbrink 2014). Esse si rivelano allo stesso modo particolarmente atte a riflettere sui meccanismi di naturalizzazione nella gestione e categorizzazione delle relazioni interpersonali, sulle loro ricadute pubbliche e politiche (Di Silvio, Saletti Salza 2017) e sul dialogo e sulla ricerca antropologica con e sugli apparati giurisprudenziali (Gribaldo 2020; Taliani 2015). Il progressivo radicamento della denominazione MSNA quale categoria ormai giuridicamente legittimata testimonia come un tracciamento genealogico amministrativamente riconoscibile unitamente ad una dimensione di territorialità – *blood and soil, ius sanguinis e ius soli* – siano ancora due binari importanti di riflessione sulle appartenenze nelle conformazioni sociali costituite all'interno dell'Unione Europea (Decimo, Gribaldo 2017). Strathern (2005: 12, traduzione mia) parla, riferita alla parentela “euro-americana”, di un «sistema scientifico di parentela», la parentela di una società fondata sulla conoscenza. In tale sistema, un soggetto la cui genealogia non sia conosciuta o riconosciuta, assente o per vari motivi inaccettabile, geograficamente “lontana” o semplicemente occultata sia dal soggetto stesso sia dalla forza simbolica della designazione di “non accompagnato”, presenta dunque una mancanza inappropriata e inaccettabile, quanto meno congiuntamente al suo status giuridico di “minorenne” e “non cittadino”. In qualche modo tale soggetto, concepito primariamente come “alieno” (Rozzi 2018), deve diventare dunque “familiare”, conosciuto e apparentato, per il suo superiore interesse, o per quello della società in cui si è palesato (Taliani 2015).

Nel contesto italiano è stato storicamente l'ente locale, il Comune, nella persona del sindaco o più spesso dei suoi delegati, a dover sopperire a questa problematica mancanza (Giovanetti, Accorinti 2017) diventando la personalità giuridica a cui riferire – nel senso più etimologico del termine latino “re-fero”, riportare – questo soggetto mancante. In questo senso l'ente locale aveva nella maggioranza dei casi incentrata su di sé sia la tutela giuridica, la rappresentanza, sia il finanziamento diretto e la predisposizione di forme di sostentamento di tale soggetto, le responsabilità. Tale presenza è sempre stata, per gli operatori delle strutture residenziali socio-educative per minori, di complessa traduzione verso i propri residenti anche in virtù di difficoltà reciproche di comprensione linguistica. Dovendo spiegare come alcune regole interne sarebbero cambiate nei mesi successivi in base a modifiche nei regolamenti comunali, nel corso di un “gruppo”, un'attività a carattere assembleare svolta a cadenza bisettimanale tra minorenni e adulti-educatori della struttura, il coordinatore della comunità trova nei termini genitoriali il riferimento più diretto e rappresentativo:

questo cambiamento, lo ha deciso il Comune di Denza [pseudonimo], che è il vostro tutore... cioè... è come se fosse il papà e la mamma di tutti i ragazzi che sono nelle comunità. Quindi, questa decisione, non l'abbiamo presa noi [...] gli educatori di questa comunità, ma ce l'hanno detto quelli che sono i vostri... che fanno la parte dei vostri genitori qua in Italia (Coordinatore di comunità, 29/06/2018).

Su queste prassi interviene la legge 47/2017 istituendo all'art.11 un «elenco dei tutori volontari, a cui possono essere iscritti privati cittadini, selezionati e adeguatamente formati». L'articolo rimanda al Codice civile, al libro primo - *Delle persone e della famiglia*, titolo IX - *Della potestà dei genitori*, facendo riferimento, come sottolinea Albano (2017: 60), alle disposizioni «afferenti alla responsabilità genitoriale e ai diritti e doveri del figlio» che si configurano come «responsabilità ulteriori rispetto a quelle attribuite in generale al tutore». La figura del tutore volontario resta tuttavia poco

definita nella normativa e la sua formazione e rappresentazione più precisa viene delegata principalmente all’Autorità Garante per l’Infanzia e l’Adolescenza (AGIA) nazionale, e alle rispettive Autorità Garanti Regionali (d’ora in poi, AGR). È l’AGIA ad introdurre, nelle *Linee guida per la selezione, la formazione e l’iscrizione negli elenchi dei tutori volontari*, le emblematiche espressioni di “genitorialità sociale” e “cittadinanza attiva”, diventate poi quelle prevalenti nella descrizione di tale figura:

perseguire la costituzione di un elenco di tutori volontari da mettere a disposizione dell’autorità giudiziaria richiede uno sforzo e anche un salto culturale. Il tutore volontario, invero, incarna una nuova idea di tutela legale, espressione di *genitorialità sociale* e di *cittadinanza attiva*: un tutore non solo per la rappresentanza giuridica della persona di minore età, ma un tutore attento, altresì, alla relazione con il tutelato, interprete dei suoi bisogni, dei suoi problemi (corsivo nel testo)¹⁰.

Sebbene esperienze pilota di tutela legale nei confronti di minorenni assunte a titolo gratuito da privati cittadini possano essere rintracciate in diversi contesti locali italiani anche prima di questa legge¹¹, il “salto culturale” che si mette in moto a partire dall’istituzione di questi elenchi e linee guida non può non interessare il “pubblico” antropologico. In questa cornice legislativa nazionale si intarsiano le attività delle AGR, dei tribunali e dei Comuni ai quali sono affidate le formazioni locali. Propongo ora di focalizzare lo sguardo su una di esse per capire come queste indicazioni si siano declinate in un contesto municipale, a partire dalla sua rispettiva dimensione regionale.

Genealogie statali

Il termine “*kinning*” – introdotto in letteratura da Howell (2003) per riflettere su esperienze di adozione transnazionale – e traducibile solo parzialmente con l’espressione “imparentare”, pare essere il riferimento più efficace a riassumere il lavoro relazionale recentemente messo in campo anche nei confronti della mobilità minorile non statalmente autorizzata. Nella definizione della ricercatrice norvegese questo termine tenta di esprimere un «processo attraverso il quale un feto, un neo-nato o qualsiasi persona precedentemente non connessa è introdotta in una relazione significativa e permanente che è espressa con un idioma indicante parentela» (Ibidem: 465, traduzione mia). Recentemente ripreso anche come «sforzo di trasformare stranieri in parenti e cittadini» (Guerzoni, Sarcinelli 2019: 8, traduzione mia) e declinato sotto diverse forme quali “*rekinning*”, “*akinning*” o “*never-kinning*”, questo termine parrebbe idoneo anche a riflettere sui percorsi di tutela volontaria, quanto meno per quel che riguarda la loro costruzione istituzionale. In quest’ultima, vedremo a breve, il “minore” di cui il “privato cittadino” diventa tutore a seguito di volontaria scelta è infatti descritto innanzitutto come estraneo e non accompagnato, privo di connessioni e a-socializzato. La relazione del tutore verso il tutelato è inoltre espressa esplicitamente come “genitorialità sociale” e l’utilizzo di appellativi quali “mamma”, “zia” o “figlio” sono stati elemento di discussione – abbracciati o criticati – nei vari momenti formativi. Sebbene spesso i tempi per stringerla

¹⁰ Reperibili al sito: <https://www.garanteinfanzia.org/sites/default/files/Linee%20guida%20tutori%20volontari.pdf>, consultato in data 14 novembre 2020.

¹¹ A titolo esemplificativo, corsi rivolti a tutori legali di minorenni sono documentati in Veneto a partire dal 2004, in Emilia-Romagna dal 2013, in Sicilia dal 2016.

siano molto esigui e i ruoli reciproci ufficialmente sciolti al diciottesimo anno d'età del tutelato, si auspica che la relazione instaurata sia significativa e duratura – per poter far fronte a quella riconosciuta come una delle principali problematiche in questi frangenti: “il post-18”. È tuttavia necessario precisare come ciascuno degli elementi sollecitati dal termine “*kinning*” sia, nelle esperienze qui discusse, tanto calzante nella ricostruzione istituzionale quanto liminale nelle pratiche performative.

In sede di ricerca si è notata la consuetudine di esprimere con espressioni gergali differenti le due situazioni di tutela legale illustrate nel paragrafo precedente: se la prima, che potremmo descrivere come comunale e obbligatoria, ha preso l'appellativo prevalente di “tutela istituzionale”, alla seconda ci si è spesso riferiti come “tutela relazionale”. D'altronde, i soggetti maggiormente impegnati nella complessa delineazione della figura del tutore volontario in questo contesto, ovvero AGR insieme al Presidente del Tribunale per i Minorenni (d'ora in poi, PTM), hanno principalmente declinato la mancanza di assistenza e rappresentanza proprio in una mancanza relazionale: l'assenza di una relazione che letta da un punto di vista statale porta e comporta precise responsabilità (Heidbrink 2014; Strathern 2005). La mancanza di queste responsabilità, desunta dal finanziamento economico di vitto, alloggio, formazione e cure sanitarie a carico dell'ente locale, è dunque recepita come equazione di mancanza di relazionalità. Nelle descrizioni dei “minori” proposte da questi rappresentanti istituzionali è infatti preminente l'aggettivo “soli”: «sono ragazzi che noi, anziché definire con l'acronimo MSNA, definiamo “minori soli” [...] ragazzi che hanno lasciato tutto quello che avevano, tutto quello che conoscono, hanno lasciato il proprio mondo e sono senza riferimenti» esordi PTM in un primo seminario regionale rivolto ad aspiranti tutori volontari nella primavera del 2018. Una descrizione a cui fece eco AGR parlando di «fenomeno dei minori soli [...] questi ragazzi stranieri, che sono soli, e sono presenti nei nostri territori».

Prerogativa del tutore volontario in queste descrizioni diventa dunque un'attività e una capacità relazionale: «il tutore volontario è espressione di genitorialità sociale e cittadinanza attiva perché non solo assolve alla rappresentanza giuridica della persona di minore età ma è interessato alla relazione con il minore e a interpretare i suoi bisogni e i suoi problemi» (Presidente dell'Assemblea Legislativa regionale, primavera 2018). La triade di conoscenza, relazionalità e responsabilità torna qui particolarmente utile a discernere alcune fondamenta del processo costruttivo di questi legami. La «capacità di relazionarsi» (PTM, primavera 2018), caratteristica non scritta ma richiesta e attesa, assume infatti fin da subito forte densità di significato:

Ci si aspetta dal tutore volontario l'attenzione alla relazione, e questo apre un mondo: la relazione significa conoscere l'origine, da dove si arriva, qual è la storia delle persone, conoscere le aspettative, i sogni, anche i sogni nel cassetto, anche quelli che non si ha il coraggio di esprimere, e quindi la prospettiva, dove si vuole andare (AGIA, primavera 2018).

La relazione, derivante e resa visibile dall'assunzione di determinate responsabilità sociali da parte del tutore genitore-cittadino, viene, in queste retoriche, già legata a doppio filo a una produzione di conoscenza: la relazione significa conoscere. È proprio una delle principali promotrici di questa legge, sempre in questo prolifico incontro regionale, a esplicitare maggiormente questa correlazione: «il tutore è il principio di un cambiamento incredibile, molto più grande di quello che lui stesso potrà percepire, perché, in realtà, la sua presenza in questo sistema permetterà di conoscere questo sistema, di controllarlo, di

monitorarlo, verificarlo» (Parlamentare, primavera 2018). La relazione dunque significa conoscere, ma anche produrre conoscenza.

Fin qui il tutore volontario è, quindi, un privato cittadino che assolve alla rappresentanza giuridica di un soggetto impossibilitato a farlo per sua stessa definizione; essendo però tale soggetto anche “straniero” e “non accompagnato” – estraneo ed estraniato – in quanto espressione di genitorialità sociale il tutore volontario riporta, almeno temporaneamente, questo soggetto entro la cerchia non solo della socialità, ma anche della società, dei suoi usi e costumi, delle sue pratiche e strutture di reciprocità genealogico-gerarchiche, del sistema di diritti-doveri:

questi ragazzi sono titolari di diritti, ma devono anche assumersi dei doveri. Noi li dobbiamo aiutare in questo passaggio, in questa tutela dei diritti che diventa anche espressione di un dovere [...] è una relazione di reciprocità, in cui noi ci assumiamo delle responsabilità ma voi [rivolta ad alcuni “ragazzi” presenti] vi lasciate prendere e condurre per mano (AGR, primavera 2018).

La «responsabilità genitoriale» che deve essere ripristinata poiché in presenza di un soggetto minorenni «privo di assistenza e rappresentanza» si biforca tuttavia, in caso di nomina di un tutore volontario, in almeno due dimensioni: una economica e una giuridica. Mentre le responsabilità economiche di assistenza materiale di tali soggetti continuano a restare in capo alle amministrazioni locali, i tutori volontari vengono incaricati della rappresentanza giuridica. Tale rappresentanza viene presentata però in rottura rispetto ad una tradizione precedente – quella di una “tutela istituzionale” o “tutela pubblica” ma, più in generale, di una concezione della tutela di orientamento prettamente giuridico-legale – e viene espressa nei termini di una “genitorialità sociale” poiché «essere genitori significa avere una relazione, e una relazione calda» (AGR, incontri regionali di formazione continua, luglio 2020). La “genitorialità sociale” che viene a delinarsi in questo ambito pare discostarsi dai significanti di “genitore sociale” come locuzione oppositiva a quella di “genitore biologico” comunemente utilizzati in ambito giuridico in riferimento alle cosiddette “famiglie ricomposte o allargate”¹²; qui si tratta di essere più “cittadini” che “parenti”, in cui è l’ultimo termine ad essere funzionale al primo. È solo tramite la relazione formulata in questi termini parentali – di cui il tutore volontario si dovrebbe fare espressione – che lo Stato, nelle sue molteplici e spesso contraddittorie istituzioni e programmi di welfare, può da una parte personificarsi e dall’altra personalizzarsi: «il tutore restituisce un nome, questa è la prima cosa che il tutore fa, gli ridà un’identità a tutti gli effetti, perché si rivolge a lui, non è più soltanto burocratico il rapporto che questo ragazzo ha con il paese, ma diventa finalmente tra persone» (Parlamentare, primavera 2018). Senza la personificazione figurativamente apportata dal tutore volontario, la costruzione di un legame, di una relazione, con la struttura statale di riferimento è sempre risultata difficile da immaginare nell’orizzonte di senso normativo; d’altronde, la relazione non può essere un soggetto legale, solo gli individui tra cui si instaura una relazione lo sono (Strathern 2005: 13)¹³. In questi ambienti

¹² Cfr. <http://studiolegalelibra.eu/wp-content/uploads/2017/03/La-genitorialita%CC%80-sociale-dal-punto-di-vista-giuridico.pdf> e http://www.comparazonedirittocivile.it/prova/files/cordiano_funzioni.pdf, consultati in data 5 maggio 2021.

¹³ Da un punto di vista normativo anche la “tutela istituzionale” è infatti “personificata”. Nell’apertura di una tutela legale deve sempre essere inserito un nominativo individuale – vedasi la prassi diffusa di indicare il nome del/della sindaco/a del territorio in cui il soggetto minorenni si manifesta.

si diventa persona propriamente riconosciuta, con un nome e un'identità, solo in quanto imparentato e relativo a qualcun altro in un sistema che possa conoscere e riconoscere una reciprocità di responsabilità, è quanto questi rappresentanti istituzionali sembrano confermare.

In questo processo di personificazione, il rapporto tra tutore volontario e istituzioni statali è rimarcato come necessariamente strettissimo e viene presentato con tutta l'ambivalenza che caratterizza i discorsi sull'acronimo MSNA fin dalla sua prima emergenza: il tutore volontario, «privato cittadino» e allo stesso tempo «espressione della comunità tutta» (AGR, primavera 2018), svolge un «impegno comune a tutela tanto dei ragazzi soli, quanto delle nostre comunità» (Presidente Assemblea Legislativa regionale, primavera 2018). Grazie alla relazione fonte di conoscenza, il tutore «nello svolgimento dei suoi compiti sarà impegnato a costruire un rapporto con l'obiettivo di orientare il minore nelle scelte di vita, nella realizzazione di un impegno di studio, di lavoro, e di interessi personali che andranno individuati in collaborazione con i servizi socio-sanitari di riferimento» (Ibidem). Questa necessità di stretta collaborazione è rimarcata soprattutto a livello municipale, da dirigenti e operatori dei Servizi Sociali di diverse città, preoccupati dal possibile svolgimento di tutele volontarie in modo «isolato». Adottando un atteggiamento più cauto e meno entusiasta rispetto agli interlocutori regionali, la dirigente dei servizi di un'amministrazione comunale, ugualmente relatrice a questo primo seminario, tenne infatti a ribadire come, nella sua visione, il tutore volontario potesse occuparsi di alcuni aspetti ma come, d'altra parte, ci fossero anche delle professionalità a muoversi in questi ambienti:

la cosa importante che noi riusciamo a mettere insieme è che... è la condizione di famiglia, è la condizione di relazione, anche la famiglia single, che vuol dire un luogo, un posto, in cui le persone possono sentirsi accolte in quella dimensione che nessun servizio potrà mai avere per principio, per senso, per funzione, non ce lo può avere un'istituzione. E poi però ci sono delle altre cose che è meglio che lasciamo fare a chi le sa fare [...] questo bisogna che ce lo riduciamo: funziona solo così. Funziona con una centralità pubblica che sappia fare spazio e stare in un clima di collaborazione (Coordinatrice Servizi Sociali comunali città di Lobano [pseudonimo], primavera 2018).

La sinergia e personificazione, nella sua dimensione più corporea, con gli interlocutori statali è spesso stata riassunta nell'immagine del tutore volontario come «interfaccia»: micro-garante e punto di riferimento del minore, il tutore è figurato anche come «perno» intorno al quale «gli attori del sistema d'accoglienza devono fare rete» (AGIA, primavera 2018).

Questa dimensione in alcuni casi è stata parte integrante dell'interessamento stesso di aspiranti tutori:

le motivazioni sono tante [...] vorrei contribuire ad un rinnovato senso civico [...] fare il volontario perché lo decidi tu, perché aderisci tu, va bene, però qui c'è l'istituzione che ti è vicina, e tu diventi a tuo modo, tra virgolette, una piccola istituzione, anche per il vicino di casa [...] fa sì che la gente ti guardi e dica 'ah, ma è l'istituzione, è un rapporto diretto con l'istituzione, con la mia istituzione', no? È come un passaparola, ma un passaparola certificato (aspirante tutrice volontaria, primo seminario regionale, primavera 2018).

Il tutore volontario sembra dunque essere pensato come una figura che incorpora questo nesso parzialmente inedito di filiazione statale in un'operazione, anche piuttosto esplicita,

di apparentamento dello Stato – o “State kinning” (Thelen, Thiemann e Roth 2014). Seguendo tali premesse il tutore volontario sembrerebbe incaricato del compito di far rientrare l’eventuale crisi presentata da queste soggettività poiché “minorenni” ma non riconosciute nell’affidente costruito sociale di «figli di» qualcuno (Remotti 2013: 80), ricostruendo un legame, privato e pubblico, tra il soggetto-minorenne e il contesto amministrativo in cui si trova, dando vita a forme relazionali in parte inedite e andando a delineare quelle che propongo per ora di chiamare “genealogie statali”. L’eventuale esistenza di altri legami è spesso rimossa in questi discorsi poiché relazionalità ritenute lontane, non rilevanti sul territorio in quanto non rispondenti alle responsabilità attese; altri legami sono tendenzialmente evocati secondo linguaggi indagativi, volti al rimpatrio o al riaffidamento, e possono diventare eventualmente fonte di incriminazione – con interessanti continuità e discontinuità rispetto ai processi di dichiarazioni di adottabilità di minorenni discussi da Taliani (2015).

Al tutore volontario è affidato questo incarico di *kinning* sociale, distinto da altri tipi di genitorialità e parentela presumibilmente non-sociali o meno-sociali poiché forse meno esplicitamente afferenti alla sfera pubblica, in un compito anche di “filiazione” inteso come processo che «istituisce il figlio» in tale posizione gerarchica di «essere pieno di bisogni» e dunque detentore di diritti come portatore di doveri (Remotti 2013: 80).

Seguendo il percorso intrapreso dagli stessi aspiranti tutori, viste caratteristiche, aspettative e rappresentazioni nella costruzione di tale figura nel contesto istituzionale regionale, la riflessione proseguirà indirizzandosi verso alcune esperienze performative di tale “tutela relazionale” a contatto con i vari interlocutori professionali che hanno invece animato queste realtà in ambito comunale.

La fatica di tenere i pezzi insieme

Parentela e statualità sono ormai da un’ampia tradizione di studi evidenziate come categorie centrali per descrivere e classificare l’organizzazione sociale (Thelen, Alber 2018) tra loro non reciprocamente esclusive: lo “stato moderno” come ordine politico “senza parentela” e la “parentela” come ordine politico di società “senza stato”. Raramente tuttavia rappresentanti istituzionali si sono fatti così espliciti portatori di questa lettura di reciprocità come nella definizione del tutore volontario quale espressione congiunta di genitorialità sociale e cittadinanza attiva. Considerata la centralità che un’attenzione antropologica alla parentela sta sempre più acquisendo negli studi su mobilità e migrazioni transnazionali (Andrikopoulos, Duyvendak, 2020: 300-301), non è forse un caso che tale figura, per quanto da alcuni oggi auspicata indiscriminatamente per tutti i minorenni in carico ai Servizi, sia stata istituzionalizzata prioritariamente in riferimento a minorenni “stranieri”¹⁴. L’attitudine sopra rintracciata a pensare e declinare istituzioni statali in logiche di *ghêne*, in cui le esigenze di conoscenza e tracciamento sono interconnesse all’erogazione di servizi, non costituisce dunque una novità negli studi antropologici che si cimentano costitutivamente e metodologicamente con le faticose matasse della relazionalità interpersonale. Interrogando le dinamiche parentali

¹⁴ Che nel rivolgersi a questi ultimi continui a prevalere un approccio atto a sottolinearne l’assenza di cittadinanza italiana in luogo della minore età è ampiamente documentato (Trucco 2006; Rozzi 2018; Giovannetti, Accorinti 2017).

in contesti di mobilità Carsten (2020) ha di recente sintetizzato i modi di intenderle e studiarle secondo due modelli piuttosto differenti tra loro. Il primo, «kinship as “being”», caratteristico soprattutto delle origini di questa disciplina, intende la parentela in modo «ascrittivo», come un “essere” – o, nel nostro caso, a volte, un non esser-ci. Il secondo, «kinship as “doing”», da lei e dai più recenti studi antropologici abbracciato, risiede invece in un’attenzione di tipo performativo: la parentela intesa come un fare e nel suo farsi (Ibidem: 321). Questa seconda modalità di guardare alla relazionalità interpersonale – espressa in altri suoi lavori piuttosto con il termine *relatedness* (Carsten 2000), traducibile in «relazionalità parentale» (Grilli 2019: 27) ma volta letteralmente a sottolineare “la qualità dell’essere interrelati” – permette di focalizzare l’attenzione etnografica su come agire quella “capacità di relazionarsi” richiesta al tutore volontario. Relazionalità come “essere” e come “fare” non sono qui state intese come due sguardi reciprocamente escludenti. Se nel paragrafo precedente l’attenzione è stata posta sullo “sforzo” a porre in essere in modo ascrittivo una certa relazione – e in non-essere altre, il versante performativo è invece quello che ci interessa di seguito. È questo secondo sguardo che permette di approfondire come le rappresentazioni ordinatorie e i progetti antropopietici prima discussi si siano dispiegati in una quotidianità che, come spesso accade, ha messo in luce la non meccanicità delle dinamiche relazionali immaginate, le crisi e le continue riconfigurazioni di relazionalità istituite per legge ma agite da soggettività eterogenee in scenari in continuo mutamento. È proprio forse il «poco da fare» e poco spazio per un loro “fare”, la sensazione di sentirsi «sottoutilizzati» (tutrice volontaria, incontro informale tra tutori, 08/05/2019), ad aver messo a volte in crisi queste genealogie statali.

Per le aspiranti tutrici e i pochi aspiranti tutori, al primo incontro regionale sopra delineato è infatti seguito il corso di formazione organizzato invece dall’ente locale, consistente in una decina di incontri a cadenza settimanale. Troppi mesi passano poi, secondo alcuni, tra il corso – arrivato a più di 6 mesi dalle prime manifestazioni di interesse nell’autunno del 2017 – il colloquio di selezione finale, poi la proposta di abbinamento ad un minore, un primo incontro alla presenza anche dell’assistente sociale e infine, a volte aspettando ancora diversi mesi, la nomina ufficiale al Tribunale per i Minorenni. Se questi tempi burocratici, percepiti come eccessivamente lenti in rapporto al carattere più dinamico della relazionalità interpersonale, fanno già dubitare qualcuno della effettiva volontà o capacità dei diversi ingranaggi della macchina statale di promuovere questa figura, è fin dai primi incontri presso l’ufficio dell’assistente sociale tra tutore volontario e minore proposto per l’abbinamento che le razionali rappresentazioni relazionali tra un bambino-tabula rasa e un tutore-faber entrano nella maggior parte dei casi fortemente in crisi. Nel primo incontro presso i Servizi Sociali con il “minore solo” che gli viene presentato, Sandro [tutore volontario] inizia ad apprendere tanto della presenza di diverse persone nella vita di Mohamed [minorenne tutelato] quanto di una loro possibile relativa rilevanza nonostante la riconosciuta parentela: un cugino minorenne appena arrivato in città, la cui presenza è rimarcata dall’assistente sociale con il quale Mohamed non mostra interesse a interagire; un altro cugino maggiorenne che risiede da tempo a Milano, saltuariamente frequentato. «Il suo obiettivo», riferisce il coordinatore di comunità, «è quello di crearsi qualcosa di slegato» (primo colloquio tutore-minore, febbraio 2019). In successivi incontri, svolti in solitaria tra tutore e tutelato, si affacciano altri legami che, pur non essendo territorialmente prossimi, sembrano avere per Mohamed una quotidiana

rilevanza. Confrontandosi con reciproche difficoltà di comunicazione e timidezza, Sandro riesce comunque «ad estorcergli a fatica» che ha una sorella rimasta in Marocco, due fratelli più grandi di lui, di cui uno fermatosi in Spagna; «poi mi ha detto che spesso, ogni due o tre giorni, sente la madre...» (colloquio informale, febbraio 2019). Con tutte queste persone della rete interpersonale di Mohamed, Sandro non entrerà mai in contatto. L'esperienza di un'altra tutrice, Alessandra, permette d'altra parte di notare come il non contatto o il non trapelare di informazioni tra questi ambiti sia stato a volte reciproco:

l'altro giorno, eravamo da soli, mi ha finalmente fatto vedere la foto del fratellino appena nato. In questa foto c'era anche sua mamma... non l'avevo mai vista... gli ho chiesto "ma...lo hai detto alla mamma che...di me?" e lui mi ha detto di no. Lei non lo sa (colloquio informale con tutrice, luglio 2020 – nomina avvenuta a giugno 2019).

D'altronde, la segretezza e l'omissione di informazioni, se da una parte è poco compatibile con una visione ascrittiva e genealogica dei rapporti interpersonali, basati proprio su una loro manifesta conoscenza (Strathern 2005), è invece molto frequente nel sostentamento quotidiano dei legami affettivi (Bakuri *et al.* 2020).

Il coinvolgimento nelle reti interpersonali del tutelato è comprensibilmente variato molto a seconda dei soggetti, delle proprie predisposizioni e delle relazioni progressivamente instauratesi. Se per alcuni le motivazioni per vedersi sono rimaste di ordine più «freddo» o «burocratico» e i contatti si sono diradati dopo il compimento del diciottesimo anno, in altri casi la frequentazione ha coinvolto anche le reciproche reti e abitazioni: «molti venerdì va dai cugini, a cui è molto legato... Mi hanno anche invitata là una volta, sono andata! [...] Qualche volta andiamo a mangiare la pizza, ieri abbiamo festeggiato il compleanno di mia mamma tutti insieme, c'era anche mio figlio, lei è stata felicissima» (colloquio informale con tutrice, ottobre 2019).

Manchevole, secondo un coordinatore di comunità con esperienza ormai decennale, non è dunque tanto la relazionalità attorno alle persone residenti nella struttura da lui coordinata, ma il prenderla in serio conto: «Se parliamo di minori stranieri non accompagnati e non consideriamo il fatto che loro abbiano una rete... è un ragionamento un po' monco...» (incontri di formazione continua, novembre 2019). Se queste reti appaiono dipinte, nella maggior parte delle occasioni, come evidenza di truffa ai danni dello Stato o rischio/segnale di coinvolgimento nella microcriminalità, sono qui invece indicate come «una rete di persone intorno a loro, sotto di loro, che li aiuta, a volte in alcuni casi li sovvenziona e, nella stragrande maggioranza dei casi, li protegge. Spesso la più grossa forma di protezione che loro hanno» (Ibidem).

Le presenze, per diverse ragioni a volte ineffabili, di questa rete sono però anche una tra le varie motivazioni che hanno spinto Sandro, riflettendo sulla sua prima esperienza da tutore ormai conclusa, a ridimensionare le prerogative in-formative connesse al suo ruolo:

Se guardo il risultato dell'unico ragazzo che ho seguito: [...] quando è stato il momento decisivo, al compimento della maggiore età, nel momento in cui gli è stato specificato il percorso che... insomma... non era il miglior percorso del mondo ma era l'unico che c'era... lui ha tirato fuori un'altra carta per risolvere la questione alla sua maniera andando con un altro ragazzo a Tolano e scegliendo tutto un percorso diverso... è la sua vita, non è che... magari è quello giusto, però, in quel momento li abbiamo inciso zero (incontri di formazione continua, novembre 2019).

L'obiettivo di "crearsi qualcosa di slegato", evocato nel primo colloquio, si è arricchito per Sandro, a fine percorso, di ulteriore significato. Tutori e tutrici volontarie si sono spesso trovate impreparate a confrontarsi con la rete interpersonale di soggetti precedentemente descritti loro come soli e senza riferimenti. Di conseguenza, il ruolo antropopoietico, incisivo, assegnato al tutore volontario da una certa descrizione istituzionale è risultato in molti casi un'aspettativa da mettere da parte e uno strumento di pensiero controproducente.

Oltre a questi legami imprevisti ai più, il gruppo-tutori si è trovato a doversi districare anche in altre fitte reti, più prevedibili nella presenza ma forse meno nella agenzialità: le professionalità, le «tante persone che lavorano su questi ragazzi» (tutrice volontaria, incontro di formazione continua, novembre 2019). Come la maggior parte delle altre tutrici, Sandro non ha mai avuto contatto con una certa rete interpersonale di Mohamed, ma con un'altra – quella costituita da operatori sociali a vario titolo – si è invece dovuto confrontare spesso, in linea con le indicazioni ricevute durante il corso e per ragioni dettate dalla non coabitazione tra i due soggetti. Sandro si è trovato pertanto a dover costruire una relazione con questa ulteriore rete di professionalità cercando allo stesso tempo una propria collocazione e una capacità di movimento:

una cosa che devo ancora capire è...come muovermi...cioè: se lui fosse mio figlio e non ci fossero ragionamenti di relazione di cui dover tener presente, soprattutto all'inizio, io la prima cosa che farei è chiamare la scuola, qualcuno del suo corso e andrei a parlarci per capire qualcosa in più di questo tirocinio...ma...secondo me mi toccherà, prima di fare questa cosa qua, o fare da filtro con Marco [coordinatore comunità] e Gabriele [educatore di riferimento di M. in comunità] o con Elena [assistente sociale] per capire chi ha parlato l'ultima volta con la scuola... perché, per esempio, l'altro giorno avevo pensato di accompagnarlo a scuola... però non sapevo che invece lui aveva delle visite mediche quindi...c'è tutta una relazione da mettere in piedi... (colloquio informale, febbraio 2019).

La declinazione di "genitorialità sociale", confrontata alla sua esperienza più comune di "genitorialità", assume qui la sfumatura non solo di acculturazione all'interno della società, ma anche di condivisione e socializzazione della stessa con diverse professionalità. Nel dialogo con diversi tutori è emerso come nel proprio immaginario di senso comune "essere genitori" rimandasse all'idea di un certo potere decisionale e a un posizionamento gerarchico la cui spettanza in queste pratiche non è risultata, invece, sempre facile da determinare. In particolare, l'avvicinarsi in queste arene di una vasta platea di attori – tutori volontari, operatori di servizi sociali e comunità residenziali, padri, madri, zii, cugini, presidenti di tribunali e garanti d'infanzia – ognuno depositario di qualche significante di genitorialità, rendeva precari i confini di intervento di ciascuno.

L'assistente sociale ha fatto un progetto per Issam: la tutrice volontaria si impegna ad aiutarlo con i compiti e le materie scolastiche, di andarlo a prendere e riportarlo quando fanno lezioni di recupero, e poi la comunità invece sorveglia che vada scuola, ecc. Questo è venuto con 4 insufficienze, 2 ingiustificato, 39 assenze e 26 ritardi. Se il progetto va a...puttane [sussurrato]...io a chi devo scrivere? Perché io sono tutore, faccio la genitorialità sociale... devo scrivere all'assistente sociale e, mi viene in mente, per conoscenza anche al presidente del tribunale? (tutrice volontaria, incontro informale tra tutori a seguito delle prime nomine ufficiali, 08/05/2019).

Calata nell'esperienza performativa del ruolo, Maria ha progressivamente realizzato che il suo posizionamento in questa nuova genealogia, la rete parentale statale in cui andava

ad inserirsi, non le risultava sempre così chiara come le era sembrato al termine del corso di formazione. L'attività sinergica tra tutore e altre professionalità, il suo ruolo di interfaccia e personificazione statale, è poi risultato meno scontato di quanto auspicato per l'intrinseca frammentazione dell'apparato statale:

anche quando c'è stata la questione della scuola...che era stata fatta una riunione in cui si era deciso che per il ragazzo era meglio fare un certo corso...e poi non è stata fatta l'iscrizione a quello...io li non sapevo più...ma, chi decide? Devo decidere io? Decide la comunità? Decide il Comune? ...ho avuto una crisi di identità forte (tutrice volontaria, incontro di formazione continua, novembre 2019).

Come ci si inserisca e ci si debba comportare all'interno di questa rete assimilata terminologicamente a quella parentale è rimasta una questione per nulla risolta o scontata. Se inizialmente una narrazione di sé come "genitore" era da alcune tutrici piuttosto rimarcata, col tempo questa descrizione è stata meno evocata. In uno dei primi incontri informali tra neo-tutrici, ancora molto vicino ai momenti della formazione e con alcune esperienze avviate solo da pochi mesi, discutendo riguardo la possibilità o meno di accompagnare i propri tutelati al consolato per l'emissione del passaporto, diverse tutrici si sentivano investite di un ruolo rispecchiante loro terminologie genitoriali:

Lara: Luca [educatore di riferimento] mi ha detto "no, no, no, non abbiamo bisogno di te perché noi vogliamo mandare i ragazzi da soli, con un mediatore, in modo che loro facciano questa cosa in autonomia" [...].

Alessandra: beh, però tuo figlio non lo manderesti mai a fare un documento così importante da solo...cioè...io ci vado lo stesso...c'è anche una gerarchia, e tu sei sopra.

Sara: io sono suo genitore e come farebbe un genitore lo accompagno.

(incontro informale gruppo-tutori, maggio 2019).

Negli incontri di formazione continua dell'autunno successivo, dopo diversi mesi di esperienza e interlocuzione coi Servizi Sociali locali, le certezze riguardo al proprio definirsi, al proprio ruolo e alle prerogative dei diversi soggetti sono parse più sfumate. Alessandra rimandò che del ragazzo che seguiva da quattro o cinque mesi «sapeva» in realtà poco: «mi sono stati dati i fogli...dieci righe stiracchiate» (novembre 2019). «Facciamo molta fatica a capire», aggiunse, «da un lato sentiamo la responsabilità di questo ruolo, dall'altra sentiamo che, proprio perché ci sono tante persone che lavorano su questi ragazzi, bisogna imparare a lavorare insieme». «Quello che manca», sostenne, «è...questa rete di informazioni» (Ibidem). Il non avere sufficiente "conoscenza" ha fatto sorgere dubbi sull'appropriatezza di utilizzo di un lessico genitoriale e sulla capacità di performare le proprie responsabilità, riportando in evidenza l'interconnessione di queste tre dimensioni. A questa riflessione di Alessandra fece, infatti, quasi subito eco Francesca:

io a questo mi aggancio perché...noi stessi, o almeno io, non ho ancora capito il ruolo...a volte ti senti "oh, sono il suo tutore alla fine sono come un suo genitore" quindi in una situazione che non mi è chiara dico "vado avanti sperando che sia giusta" ...in altri momenti dico... però, alla fine, sono il suo responsabile per la legge ma lo vedo poi due ore a settimana, non so quasi niente di lui...è la cosa giusta? Sto forzando la mano? (Ibidem).

La scarsità di informazioni e di circolazione delle comunicazioni, percepita da alcune tutrici, è a sua volta stata una delle principali cause di incrinature, più o meno

momentanee, nel posizionarsi all'interno della genealogia statale: «loro decidono senza interpellare...noi siamo i tutori, quando prendono una decisione ci devono convocare, non a posteriori» ribadì una tutrice con le colleghe, amareggiata per la decisione di spostamento del suo tutelato da una comunità ad un'altra senza il suo iniziale coinvolgimento (colloqui informali, maggio 2020); «a me è venuta una crepa grossa tanto, ho perso tanta fiducia» (novembre 2019) comunicava a tutti i presenti Francesca in un incontro di formazione continua.

La non condivisione abitativa e la mancanza di tutto il quotidiano, di spazi e tempi, di condivisione e convivialità (Marabello, Riccio 2020) – tanto coi propri tutelati quanto con gli altri soggetti – aprirono inoltre fin da subito ulteriori incertezze nella performatività e nel posizionamento di tale figura:

io sono il tutore... quindi...in teoria...l'ultima parola...cioè...la figura di più responsabilità nei suoi confronti adesso è diventata il tutore... poi...il fatto che lui però viva qui vi responsabilizza voi [comunità educativa] per la questione della convivenza (primo colloquio tutore-educatore di riferimento in comunità, febbraio 2019).

«Io, come tutore, mi sembra di non avere il polso sul suo quotidiano [...] noi, non vivendoci insieme non è che possiamo avere una capacità di... imporre una disciplina...non vive a casa mia e se ne frega bellamente!» rivendicò una tutrice volontaria (novembre 2019) in un incontro di supervisione, aprendo una discussione dove si affrontarono poi difficili suddivisioni tra «mansioni affettive» e «mansioni normative». In un incontro successivo sono proprio convivenza e quotidianità, nella loro dimensione anche economica, ad essere evocate dalla responsabile del Servizio Sociale come segni tangibili per tracciare le contese linee di intervento tra comunità, servizi e tutori volontari. Rifacendosi probabilmente alle abitudini consolidate nella “tutela istituzionale”¹⁵ espresse le sue rappresentazioni riguardo a una suddivisione di ambiti e ruoli prendendo come esempio gli aspetti sanitari: «i tutori dovrebbero occuparsi della gestione extra-ordinaria, in quanto la gestione ordinaria è pensata per le comunità, ovvero chi materialmente accudisce» (tavolo di confronto tutori volontari-Servizi Sociali, novembre 2020), volendo rimarcare, con questa frase, la responsabilità economica rimasta in capo all'amministrazione comunale e una più volte evocata limitatezza di tali risorse. Il tentativo di dislocazione plurale di sociali responsabilità genitoriali in queste esperienze non sempre si è rivelato frutto di un matrimonio felice. «Si fa fatica a tenere i pezzi insieme, è estremamente frustrante e faticosa la relazione, ma, più che con i ragazzi, con le istituzioni!» è la conclusione che Francesca sentì di condividere con gli interlocutori del tavolo di confronto tra tutori volontari, assistenti sociali e loro responsabile (tutrice volontaria, novembre 2020).

Riflessioni conclusive

Alla crisi che il “viaggiatore illegale” è passibile di introdurre nel meccanismo statale (Khosravi 2010, 2) – ancor più profonda se soggetto non legittimamente espellibile poiché “minore” e concepibile solo come “non accompagnato” in una mancanza inappropriata

¹⁵ È da considerare a questo proposito che nel contesto territoriale qui discusso la nomina di un tutore volontario ha riguardato solo una minoranza dei soggetti censiti come MSNA, con 12 nomine da inizio 2019 a marzo 2021 a fronte di più di cento segnalazioni annuali di “prese in carico di MSNA” da parte dell'amministrazione locale.

a cui è obbligo porre rimedio – la legge 47/2017 e alcuni suoi interpreti istituzionali paiono dare risposta tramite il tentativo di costruzione di un legame di filiazione statale attraverso la personificazione permessa dal tutore volontario. Questa relazione è immaginata ampliare, per sua stessa definizione, la conoscenza e la protezione/controllo delle vulnerabilità tanto del soggetto-minorenne quanto della società in cui ha manifestato la sua presenza. Affiancando alcuni percorsi di tutela volontaria nel loro farsi, è progressivamente emerso come una questione di “conoscenza” e di “circolazione di informazioni” si sia legata ad una possibilità tanto di descriversi come “genitori” quanto di iscriversi all’interno di un inedito albero genealogico statale. È la scarsità di circolazione di queste ultime ad essere spesso stata ritenuta principale causa di tagli e rotture (Strathern 1996) in questi network statali, generando a volte nelle tutrici estraneazione proprio verso quei soggetti (“le istituzioni”, “il proprio Stato”) che si sarebbero inizialmente immaginati come più familiari. Il limitato campo di azione, il “poco da fare”, e la condivisione di questo spazio con molteplici soggetti è risultato, infine, decisivo nell’aprire incertezze riguardo a un’autodefinizione e a una performatività parentale di queste relazioni – una lettura spesso scoraggiata, per diverse ragioni, anche dagli operatori sociali locali più direttamente coinvolti nelle quotidianità dei “soggetti a tutela” rispetto alle istituzioni regionali e nazionali. La dimensione economica in capo all’amministrazione locale ha inoltre continuato a giocare un ruolo cruciale. È dalla crisi in queste genealogie statali allargatasi alle tutrici, piuttosto che da loro sanata, che, in un recente incontro del tavolo sopra citato, una tutrice volontaria rivolge un’inaspettata richiesta di coinvolgimento all’antropologia:

come mai non si organizzano degli incontri con esperti proprio su questa tematica... con degli antropologi magari... mi hanno molto colpito dei corsi online promossi in provincia di Brescia¹⁶ in cui intervenivano degli antropologi, sono stati molto utili per me... perché magari si riescono a trovare degli agganci più facili di quel che non si pensi (tavolo di discussione tutori-Servizi, 15/02/2021).

Un simile coinvolgimento viene subito accolto positivamente dalla dirigente comunale, rappresentando un favorevole punto di ricongiunzione tra tutori e servizi, che immagina tuttavia la sua introduzione sotto la forma di «un approfondimento culturale della migrazione» (Ibidem) sentito come formazione mancante e necessaria in diversi servizi comunali.

I corsi di formazione per tutori volontari di cui sono stata resa partecipe hanno previsto incontri con referenti di servizi territoriali (Servizi Sociali, Centro Stranieri, Centro per il Volontariato, SerT), offerto contenuti di ordine statistico, legale, sanitario e psicologico¹⁷, incontrato un paio di realtà associative interne ed esterne al territorio ma sono stati vissuti dalle tutrici come manchevoli di diverse dimensioni. Tra le principali menzionate: un dialogo proficuo con coordinatori e operatori delle comunità, una comprensione più puntuale delle realtà nelle quali si sarebbero trovate a dover agire e un confronto con

¹⁶ Gli interventi a cui fa qui riferimento la tutrice riguardano in particolare l’iniziativa “Migrazioni forzate: seminari di geopolitica e antropologia”, che ha visto coinvolti noti antropologi quali Luca Ciabbarri, Tommaso Sbriccoli o Alessandro Jedlowski – e alla quale la ricercatrice era totalmente estranea – ma sono intesi solo a titolo esemplificativo di iniziative a carattere pubblico ampiamente diffuse sul territorio nazionale.

¹⁷ In linea con le indicazioni dell’AGIA, che propongono l’organizzazione dei corsi sulla base di tre moduli: fenomenologico, giuridico e psico-socio-sanitario, <https://www.garanteinfanzia.org/sites/default/files/compendium-attivita-garanteinfanzia-easo.pdf>, consultato in data 3 maggio 2021.

i loro più giovani possibili soggetti di tutela. La richiesta di introduzione in queste o successive formazioni di un contributo antropologico rappresenta una duplice sfida per un'antropologia che voglia interloquire o suggerire l'appropriatezza di un proprio contributo in questi spazi pubblici.

I seminari online menzionati dalla tutrice si sono situati in quella delicata sfera di "approfondimento culturale della migrazione" delineata dalla dirigente comunale e possono essere interessanti per aver costituito, sebbene in parte inconsapevolmente, interventi di antropologia pubblica "a distanza". Tuttavia, considerata la recente evocazione di un lessico genitoriale in questi ambiti e la familiarità di lunga data che antropologhe e antropologi hanno con le questioni inerenti all'espressione e alla classificazione della relazionalità interpersonale, sembrerebbe più opportuno un intervento mirato in questa direzione. Necessario appare un contributo volto in primo luogo a problematizzare adeguatamente il "culturale approfondimento" che spesso ci si aspetta dall'antropologo/a (cfr. Fichera, Pitzalis 2019; Taliani 2015); a evidenziare, poi, la dimensione politica implicata nella gestione e categorizzazione dei legami relazionali, i posizionamenti da cui ciascun soggetto della rete guarda e costruisce questi "legami di legge", chi è incluso o escluso in queste reti e secondo quali elementi. Un'antropologia implicata forse, più che applicata, vi si dovrebbe situare come pratica di consapevolezza dei confini di volta in volta tracciati, da chi, come, in base a cosa, in base a quale "sapere" o "non sapere" (Taliani 2015), per ottenere quali conoscenze o accettare quali indeterminanze. Soprattutto però un contributo antropologico risulta appropriato ad indirizzare una questione che emerge come centrale dalle esperienze qui presentate: la tendenziale assenza, questa sì, del coinvolgimento dei "tutelati" stessi e delle loro reti interpersonali in questi percorsi.

Bibliografia

- Albano, F. 2017. Minori stranieri non accompagnati nella prospettiva dell'Autorità garante per l'infanzia e l'adolescenza. *Minorigiustizia*, 3: 55-64.
- Andrikopoulos, A., Duyvendak, J. W. 2020. Migration, mobility and the dynamics of kinship: New barriers, new assemblages. *Ethnography*, 21 (3): 299-318.
- Bakuri, A., Spronk, R., Van Dijk, R. 2020. Labour of love: Secrecy and kinship among Ghanaian-Dutch and Somali-Dutch in The Netherlands. *Ethnography*, 21 (3): 394-412.
- Bolotta, G., Vignato, S. 2017. Introduction: Independent Children And Their Fields Of Relatedness. *Antropologia*, 4 (2): 7-23.
- Carsten, J. 2020. Imagining and living new worlds: The dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. *Ethnography*, 21 (3): 319-334.
- Carsten, J. 2004. *After Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Carsten, J. (ed) 2000. *Culture of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Cole, J., Groes, C. (eds) 2016. *Affective Circuits: African Migration to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago, Londra. University of Chicago Press.
- Decimo, F., Gribaldo, A. (eds). 2017. *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*. Cham. Springer.

Di Pascale, A., Cuttitta, C. 2019. La figura del tutore volontario dei minori stranieri non accompagnati nel contesto delle iniziative dell'Unione europea e della nuova normativa italiana. *Diritto, Immigrazione, Cittadinanza*, 1: 1-28.

Di Silvio, R., Saletti Salza, C. (a cura di) 2017. Nuove forme di relazione familiare. *Antropologia Pubblica*, 3 (2): 5-68.

Fichera, F., Pitzalis, S. 2019. Usi sociali dell'antropologia tra clinica ed etnografia. Per una comparazione critica del disagio mentale tra i Minori stranieri non accompagnati. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 47-48: 31-62.

Gardner, K. 2012. Transnational Migration and the Study of Children: An Introduction. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (6): 889-912.

Giovannetti, M., Accorinti, M. 2017. I minori stranieri non accompagnati tra accoglienza e integrazione. *Minorigiustizia*, 3: 96-105.

Glick Schiller, N., Salazar, N.B. 2013. Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2): 183-200.

Gribaldo, A.M.M. 2020. L'intimité, la fiabilité et les paroles des femmes: quand les violences conjugales rencontrent les institutions. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 22 (1): 1-16.

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

Grilli, S., Parisi, R. 2016. New Family Relationships: between Bio-genetic and Kinship Rarefaction Scenarios. *Antropologia*, 3 (1): 29-51.

Guerzoni, C.S., Sarcinelli, A.S. 2019. What Is Kinning All About? *Antropologia*, 6 (2): 7-12.

Heidbrink, L. 2014. *Migrant Youth, Transnational Families, and the State: Care and Contested Interests*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

Honwana, A., De Boeck, F. (eds). 2005. *Makers & breakers: children & youth in postcolonial Africa*. Oxford. James Currey.

Howell, S. 2003. The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 (3): 465-484.

Jourdan, L. 2011. «Antropologia e diritti d'infanzia. Alcune riflessioni sulla guerra e sui bambini-soldati in Africa» in *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*. Maher, V. (a cura di). Torino. Rosenberg & Sellier: 99-108.

Kanics, J., Senovilla Hernández, D., Touzenis, K. 2010. *Migrations Alone. Unaccompanied and Separated Children in Europe*. Paris. UNESCO.

Khosravi, S. 2019 [2010]. *Io sono confine*. Milano. Elèuthera.

Long, J. (a cura di). 2018. *Tutori volontari di minori stranieri non accompagnati. Materiali per l'informazione e la formazione*. Milano. Wolters Kluwer.

Marabello, S., Riccio, B. 2020. Convivere e co-abitare con migranti in Italia. *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 25-32.

Peraldi, M. (dir). 2013. *Les mineurs migrants non accompagnés. Un défi pour les pays européens*. Paris. Karthala.

Remotti, F. 2013. Fare figli, con chi? Tra famiglie e antropo-poiesi. *Anuac*, 2 (2): 78-87.

- Riccio, B. (a cura di). 2019. *Mobilità. Incursioni etnografiche*. Milano. Mondadori.
- Rossi, A. 2014. Esperienze di antropologia applicata tra minori non accompagnati e giovani migranti marocchini a Torino. *DADA*, 2: 249-264.
- Rozzi, E. 2018. «Unaccompanied minors in Italy: children or aliens?», in *Research Handbook on Child Migration*. Bhabha, J., Kanics, J., Senovilla Hernández, D. (eds). Cheltenham. Edward Elgar Publishing: 241-259.
- Sanò, G. 2017. Inside and outside the reception system. The case of unaccompanied minors in Easter Sicily. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 121-142.
- Senovilla Hernández, D. 2014. Analyse d'une catégorie juridique récente: le mineur étranger non accompagné, séparé ou isolé. *Revue européenne des migrations internationales*, 30 (1): 17-34.
- Solinas, P.G. 2015. *Ancestry. Parentele elettroniche e linguaggi genetici*. Firenze. Editpress.
- Strathern, M. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1996. Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (3): 517-535.
- Taliani, S. (a cura di). 2015. Il rovescio della migrazione. Processi di medicalizzazione, cittadinanza e legami familiari. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 39-40.
- Thelen, T., Thiemann, T., Roth, D. 2014. State Kinning and Kinning the State in Serbian Elder Care Programs. *Social Analysis*, 58 (3): 107-23.
- Thelen, T., Alber, E. (eds). 2018. *Reconnecting state and kinship*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Trucco, D. 2006. Minori non accompagnati fra legislazione e ricerca empirica. *Quaderni di mediazione. Teorie tecniche e pratiche operative di gestione positiva dei conflitti e mediazione*, 1 (3): 28-39.
- Vacchiano, F. 2018. Desiring mobility: child migration, parental distress and constraints on the future in North Africa, in *Research Handbook on Child Migration*. Bhabha, J., Kanics, J., Senovilla Hernández, D. (eds). Cheltenham. Edward Elgar Publishing: 82-97.
- Vacchiano, F. 2012. Minori che migrano soli. Strategie di movimento e progetti di confinamento, in *Migrazione e Sviluppo: una nuova relazione?*. Saquella, S., Volpicelli, S. (a cura di). Roma. Editore Nuova Cultura: 99-123.

Spazi e relazioni di cura per le donne richiedenti asilo

Valeria Bochi,
Università di Milano Bicocca

Abstract. In a context of second non-emergency hospitality, the article analyzes the interaction between social workers, medical staff and asylum seekers women, considering their sexual and reproductive health and the asymmetrical relationships among them. Reproduction is an interesting prism to analyze not only the dynamics of power/subjection in the construction of women subjectivity "in transit", but also to highlight the interaction between the staff involved in this relationship. This constitutes the physical and symbolic space where the vulnerability of women and their children is actively built. During this interaction pregnancy, motherhood, contraception, abortion become dimensions lived and acted differently and where this difference can lead to opposition, resistance, discrimination or violence, especially when real or presumed attempts to shape women's sexual and reproductive customs to European standards are determined.

Keywords. Migration; reproduction; vulnerability; black body.

L'articolo deriva da una ricerca etnografica svolta tra novembre 2019 e dicembre 2020 in alcuni comuni marchigiani. Oggetto dell'indagine sono state le dinamiche di presa in carico socio-sanitaria delle donne richiedenti asilo e/o rifugiate, quando viene espressa una domanda di salute sessuale e riproduttiva. Volutamente si è scelto di analizzare entrambi gli spazi in cui transitano le donne che manifestano questo tipo di bisogno: quello del progetto di accoglienza che le ha in carico, dove interagiscono con mediatori e operatori, e quello del percorso sanitario vero e proprio dentro consultori e ospedali, dove incontrano altre figure di cura (infermieri, medici e ostetriche). Tenere insieme nella stessa analisi etnografica questi due spazi di interazione e di intervento è complesso ma estremamente interessante, perché entrambi sembrano agire sulle donne con dispositivi di controllo simili che generano nelle varie figure professionali posizionamenti che vanno dal disciplinamento (fisico e psico-sociale) più o meno consapevole, al disagio morale, alla frustrazione, ad atteggiamenti esplicitamente discriminatori. Vedremo che tale condizionamento è particolarmente intenso nei casi di intersezione di alcuni fattori di provenienza geografica e di condizione giuridica specifica delle donne accolte. La seconda peculiarità della ricerca riguarda le soggettività direttamente coinvolte

nell'indagine etnografica, che non sono state le donne ospiti dei progetti bensì l'insieme eterogeneo degli operatori socio-sanitari che le prendono in carico. Si è voluto volgere lo sguardo su chi accoglie e non su chi è accolto, poiché se esiste una letteratura ricca sui vissuti delle donne richiedenti asilo e rifugiate (Pinelli 2011; Grotti et al. 2018, 2019), soprattutto negli spazi di primo approdo, l'etnografia della seconda accoglienza appare meno sviluppata, soprattutto in relazione alle soggettività che ricoprono, nella relazione di presa in carico, la posizione dell'istituzione giuridico-sanitaria (operatori dell'accoglienza, mediatori e personale medico e ostetrico) (Altin *et al.* 2017). Questa prospettiva è utile per comprendere le dinamiche complesse innescate dalle presenze migranti nelle nostre città, negli ospedali, nei consultori, e per mettere in luce i discorsi generati in chi le assiste e i significati sociali e politici di questa relazione. La dimensione della riproduzione ha un valore euristico particolare, perché consente di osservare, in modo molto diretto, come le diverse soggettività si relazionino alla vita e alla morte, alla generazione di rapporti familiari e sociali, alla gestione del dolore fisico ed emotivo; come venga pensato il corpo dentro gli spazi di cura e, in particolare, dentro sistemi di potere profondamente asimmetrici quali sono i progetti di seconda accoglienza; e come tutto questo si traduca in discorsi, gesti, comportamenti, protocolli e procedure che di fatto rischiano di condizionare lo spazio di autodeterminazione e il libero esercizio dei propri diritti (riproduttivi) da parte delle donne accolte.

Metodologia e fonti

Le metodologie di ricerca etnografica utilizzate sono state necessariamente adattate alla contingenza pandemica, che ha reso difficili le osservazioni partecipanti all'interno degli appartamenti, degli ambulatori e dei reparti, portandomi a lavorare in contesti molto informali, attraverso incontri all'aperto, interviste in videoconferenza, scambi di racconti vocali tramite *Whatsapp*, invio di documenti per email. Ho interagito in maniera prolungata con venti professionisti (operatori di accoglienza, ginecologhe, ostetriche, mediatrici culturali, psicologhe e una assistente sociale) e ho avuto modo di leggere documenti metodologici e materiale informativo prodotto in tre progetti (ex SIPROIMI e CAS della provincia di Ancona). È attraverso gli occhi e i racconti di tutte queste figure professionali, a vario titolo coinvolte nella presa in carico delle richiedenti asilo e/ o rifugiate, che riporterò alcuni episodi che riguardano storie di donne che però in nessun caso – per chiarezza metodologica lo esplicito – sono state da me interpellate direttamente.

La ricerca antropologica negli ultimi anni si è molto arricchita in relazione ai contesti di frontiera esterna (Grotti *et al.* 2018; 2019) e al continuum di violenza subito dalle donne descritto in molti studi recenti (Pinelli, Ciabarrì 2016; Fassin 2011; Mattalucci 2017), mentre sembra esserci una letteratura meno abbondante in relazione ai contesti di seconda e terza accoglienza, non liminali e di approdo ma di ricollocamento, in cui i percorsi di presa in carico hanno dinamiche e tempi meno compressi, consentendo pianificazione e coordinamento territoriale (Altin, Saba 2020). I riferimenti teorici di questa ricerca possono essere riassunti in alcuni concetti chiave che emergeranno in controluce nel resoconto etnografico. Prima di tutto la prospettiva biopolitica delineata da Foucault (1976) rimane come cornice epistemologica, se consideriamo nel suo insieme il dispositivo di accoglienza per come oggi esso si dispiega in Italia, uno spazio asimmetrico, disciplinante e conflittuale, che vorrei indagare usando la lente

particolare della riproduzione come esperienza anch'essa soggetta a controllo (Ginsburg, Rapp 1997), ancora più forte perché diventa la vera e propria "generazione di vita" ad essere oggetto politico e oggetto di politiche (Mbembe 2019; Das 2011). E trattandosi di una sfera intima che ha a che vedere con il corpo delle donne, questa lettura dei dispositivi disciplinari mette a fuoco immaginari femminili densi di asimmetrie, che in alcuni casi possono sfociare in vere e proprie letture essenzializzanti che proverò ad esplorare attraverso gli occhi non di chi ne è oggetto ma di chi ne è soggetto produttore: operatori e personale sanitario. Partendo dagli studi di Ahiwa Ong (2005) mi interessa esplorare come il sistema istituzionale dell'accoglienza incontra queste soggettività, e come ci si relaziona nel ri-negoziare e ri-definire la loro identità per tutto ciò che riguarda la sfera delle loro scelte riproduttive, coinvolgendo in questo processo anche i servizi territoriali di salute (consultori e ospedali) che diventano un ulteriore soggetto che eroga cura attraverso uno stringente controllo (biomedico). In questo senso propongo di declinare in maniera differente la nozione di "costruzione del rifugiato" della Ong (2005), parlando di vera e propria "costruzione della madre" come atto performativo e simbolico che viene agito in maniera sistematica attraverso sia i protocolli di accoglienza (corsi sulla sessualità, sulla genitorialità, sull'affettività, sulla nutrizione, interventi di accompagnamento psicologico), sia quelli medico-sanitari (gestione del dolore, protocolli di visite ed ecografie, tecniche di attaccamento e allattamento, contatto col neonato, ecc.) che si attivano ogni qual volta una donna in accoglienza si trova a vivere una gravidanza o una qualsiasi necessità di salute sessuale e riproduttiva. In questo processo di "costruzione della madre" agiscono, sia dentro lo spazio di accoglienza sia dentro le strutture sanitarie, alcune categorie performative molto potenti, che attraverso l'etnografia proverò ad esemplificare e che possono essere qui sinteticamente richiamate. Prima di tutto la nozione di vulnerabilità, che è uno dei capisaldi normativi nel nostro sistema di accoglienza, una categoria medico-giuridica che è divenuta una lente quasi esclusiva attraverso cui leggere le storie e i corpi delle persone accolte, mentre la ricerca antropologica ci dice quanto essa sia in realtà una condizione storicamente determinata e processuale, che viene quotidianamente costruita anche con il contributo proprio di chi pensa di doverne solo gestire gli effetti (Harrell-Bond 2005; Vacchiano 2005; Van Aken 2008; Sorgoni 2011). Essa attraversa tutto il sistema di accoglienza italiano, nella norma e nella pratica, è divenuta condizione e presupposto della cura stessa, come verrà mostrato dall'etnografia, per esempio attraverso i meccanismi di inclusione/esclusione dai progetti e dai servizi, l'iper-medicalizzazione, i comportamenti compassionevoli, l'approccio moralizzatore o didattico-emancipatorio delle attività informative e formative, tutti atti fortemente disciplinanti che si basano sull'assunto che l'interlocutrice sia in una posizione di bisogno, di mancanza, di sofferenza. Indubbiamente il discorso pubblico intorno alle donne richiedenti asilo rafforza la vitalità di questa costruzione simbolica e giuridica, alimentando l'immaginario diffuso che esse siano vulnerabili e quindi innocue e integrabili nella nostra comunità più facilmente degli uomini. Quando poi le donne sono in gravidanza questo immaginario si esprime all'ennesima potenza, proiettando sul corpo portatore di vita un ancor più forte intento di tutela che in qualche maniera anticipa il tempo della nascita predefinendo le tappe diagnostiche e formative a cui la donna dovrà andare incontro per poter essere "una buona madre", rendendo così ancora più stringente la sua posizione di subalternità (Quagliariello 2019) e compiuto questo particolare processo di costruzione della madre. Alcune storie che ho incrociato mostrano, inoltre, che esiste una maggiore intensità di controllo in alcune situazioni particolari,

per esempio di fronte a donne di origine subsahariana o vittime di tratta e sfruttamento sessuale, che rende indispensabile adottare la lente interpretativa dell'intersezionalità (Crenshaw 1989) per riuscire a comprendere appieno le differenti dimensioni di tutela agita sulle donne accolte e sui loro figli. Dalle parole delle operatrici emerge chiaramente una maggiore intensità di *care, cure and control* (Agier 2005: 50) sulle donne di provenienza sub-sahariana, così come dalle interviste con il personale ospedaliero queste donne vengono rappresentate come portatrici di una domanda di salute spesso difficile da comprendere se non, addirittura, apertamente contestata nei termini in cui viene presentata. Il paradigma che agisce all'interno del sistema di accoglienza e di cura pare essere quello di una "normalità riproduttiva" (Rapp, Ginsburg 2007) anch'essa prodotto discorsivo di un sistema culturale egemonico, che stabilisce cosa sia sano, opportuno e utile in merito alla vita riproduttiva di una donna e al suo essere madre, a cui si deve adeguare il profilo della donna accolta sia da un punto di vista comportamentale e sociale, sia sanitario. Ovviamente quando i soggetti sono particolarmente divergenti rispetto a questo modello femminile e materno, come nel caso di donne vittime di tratta e sfruttamento sessuale, queste diventano oggetto di interventi intrusivi e disciplinanti feroci che, in alcuni casi estremi ma non rari, consentono di mettere in luce in modo molto chiaro come agisca la tensione (solo apparente) tra ethos vittimizzante e moralizzante del sistema di accoglienza e disciplinamento fisico delle pratiche biomediche. Questi casi sono emersi prepotentemente durante la ricerca etnografica nei racconti di operatori e mediatori e anche nelle considerazioni raccolte tra il personale medico e ostetrico, portandomi a includere nella cornice teorica di riferimento, anche una ultima categoria di più recente formulazione e di più complessa collazione, che è quella di "razzismo ostetrico". Si tratta di una prospettiva di analisi fortemente intersezionale che unisce la nozione di violenza ostetrica (Quattrocchi 2019) a quella di razzismo medico (Wolff, De-Shalit 2007) cercando di definire ciò che accade negli spazi di cura ginecologica quando il comportamento del personale mette a rischio la salute di donna e bambino, aprendo una riflessione sul perché ciò avvenga e quanto tali comportamenti costituiscano una violazione profonda dei diritti umani del soggetto in quanto paziente e madre (Davis 2018). Questi atti possono includere superficialità di cura, diagnosi frettolose o scorrette, mancanza di rispetto per la paziente, mancanza di attenzione nel provocare dolore fisico, esecuzione di procedure mediche senza il consenso consapevole della donna. Vedremo che alcuni di questi comportamenti sono emersi come frequenti nei racconti delle mediatrici culturali e degli operatori che ho incontrato, e, in maniera speculare, la narrazione raccolta dal personale sanitario che ho interpellato non è in contraddizione con l'universo simbolico sotteso a questa rappresentazione, e per questo ritengo sia un ambito estremamente interessante da approfondire con future ricerche.

Ruoli, oscillazioni morali e "costruzione della madre" negli spazi della seconda accoglienza

È necessario chiarire che questa ricerca etnografica ha riguardato gruppi non omogenei composti da varie soggettività che differiscono da un punto di vista giuridico o professionale (richiedenti asilo, rifugiate, vittime di tratta e sfruttamento sessuale, operatori di progetto, mediatrici, ostetriche, ginecologi), offrendo vissuti e posizionamenti rispetto al sistema in cui si trovano a vivere (o lavorare) estremamente

differenti e spesso contraddittori. Entrambi gli spazi in cui le donne accolte transitano quando vivono una gravidanza o una qualsiasi necessità inerente la loro salute riproduttiva – il progetto di accoglienza da una parte e i servizi sanitari (consultori e ospedali) dall'altra – non sono campi lineari e univoci ma ambienti in cui agiscono continue negoziazioni tra le posizioni individuali degli operatori e le pratiche istituzionali. Sono due spazi distinti ma collegati nel percorso di una gravidanza, di una richiesta di IVG o di una qualsiasi patologia inerente la sfera riproduttiva. La complessità di questi due campi relazionali genera riposizionamenti soggettivi continui e alimenta il rapporto che il personale ha con le donne accolte – a loro volta agenti forme di negoziazione e/o di resistenza – generando una tensione continua che informa il modo in cui la norma (giuridica e biomedica) viene tradotta in pratica quotidiana all'interno di uno spazio relazionale comunque artificiale, una finzione che funziona finché che i soggetti implicati nella storia ci credono (Sorgoni 2011). Le dinamiche emergenziali documentate in letteratura (Agier 2016; Brambilla 2010, 2015; Fassin 2011; Cuttitta 2006) sono assenti nel territorio indagato, mentre esistono meccanismi di presa in carico utili per analizzare quello che accade “dopo l'approdo” (Pinelli, Ciabbari, 2016), quando il sistema dell'accoglienza si dà il tempo e gli strumenti politici, economici e tecnici per organizzare nel lungo periodo queste presenze che esprimono anche domande quotidiane di servizi e di salute.

Quando chiedo ad A., mediatrice nigeriana con una lunga esperienza di lavoro nei progetti di accoglienza, quale sia il suo vissuto con gli operatori delle équipes e come veda il loro ruolo in particolare nella relazione con le donne accolte, la risposta è immediata: «gli operatori sono dei bellissimi stronzi!» (intervista realizzata dall'autrice il 25/6/2020). Un potente ossimoro con cui si è aperta la nostra prima conversazione, sedute su una panchina del parco. Questa espressione di A., nella sua crudezza, riassume in realtà molte delle contraddizioni che caratterizzano oggi il lavoro della presa in carico dei richiedenti asilo da parte degli operatori di accoglienza, e denota la complessità del loro ruolo. Il lavoro dell'operatore che produce cura e nello stesso momento controllo, offre un'accoglienza che è al contempo attenzione disciplinante, producendo stati d'animo, comportamenti e rappresentazioni davvero complesse. Il progetto è uno spazio artificiale, che delimita un “dentro” e un “fuori” – fisico e giuridico – e che colloca gli operatori nel ruolo di sentinelle di questo confine burocratico, che regola la vita di persone il cui statuto di destinatario non necessariamente coincide con il riconoscimento effettivo di un diritto, se non per uno spazio-tempo a termine continuamente rimesso in discussione. La *governance* di questo spazio/tempo è un *frame* potente per comprendere le dinamiche della cosiddetta integrazione, per osservare lo scarto tra come essa è definita dal dettato normativo e come poi si realizza nella realtà. Uno spazio artificiale quindi, all'interno del quale si costruiscono relazioni altrettanto artificiali, basate su ruoli e posizioni eteronormate, soggette a continua negoziazione. In una conversazione di gruppo avuta con cinque operatrici CAS, tutte con una lunga esperienza, sono emerse scelte lavorative motivate prima di tutto da una grande carica ideale, il «voler aiutare persone che non hanno le stesse opportunità che abbiamo noi» per «dare senso al lavoro che non è certamente retribuito per le ore che faccio, ma che comunque mi riempie di soddisfazione» (Testimonianze raccolte dall'autrice durante un focus group con operatori CAS e ex SIPROIMI il 22/6/2020). Nelle narrazioni di queste operatrici, come di altre incontrate successivamente, traspare quella «oscillazione tra analisi politiche, commenti operativi e introspezione rispetto alle proprie aspettative» di cui parla Daniela De Bono

(2019: 62) riferendosi ai *borderworkers*, le cui narrazioni vengono analizzate come parte integrante (e inconsapevole) della costruzione del confine stesso. Ci troviamo in contesti meno emergenziali, ma la complessità dei discorsi degli operatori mostra analoghe oscillazioni morali tra registri narrativi e simbolici molto diversi tra loro (Riccio, Tarabusi 2018).

Sicuramente questo è un lavoro bellissimo, ma è usurante, si può dire? Io ho smesso di avere orari e mi porto a casa le storie delle donne che incontro. Si dà per scontato che gli operatori non abbiano sentimenti né opinioni, o se ce li hanno che siano capaci di tenerli fuori dalla porta. Ecco, non è proprio così... (Intervista ad operatrice CAS raccolta dall'autrice il 21/8/2020).

S., 28 anni neolaureata e molto entusiasta del suo lavoro, nell'ambito di un progetto (ex) SIPROIMI ha organizzato una serie di incontri sul tema della pianificazione familiare. Nel raccontarmeli ha cercato di dare una spiegazione allo scarso entusiasmo con cui era stata accolta questa attività dalle donne richiedenti asilo «caldamente invitate a partecipare»:

Come progetto organizziamo periodicamente incontri di sensibilizzazione per le donne; l'obiettivo è trasmettere informazioni secondo una visione occidentale di sessualità: noi le gravidanze le programmiamo mentre questi bambini piovono in situazioni difficili... Cerchiamo di informarle su come funziona il sistema sanitario per la gravidanza, che esiste il consultorio che può aiutare per qualsiasi problema, e si informano le donne su quali sono i rischi di malattie e gravidanze indesiderate, che si può scegliere se e quando avere figli, ecc (Testimonianze raccolte dall'autrice durante un focus group con operatori CAS e ex SIPROIMI il 22/6/2020).

Le chiedo se le sembra che siano incontri utili e la sua reazione fisica è un po' dissonante rispetto alle sue parole. Dopo una smorfia e un mezzo sorriso mi dice «beh sì, noi le seguiamo molto da vicino e diciamo sempre che siamo a disposizione per qualsiasi dubbio o problema anche intimo». Ma poi ammette che, almeno lei, non riesce a rendersi conto di quanto effettivamente questi incontri abbiano poi effetto nelle scelte familiari. Rimane un dato oggettivo, mi dice con grande sincerità, che queste persone condividono con gli operatori solo una parte della loro vita, una fase molto transitoria e problematica, ed è comprensibile che la conoscenza sia davvero limitata, poco spontanea e sicuramente su temi intimi come la sessualità e la maternità ancor di più.

Sono soprattutto le donne di origine subsahariana, in particolare nigeriane, che mettono in crisi gli operatori dei progetti (e vedremo che accade lo stesso anche negli spazi ospedalieri) perché nella relazione di cura e controllo esse spesso si sottraggono al gioco di potere, che è spesso potere della compassione e della morale. E non tutti gli operatori hanno gli strumenti, emotivi e cognitivi, per collocarsi e gestire questa relazione, come emerge dalla conversazione tra operatrici:

I: «Quando una di loro (sta parlando delle donne nigeriane) rimane incinta è un casino. Io ci ho provato molte volte a costruire un dialogo su questo, ma loro mettono un muro. Approfittano di tutto quello che il progetto può offrire per le visite e i controlli, ma poi non è possibile nessuna condivisione emotiva di questo momento».

P: «Non è come qui da noi, che quando una ragazza è incinta è un momento di gioia, di vicinanza con le amiche e le persone. Loro sul piano sanitario si affidano totalmente a noi, non si ricordano le date, non capiscono l'importanza delle ecografie e dei prelievi di sangue, insomma la presa in carico sanitaria è totale; qui la gravidanza è medicalizzata e loro non sono abituate, ma non c'è condivisione emotiva e alla lunga a me questo pesa» (Testimonianze raccolte dall'autrice durante un focus group con operatori CAS e ex SIPROIMI il 22/6/2020).

Qui ritroviamo nuovamente l'oscillazione tra registri narrativi molto diversi. Si sottolinea che il progetto viene sfruttato al massimo per quello che può offrire in termini di servizi ma poi si lamenta la mancanza di condivisione emotiva. Si suppone che la gravidanza proietti la relazione in una dimensione altra per cui, tra donne, la vicinanza e la condivisione dovrebbe essere automatica, ma siccome questo non avviene – perché l'asimmetria dei ruoli è più potente della possibile solidarietà di genere – la delusione è forte e l'impossibilità di costruire alleanza emotiva con le donne migranti rischia di tradursi in un nuovo giudizio. Le ragioni sembrano essere molteplici – aspettative emotive, sincera gioia per l'altra, proiezione di sé, desiderio di aiutare – e tutte convergono nel far sì che l'atteggiamento paternalista, diffuso in molti contesti di cura asimmetrici, in questo caso specifico di traduca in atteggiamento "maternalista" (Saharoui 2020), per cui lo spazio della gravidanza fa esplodere tutte le contraddizioni di una relazione artificiale e squilibrata. L'impressione è che ciò che fino a quel momento scorre sottotraccia, dinanzi a una gravidanza esploda in maniera potente e chiami in causa tutte le componenti del sistema, quelle individuali ed emotive degli operatori e quelle normative e operative del progetto. S. a un certo punto dell'intervista afferma: «Alcune donne a volte nei primi colloqui ci chiedono se abbiamo figli e se dici di no, non ti considerano più molto. Perdi autorevolezza. Io alla fine, per stanchezza, mi sono inventata un figlio che non ho per potermi far ascoltare da loro». P. conferma questo vissuto: « per loro la gravidanza è sacra, in qualunque condizione ti trovi se generi figli sei donna e sei viva. C'è una discriminazione anche verso di noi, se noi non abbiamo figli ai loro occhi valiamo molto di meno». Il tema del figlio non è neutrale, quindi, e la spiegazione che si danno le operatrici «nella loro cultura se non sei madre non vali nulla» è un macigno che condiziona molto la relazione operatrice-richiedente, già complessa di per sé, e in cui si inserisce anche una componente intima e profonda che esplose quando la donna accolta entra in gravidanza. In questi casi scatta un meccanismo interessante da indagare: cosa vuol dire essere donna e, quindi, quanto l'essere madre fa parte dello statuto dell'essere donna, in generale e dentro uno spazio di accoglienza? La risposta non è univoca e andrebbe contestualizzata nella storia di ogni soggettività coinvolta, ma il sistema non lo consente, non offre né il tempo né lo spazio relazionale per poterlo fare. Rimangono quindi spazi interrotti di dialogo e di avvicinamento che generano aspettative da una parte e dall'altra quasi mai soddisfatte. Non ci sono i tempi e i mezzi necessari per poter fare questa «messa in gioco di sé», come ha auspicato G. psicologa impegnata in molti progetti CAS e (ex) SIPROIMI con la quale ho dialogato a lungo su questo aspetto, che forse sarebbe l'unico modo per ricollocare la relazione su un piano paritario, autentico e meno discriminante, da una parte e dall'altra. G. mi racconta:

Due mesi fa, mentre facevo una supervisione in un progetto Siproimi, vengo informata che una donna ospite del progetto, alla quarta maternità, aveva deciso di abortire. L'operatrice che in quel momento l'ha seguita mi riportava in supervisione la fatica, nonostante una buona predisposizione dei sanitari della struttura (definita un miracolo) sua personale a seguire quel percorso. Quando le ho chiesto quali fossero le ragioni di quel profondo turbamento l'operatrice mi ha risposto "la donna non ha voluto dirmi la motivazione della sua decisione". Come se le donne ospitate nel progetto dovessero spiegare "a tutti i costi" il perché di questa scelta, come se lo strumento di accoglienza ti obblighi alla verità assoluta (Intervista raccolta dall'autrice il 20/6/2020).

Chiedo a G. come ha aiutato questa operatrice, in concreto.

Ho provato a lavorare sulla sua difficoltà, non su quella della donna. L'operatrice in realtà ha fatto un ottimo intervento perché non si è tirata indietro accettando di non "comprendere" ma sostenere la scelta in modo che la beneficiaria non si sentisse sola. È quello che io chiamo procedere "per presenza", che a volte basta in queste situazioni. Poi in supervisione, con me, ha portato tutto il suo impianto morale, il suo disagio e il suo essere "madre di tutti" che le ha fatto scegliere di non tirarsi indietro pur soffrendo. Io voglio pensare che sul lungo termine, con l'esperienza, l'approfondimento e la relazione forse non sentirà più il bisogno di interrogare le zone buone di sé. Saprà riconoscere e accogliere il dolore che non trova una spiegazione accettabile nella sua vita perché appartiene agli altri, vicini, ma non coincidenti con il sé. (*Ibidem*).

Un altro esempio molto concreto della forza performativa di alcune pratiche mi è stato offerto da L., operatrice di lunga esperienza, che mi ha raccontato con orgoglio dei laboratori sulla femminilità e sulla genitorialità organizzate, con le risorse dei progetti FAMI¹ per le donne ospitate nei progetti CAS e (ex) SIPROIMI. Nei documenti di metodologia che mi ha reso disponibili leggo che gli obiettivi di questi interventi sono identificati in modo molto chiaro: il laboratorio sulla femminilità si intitola *Avere cura della propria femminilità* e ha come obiettivo esplicitato fin dalla locandina promozionale quello di «accompagnare le donne straniere a una affettività consapevole»; il laboratorio sulla genitorialità si intitola *Genitorialità e Cultura* e ha come obiettivo quello di «accompagnare le donne migranti ad essere madri in un paese straniero: criticità e punti di forza». Entrambi i laboratori sono tenuti in quattro lingue e prevedono una metodologia condivisa dall'équipe sotto la guida di una psicologa. Purtroppo non ho potuto partecipare fisicamente ai laboratori perché al momento della ricerca erano stati sospesi a causa della pandemia, quindi ho potuto solamente leggere i documenti e parlare con le operatrici senza osservarne le dinamiche nel gruppo, e questo evidentemente è un limite all'analisi che sto proponendo. Posso tuttavia ipotizzare che queste pratiche volte a promuovere un discorso emancipato, siano condotte con la sincera convinzione di farlo per migliorare la situazione delle donne. Ma non sembra esserci, se non in modo molto sfumato, il pensiero che questo corrisponda effettivamente ai loro bisogni, alle forme che può assumere il loro desiderio di cambiamento, a una scelta libera e non condizionata dal meccanismo progettuale del «caldo invito a partecipare» alle attività proposte. Queste attività sembrano mostrare un approccio disciplinante verso il femminile analogo a quello descritto da Pinelli e Ciabbari (2016), ancor più sofisticato poiché non è più strumento emergenziale di contenimento ma è pratica istituzionalizzata dentro uno spazio di permanenza medio-lunga, *habitus* incorporato nei progetti, sostanziato di procedure e pratiche condivise, che hanno come obiettivo una vera e propria "costruzione della madre". Con questa definizione intendo riferirmi a qualcosa di molto vicino al concetto di "matro-poiesi" proposto nello studio di Sara Bonfanti (2012) sulla costruzione sociale della maternità, atto non solamente biologico, ma culturale e storicamente determinato. La costruzione della madre – ovvero la messa in campo di azioni e narrazioni attive su quella che dovrebbe essere una buona madre – è particolarmente cogente in questi spazi asimmetrici, in cui il corpo femminile di fatto non è pienamente titolare delle proprie decisioni riproduttive, proprio nel momento in cui tale libertà viene auspicata come esito di un percorso di emancipazione e di piena integrazione. Le pratiche di accompagnamento delle donne accolte mettono in evidenza come questa cogenza agisca su due piani paralleli ma complementari: quello della maternità nella sua dimensione

¹ Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione del Ministero dell'Interno

emotiva, sociale e culturale che deve essere insegnata a chi si suppone abbia codici di maternità e genitorialità differenti e non sempre compatibili con la cultura del paese di approdo. E quella strettamente biologica che negli spazi di cura deve adeguarsi ai protocolli biomedici ufficiali che difficilmente dialogano con pratiche e rappresentazioni differenti del travaglio, del parto, del dolore, dell'allattamento: ed è qui che entriamo nell'altro spazio in cui transitano le donne richiedenti asilo e rifugiate, quello sanitario.

Corpi negli spazi di cura

Le donne richiedenti asilo ricevono, se necessario, il supporto degli operatori per entrare nei percorsi di cura previsti dalla legge, negli spazi medici veri e propri – consultori e ospedali – dove, con l'aiuto delle mediatrici, il più delle volte, esse traducono la loro domanda di salute in richieste concrete. In questo transito lo spazio protetto dell'accoglienza (dell'operatore che accompagna e accudisce, della presa in carico individualizzata e sedimentata nel tempo lungo) si connette con lo spazio esterno (fatto di protocolli sanitari, visite ed esami in spazi non esclusivi e in tempi brevi). Ed è in questa duplice relazione che si costruisce il vissuto riproduttivo delle donne in accoglienza di cui provo a mettere in luce alcuni aspetti utili, spero, per comprendere il ruolo dei diversi attori in campo con le donne.

Il posizionamento di medici e ostetriche, anche con molta esperienza di lavoro con pazienti migranti, sembra essere granitico sul «far comprendere il concetto di benessere materno e fetale in un mondo, il nostro, in cui esistono ben chiari alcuni concetti chiave che ci guidano: malattia, assenza di malattia, morte», come afferma F., ginecologa ospedaliera, che qui riscontra la più grande difficoltà nella relazione con le donne richiedenti asilo e rifugiate. La biomedicina occidentale si fonda su questo paradigma, sebbene ci siano molte diverse posizioni individuali; tuttavia la relazione con un corpo migrante portatore di istanze a volte diverse o diversamente codificate, non sembra scalfire, nel lavoro quotidiano, il riduzionismo organicista su cui si fonda la prassi clinica. Pare impossibile includere nel proprio discorso sulla riproduzione le dimensioni ritenute avulse dal piano biologico, riducendo salute e malattia al mero dato organico. Questa medicalizzazione della riproduzione che si applica a tutte le donne, italiane e straniere, produce l'effetto che il corpo venga concepito solo come “ambiente somatico” del feto e che il gesto di cura si riduca al «monitorare e controllare, secondo precise scadenze, eventuali anomalie della macchina riproduttiva» (Bonfanti 2012: 9). Chiaramente ciò esprime una difficoltà di fondo del personale medico e ostetrico nel leggere alfabeti diversi per pensare il corpo, il binomio salute/malattia, il vissuto del dolore e l'esperienza riproduttiva nel suo insieme:

Per me è chiaro che culture diverse hanno diversi modi di esprimere il dolore del travaglio. In generale nelle africane ho sempre visto una maggiore drammatizzazione rispetto alle italiane, poca collaborazione e a volte sono proprio oppostive verso di noi, diventa difficile gestire il travaglio così (Intervista a ginecologa raccolta dall'autrice il 18/9/2020).

Qui in ospedale il travaglio è davvero vissuto in modo differente. C'è quella che urla ma non è per il dolore ma per cultura, quella che sta zitta perché si trattiene, quella che balla. Le bangla si trattengono molto. Le nigeriane fanno un gran casino. Anche gli uomini sono molto diversi. L'italiano se sente la moglie lamentarsi chiede subito aiuto, l'africano lascia che urla e soffre e non interviene. In generale queste situazioni ci mettono in crisi ogni volta (Intervista a ginecologa, raccolta dall'autrice il 23/08/2020).

Il concetto di dolore per loro è molto diverso. Tutte fanno il colloquio per l'epidurale e sembra che alla fine sia una scelta molto convinta, se possono evitarsi il dolore lo fanno come noi. Io ho capito alla fine che se siamo direttive loro non capiscono. Bisogna spiegare e fare in modo che capiscano quello che devono fare. Ricordo che una donna nigeriana a un certo punto non voleva più che le facessimo prelievi di sangue e quando le ho chiesto perché, mi ha risposto 'non ho più sangue, me lo avete tolto tutto'. In questi casi a noi viene da ridere ma purtroppo dobbiamo spiegare che i prelievi e i controlli servono per il bene del bambino (Intervista a ginecologa, raccolta dall'autrice il 18/09/2020).

L'incontro con altre culture e pratiche della riproduzione potrebbe essere una occasione per mettere in discussione la certezza che essa sia solo un fatto biologico, universale e invariabile, per riscoprire il fatto che è anche un evento bio-sociale culturalmente costruito (Oakley 1980; Jordan 1983; Davis-Floyd 1992; Ranisio 1996). Se ciò non avviene è estremamente importante interrogarsi sul perché. Il nostro sistema sanitario non sembra ancora pronto ad assumere un punto di vista decentrato rispetto alle proprie pratiche di assistenza al parto perché la riproduzione è il primo sito di difesa dell'identità culturale (Davis-Floyd, Fishel Sargent, Rapp 1997): mettere in discussione le proprie pratiche e saperi medici significa mettere anche in discussione i discorsi culturali, sociali e politici su cui poggiano il modello di cura e l'idea di corpo, individuale e sociale. Una ricerca che abbia come oggetto la relazione di cura con corpi di stranieri/e ha un potenziale euristico importante perché chiama in causa tutte le dimensioni di questa relazione, non solamente quelle che hanno a che fare con gli aspetti clinici ma anche tutte le narrazioni e gli immaginari simbolici che si attivano dentro questa relazione. Come accade nei percorsi di accoglienza, anche in quelli sanitari quella che emerge è una evidente stratificazione delle forme di interazione tra personale medico e donne-pazienti, una sorta di gerarchizzazione nelle modalità di relazione che si costruisce anche in funzione della provenienza geografica. Dai racconti delle mediatrici, degli operatori e anche del personale sanitario, emerge che le donne richiedenti asilo di origine subsahariana sono considerate le pazienti più problematiche o, quantomeno, quelle che attivano i registri simbolici e gli atteggiamenti più complessi e, in alcuni casi, apertamente discriminatori. G., psicologa e operatrice racconta la storia di N. che è paradigmatica di quanto succede alle donne richiedenti asilo o rifugiate dentro i reparti di ginecologia e ostetricia:

N. È una donna congolese di 46 anni, richiedente asilo. Una mattina arriva in ufficio con una pancia gonfia che lei tiene abbracciata come ci fosse un bambino. Sto male mi dice, mi puoi accompagnare all'ospedale? N. parla pochissimo durante il tragitto ma non lascia mai la pancia. Io le chiedo da quanto sente dolore e secondo lei cosa ha. Mi risponde con un filo di voce che è da qualche settimana che sente delle fitte ma che non ha detto nulla perché pensava passassero da sole. Eravamo state in commissione due settimane prima, io e N., a Caserta, un viaggio lunghissimo verso la speranza di ottenere l'asilo. Stava bene, penso tra me e me, ha sostenuto tutta la commissione, ha cantato in macchina mentre andavamo lì. Ha cantato tutto il tempo (una canzone straziante) e io non mi sono accorta di nulla. Dopo tre ore di pronto soccorso in attesa viene ricoverata d'urgenza in reparto. N. ha un fibroma grande come "un bambino" (testuali parole del ginecologo). Io la seguo in reparto e anche se spiego che sono una operatrice non mi lasciano entrare, ma resto di tigna dietro la porta e sento le sue urla strazianti. La sta visitando a mano viva, senza sedazione, il ginecologo. Lui è un uomo che le allarga le gambe e dice che deve stare ferma. Io cerco un'infermiera e pretendo che entri con lei, poi la portano via e la operano. Quando passa io le stringo le mani e lei canta la stessa canzone della commissione. A me viene da piangere e mentre aspetto chiamo il coordinatore del progetto che ad una settimana dall'accaduto farà un esposto all'ospedale per quel ginecologo uomo che ha trattato N. con una violenza di cui io sono testimone indiretta

perché tenuta lontana da lei. N. ce l'ha fatta anche se le hanno dovuto asportare l'utero. N. non aveva detto niente dei dolori perché aveva paura di saltare la commissione che aspettava da 11 mesi. N. ha ricevuto la protezione sussidiaria un mese dopo l'operazione. N. non potrà mai avere figli, però ha avuto il documento. N. canta sempre quando ha paura perché la sua mamma le ha detto di fare così. (Intervista a psicologa CAS, 31/8/2020).

Di storie simili ne ho raccolte molte, tutte in forma indiretta, riportate da operatrici e mediatrici che hanno accompagnato donne ospiti di progetti di accoglienza nei reparti ospedalieri. Tutte raccontano la stessa impotenza e violenza, spesso verbale e a volte anche fisica, vissute dalle donne, in particolare da quelle che hanno in comune oltre al percorso migratorio e allo status di richiedente protezione internazionale un altro elemento ricorrente: il colore della pelle. Senza generalizzare ma con un preciso intento analitico, dopo i primi racconti in cui emergevano parole, azioni e rappresentazioni chiaramente ascrivibili non solamente alla categoria della violenza ostetrica² ma anche a quella, ancor più specifica e meno conosciuta, del “razzismo ostetrico” (Davis 2018) ho deciso che questa, per quanto estremamente delicata, dovesse essere una delle lenti interpretative della mia ricerca, utile per avviare una riflessione sui rischi di “razzializzazione” negli spazi di cura (Ribeiro Corossacz 2012, 2013) La totalità delle operatrici e mediatrici incontrate mi ha confermato di aver assistito a episodi in qualche modo ascrivibili alla categoria di violenza ostetrica e, in molti casi, ad atteggiamenti di vero e proprio razzismo, mentre i medici e le ostetriche che ho conosciuto non hanno mai manifestato verbalmente alcun atteggiamento discriminatorio, pur esprimendo giudizi e diverse considerazioni nei confronti delle pazienti provenienti dall’Africa sub-sahariana. In tutto il percorso nascita, il parto è forse il momento in cui i discorsi e i significati maturati intorno al corpo emergono in maniera più evidente e sostanziano una relazione di cura profondamente asimmetrica dove gli immaginari potenti agiscono come categorie interpretative dei comportamenti delle donne. Ciò che non è spiegabile in termini clinici e biomedici, o in generale in termini razionali, viene ascritto immediatamente alla categoria del “selvaggio” e “dell’istintuale”: «Durante il parto sono molto teatrali, la scena è molto pittoresca. Urlano, si buttano a terra. Una voleva l’acqua fredda addosso, si spremeva l’assorbente bagnato tipo gavettone» (Intervista telefonica a ginecologa ospedaliera realizzata dall’autrice il 3/9/2020). E ancora: «Hanno comportamenti istintivi, quasi selvaggi. Una donna girava nuda per la sala parto, era un donnone grosso, difficile da gestire. Si allargava da sola i genitali con le dita, era molto istintuale. Molto pittoresca da vedere, e a un certo punto l’abbiamo lasciata fare» (*Ibidem*). Quello che il personale sanitario definisce selvaggio è tale perché manifesta una diversa idea di gestione del corpo: una inaspettata capacità di sapere come muoversi, cosa fare e come fare; una disturbante spontaneità nel gridare, cantare e lasciare libero il corpo di soffrire senza autocontrollo; una relazione col bambino senza i filtri biomedici dei protocolli, dei tempi, delle pesate, delle curve di crescita, delle medicine. Questa categorizzazione dell’altra come selvaggia, in senso positivo o negativo, mostra quanto di fatto questa categoria sia una invenzione, una costruzione di chi osserva più che una evidenza di dato oggettivo. La categoria del selvaggio è emersa di frequente, nei racconti raccolti, come spiegazione di

² La definizione di *violenza ostetrica* a livello giuridico è nata in Venezuela nel 2007, primo paese al mondo ad aver approvato una legislazione in proposito, e indica l’appropriazione del corpo e dei processi riproduttivi della donna da parte del personale sanitario attraverso un atteggiamento offensivo, l’eccesso di medicalizzazione e patologizzazione dei processi naturali, avente come conseguenza la perdita di autonomia e capacità decisionale da parte della donna.

atteggiamenti considerati non conformi alla presunta normalità del travaglio e del parto ospedaliero, e sopravvive con sfumature ancora più pericolose nel giudicare il rapporto con il neonato, i modi di attaccamento al seno, le tecniche di allattamento e svezzamento, rispetto ai quali sembra esserci una norma biomedica che non ammette digressioni, alimentando così uno spazio simbolico dentro cui poi maturano a volte decisioni invasive nei confronti delle madri. Mi racconta un'operatrice anti-tratta:

La chiamata tipica che ricevo è quella dell'ostetrica del nido ospedaliero, disperata perché la madre "manipola" la testa del bambino e mi chiede di fare qualcosa "altrimenti chiama l'assistente sociale". E non serve a molto che io le spieghi che si tratta di una pratica che hanno appreso dalle loro madri per tentare di arrotondare la testa del bimbo dopo la nascita, cosa per cui noi paghiamo fior fiore di osteopati... O mi chiamano perché in camera urlano, hanno vestiti sporchi, buttano le cose a terra. Mi fanno liste di comportamenti inaccettabili e in assenza di mediatrici in ospedale che possano intervenire diventa difficile evitare che queste preoccupazioni si trasformino in qualcosa di più pericoloso per queste donne, che vivono già in una situazione di assoluta precarietà (Intervista a operatrice anti-tratta raccolta dall'autrice il 15/7/2020).

È l'intero percorso nascita che dentro l'ospedale – perché lo spazio consultoriale sembra avere dinamiche diverse – può assumere questi connotati irrispettosi, profondamente intrusivi se non violenti. Se la paziente è di origine subsahariana, ancor più se è vittima di tratta, questi connotati intrusivi e giudicanti possono esplodere in comportamenti individuali chiaramente ascrivibili al razzismo ostetrico. P., operatrice mi racconta:

Personalmente ti posso dire che c'è una grande differenza di atteggiamento tra i medici del consultorio e quelli dell'ospedale. Almeno questa è la mia esperienza. Il consultorio è uno spazio meno compresso, i medici sanno di essere il primo contatto di una popolazione molto eterogenea, svolgono un servizio di base accessibile a tutti. In ospedale arrivi quando hai problemi seri o devi partorire. Sono proprio diversi gli atteggiamenti verso i pazienti. Ti racconto questa storia di qualche anno fa: un giorno prendiamo in carico una prostituta giovanissima che era stata ricoverata fuori dalla nostra regione per una setticemia molto grave, provocata dal cotone idrofilo che queste donne si infilano in utero durante il ciclo, per poter continuare a lavorare. L'infezione era davvero brutta ed era finita in sala operatoria dove le avevano asportato le tube e parte dell'utero. Arrivata qui durante un controllo ginecologico al consultorio ci rendiamo conto dell'intervento molto invasivo che aveva subito e in assenza di una cartella clinica iniziamo a chiedere cosa fosse successo. Emerso un quadro che lascio senza parole anche il medico che la stava visitando: lei ricordava solo di aver avuto dolori e febbre, di essere stata ricoverata e operata con una grande cicatrice sulla pancia. Ma nessuno in quell'ospedale le aveva spiegato il tipo di intervento che le avrebbero fatto e, soprattutto, le conseguenze permanenti che avrebbe comportato. È stato fondamentale il medico del consultorio che è riuscito a spiegarle, anche con disegni e qualche parola in inglese, quello che le era successo. Lei era disperata, abbiamo dovuto attivarle un supporto psicologico per molto tempo e con grande sofferenza anche per noi, che non sapevamo come aiutarla (Intervista a operatrice raccolta dall'autrice il 3/7/2020).

Questo evidentemente è un caso estremo, in cui a una giovane ragazza nigeriana non si ritiene di dover dare alcuna spiegazione, né chiedere il consenso informato, o prevedere alcun accompagnamento prima di agire sul suo corpo, seppur con l'intento di salvarlo. Senza arrivare a questi casi estremi, la quotidianità dei percorsi di salute riproduttiva delle donne in accoglienza racconta una realtà piena di chiaroscuri, fatta di piccoli e grandi episodi di empatia, soprattutto nel consultorio che appare l'ultimo presidio di prossimità e di tutela della salute sessuale delle donne su un piano di parità e orizzontalità del rapporto medico-paziente. Negli spazi ospedalieri i tempi più compressi, l'assenza di continuità nella cura, la scarsa formazione interculturale del personale, la prevalenza di obiettori

di coscienza e di un atteggiamento diffuso fortemente medicalizzante e disciplinante possono generare atteggiamenti fortemente discriminatori.

La gestione del travaglio, per esempio, è una fase estremamente critica nel racconto di tutti gli attori che ho incontrato. I racconti riportano molti travagli in solitudine (soprattutto negli ultimi mesi di pandemia e di chiusura dei reparti agli esterni), con interventi verbali bruschi da parte del personale sanitario, a volte invasivi anche fisicamente su donne già esposte da molteplici punti di vista. Senza ovviamente voler generalizzare, i vissuti riportati da più voci sono coerenti tra loro sebbene siano espressione di punti di vista differenti. Le parole e i giudizi, formulati in modo compiuto non mettono mai in discussione il proprio approccio di cura ma, anche quando emerge una maggiore apertura alla comprensione, la lettura stereotipata sembra rimanere l'unica spiegazione a comportamenti e reazioni delle pazienti, in maniera analoga a quanto avviene, a volte, dentro gli spazi di accoglienza:

Le nere sono più difficili da gestire in reparto. Molto spesso queste non si lavano, si mettono a letto coi vestiti del giorno. Sono più indipendenti e distaccate, in fondo le nere fanno figli qua e là, una cosa che per noi italiane sarebbe impensabile. Hanno un distacco del senso materno che noi non abbiamo. Per carità hanno delle storie bruttissime alle spalle, ma alla fine arrivano qui e dobbiamo gestirle noi (Intervista a ostetrica ospedaliera raccolta dall'autrice il 22/7/2020).

Molti episodi che ho raccolto descrivono un approccio regolativo al farsi madre che inizia ancor prima del concepimento e prosegue ben oltre il parto. Quel processo di “costruzione della madre”, quindi, sembra proseguire anche dentro gli spazi ospedalieri attraverso un approccio regolativo non solo sul comportamento delle donne ma direttamente sul loro corpo, sul gesto materno, sull'attaccamento al seno, sulla relazione col bambino, e sarebbe interessante analizzarlo in una prospettiva più ampia, per comprendere se e come possa perpetuarsi in altri spazi, per esempio nella relazione col pediatra, nella scuola, nel rapporto coi medici di base, ecc. Campi, questi, che meriterebbero uno studio approfondito, capace del doppio sguardo, che tenga insieme le dinamiche del percorso di accoglienza con quelle dello spazio esterno, sociale e relazionale nella comunità in cui la donna deve inserirsi.

Conclusioni

Si è cercato di mostrare il potenziale euristico di una etnografia nei territori di ricollocamento, per indagare l'ambiguità che li abita e mostrare che, sebbene siano considerati meno traumatici e più “morbidi” rispetto a quelli di primo approdo, tuttavia presentano dinamiche di controllo altrettanto potenti e velate dal linguaggio performativo dell'integrazione. In particolare, se osserviamo i percorsi di presa in carico socio-sanitaria delle donne richiedenti asilo e rifugiate, il cui status giuridico le colloca sempre e comunque in una posizione debole rispetto all'istituzione che ne legittima lo status, appare evidente che la pluralità di soggetti che agiscono nella relazione di cura (operatori e personale sanitario) esprimono discorsi e rappresentazioni che incarnano la norma giuridico-sanitaria. Il loro vissuto è fondamentale per capire la violenza agita dal sistema, la sofferenza e la complessità di tutti i posizionamenti individuali, le micro-strategie quotidiane agite per esprimere bisogni, rispondere a domande e interpretare il proprio mandato lavorativo. Dall'etnografia emergono alcuni

fattori potenti che spesso non dipendono dalla volontà dei singoli ma ne condizionano l'interazione con le donne accolte: mancanza di tempo e di supervisione efficace, carenza di formazione, discontinuità dei luoghi e dei tempi dell'accoglienza, discontinuità della presa in carico sanitaria tra consultori e ospedali. Queste condizioni sistemiche di lavoro interagiscono, diventando a volte giustificazioni autoassolutorie, con le rappresentazioni e i comportamenti dei singoli che risultano sempre molto stratificati, in cui si mescolano motivazioni personali, approcci politici, costruzioni morali, atteggiamenti giudicanti o al contrario estremamente compassionevoli, in un groviglio complesso di emozioni e vissuti che merita di essere indagato. In questo sistema giuridico fatto di cura e controllo, verità e potere, tramite il corpo «si possano comunque giocare più partite contemporaneamente» (Ong 2005: 20) e in questo spazio intersoggettivo tutte le figure che entrano in relazione con le donne, lo fanno attraverso la dimensione corporea, propria e altrui, in un continuo flusso di negoziazioni e riposizionamenti. Come è emerso dall'etnografia, il codice dell'accoglienza prevede che le donne richiedenti asilo confermino, nella loro relazione con il sistema, la categoria medico-giuridica della vulnerabilità su cui poggia l'intero impianto normativo del diritto d'asilo e che sembra essere sottesa non solo all'impostazione dei protocolli di accoglienza ma anche all'interazione quotidiana tra le persone accolte e coloro che le hanno in carico. Sguardo vittimizzante, approcci educativi ed emancipatori dentro i progetti, percorsi sanitari di diagnosi e accompagnamento alla sessualità e alla gravidanza molto rigidi, difficoltà nel mettere in discussione le procedure e i protocolli consolidati, sono alcuni degli aspetti che la ricerca ha messo in luce, per mostrare quanto sia pervasiva e trasversale l'attitudine del sistema a "costruire la madre", a disciplinare a livello fisico e simbolico perfino una dimensione così intima com'è quella della riproduzione. In questa interazione che vede come campo di relazione il corpo e la possibilità di decidere e agire per esso in maniera autonoma, tutti gli attori coinvolti – donne richiedenti asilo e operatori/personale sanitario – agiscono piccole e grandi forme di negoziazione, di ribellione, di adattamento o di profonda frustrazione. Sono gesti quotidiani agiti attraverso il corpo, la voce, lo stare in un certo modo in uno certo spazio, dando significato alla presenza ma anche all'assenza. E non sono gesti di poco conto se pensiamo al contesto normativo e sociale in cui queste relazioni di cura avvengono. L'etnografia ha fatto emergere che la violenza sistemica nutrita di certezze su cosa sia una buona madre, si esercita in maniera particolarmente feroce sulle donne di origine subsahariana con interventi terapeutici o socio-assistenziali che non ammettono alternative, con una severità di giudizio che sembra non esserci per le donne di altra provenienza. L'attitudine giudicante sottende la convinzione diffusa che queste donne siano per loro natura madri abbandoniche, disattente, madri iper-fertili ma egoiste e anaffettive. In assenza di formazione e accompagnamento adeguato, sia negli spazi di progetto sia negli spazi sanitari, il personale è spesso in difficoltà nella comprensione di significati non decodificabili secondo l'alfabeto giuridico e biomedico, per gestire queste situazioni si attivano categorie e immaginari sommersi, che denotano posizioni complesse e a tratti contraddittorie, di giudizio misto a frustrazione, di empatia mista a rifiuto. Pare assente, a causa del depotenziamento progressivo dei servizi di supporto alla presa in carico ospedaliera, per esempio, e ancor più oggi in epoca di pandemia con i reparti sigillati, una dimensione spaziale e temporale che possa facilitare l'incontro con queste donne, per cui la relazione di cura resta in balia di ciò che l'emergenza e il protocollo medico impongono, senza il sostegno di una mediazione efficace e senza il tempo di una formazione multidisciplinare per tutte le figure attive,

soprattutto in ospedale. In alcune testimonianze di medici e ostetriche ritorna il tema, emerso anche tra gli operatori di accoglienza, della solitudine e della consapevolezza di non avere gli strumenti adeguati per affrontare alcune situazioni. La risposta a queste situazioni, alla fine, sembra essere sempre individuale, contraddittoria e spesso ambivalente, ma è innegabile che ci sia un “intorno narrativo e simbolico” in cui matura questa risposta, e che ne condiziona pesantemente gli esiti. È in questo spazio storico, intersoggettivo e profondamente politico che transita il corpo femminile migrante quando viene “preso in carico” dal sistema di accoglienza e dal sistema di salute. Un corpo vissuto, agito dalla storia e, allo stesso tempo, agente di questa. Per queste donne il corpo sembra diventare “passaporto”, mezzo di produzione di significati e di possibilità. Il corpo costruisce verità, quelle fisiche (delle gravidanze, delle malattie o delle interruzioni), quelle emotive (delle relazioni intime e della relazione con i servizi) e quelle legali (dei documenti e dei permessi di soggiorno).

La ricerca ha cercato di aprire uno spazio di riflessione sulla violenza che si riverbera su tutte le soggettività coinvolte nella relazione di cura: sulle donne richiedenti asilo, sulle quali pesa uno sguardo sociale che arriva sempre prima delle richieste che portano, e sugli operatori, sulle mediatrici, sul personale sanitario e su tutti coloro che vengono risucchiati dentro un sistema che piega ogni relazione e ogni interazione alla logica “della cura e del controllo”, lasciando comunque spazi di reazione e resistenza individuale. Alcuni interrogativi rimangono ovviamente aperti per un futuro sviluppo della ricerca: quanto le dinamiche che sembrano essere un portato specifico della condizione giuridica in cui si trovano le donne richiedenti asilo, possono essere in realtà riscontrate anche verso donne straniere regolari o con status giuridico diverso, o quanto il tema della violenza ostetrica, che nel caso delle donne sub-sahariane riverbera con connotati specifici di razzismo ostetrico, sia in realtà un fenomeno diffuso e trasversale che riguarda tutte le donne, italiane e non, che transitano negli spazi ospedalieri del nostro paese.

Bibliografia

- Agier, M. 2005. Ordine e disordine dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico. *Antropologia*, 5: 49-65.
- Agier, M. 2016. *Borderlands. Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Cambridge. Polity Press.
- Altin, R. et al. (a cura di). 2017. Richiedenti asilo e sapere antropologico. *Antropologia Pubblica*, (3) 1.
- Altin, R. Saba, V. 2020. «Uno sguardo antropologico alla salute delle donne migranti in area transfrontaliera» in *La salute sessuale e riproduttiva delle donne migranti. Una prospettiva transfrontaliera*. G. Delli Zotti, O. Urpis (a cura di). Milano. Franco Angeli: 214-227.
- Bonfanti, S. 2012. *Farsi madri. L'accompagnamento alla nascita in una prospettiva interculturale*. *Quaderni di Donne & Ricerca*, 27. Torino. CRISDE.
- Brambilla, C. 2010. «Borders Still Exist! What Are Borders?» in *Transnational Migration, Cosmopolitanism and Dis-located Borders*. B. Riccio, Brambilla, C. (eds). Rimini. Guaraldi: 73-85.

- Brambilla, C. 2015. Exploring the Critical Potential of the Borderscapes Concept. *Geopolitics*, 20 (1): 14-34.
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 1: 138-168.
- Cuttitta, P. 2006. «I confini d'Europa a Sud del Mediterraneo. Strumenti e incentivi per l'esternalizzazione dei controlli» in *Migrazioni, frontiere, diritti*, Cuttitta P., Vassallo Paleologo, F. (a cura di). Napoli. ESI: 13-40.
- Das, V. 2011. State, citizenship and the urban poor. *Citizenship Studies*, 15 (3-4): 319-333.
- Davis-Floyd, R. E. 1992. *Birth as an American Rite of Passage*. Berkley. University of California Press.
- Davis-Floyd, R. E., Fishel Sargent, C., Rapp, R. 1997. *Childbirth and authoritative knowledge*. Berkley. University of California Press.
- Davis, D.A. 2018. Obstetric Racism: The Racial Politics of Pregnancy, Labor, and Birthing. *Journal of Medical Anthropology*, 38 (7): 560-573.
- De Bono, D. 2019. Narrating the humanitarian border: moral deliberations of territorial borderworkers at the EU's Mediterranean border. *Journal of Mediterranean Studies*, 28 (1): 55-73.
- Fassin, D., 2011. Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times. *Annual Review of Anthropology*, 40 (1): 213-226.
- Foucault, M. 1976 [1975]. *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*. Torino. Einaudi.
- Ginsburg, F. D., Rapp, R. 1997. Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction. *Medical Anthropology Quarterly*, 11 (3): 398-401.
- Grotti, V., Malakasis, C., Quagliariello, C., Saharoui, N. 2018. Shifting Vulnerabilities: Gender and Reproductive Care on the Migrant Trail to Europe. *Comparative Migration Studies*. 6 (23): 1-18.
- Grotti, V., Malakasis, C., Quagliariello, C., Saharoui, N. 2019. Temporalities of emergency: Migrant pregnancy and healthcare networks in Southern European borderlands. *Social Science & Medicine*. 222: 11-19.
- Harrell-Bond, B. 2005. L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari di aiuto. *Antropologia*, 5: 15-48.
- Jordan, B. 1983. *Birth in Four Cultures. A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*. Montreal. Eden Press.
- Mattalucci, C. 2017. *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*. Milano. Raffaello Cortina.
- Mbembe, A. 2019 [2016]. *Necropolitica*. Verona. Ombre Corte.
- Oakley, A. 1980. *Women Confined. Toward a Sociology of Childbirth*. London. Martin Robertson.
- Ong, A. 2005 [2003]. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Milano. Raffaello Cortina.

Pinelli, B. 2011. Attraversando il Mediterraneo. Il sistema campo in Italia: violenza e soggettività nelle esperienze delle donne. *LARES. Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, LXXVII (1): 159-179.

Pinelli, B., Ciabbari, L. 2016. *Dopo l'approdo. Un racconto per immagini e parole sui richiedenti asilo in Italia*. Firenze. EditPress.

Quagliarello, C. 2019. Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri dalla pelle nera. *Mondi Migranti*, 1: 195-216.

Quattrocchi, P. 2019. Violenza ostetrica. Le potenzialità politico-formative di un concetto innovativo. *EtnoAntropologia*, 7 (1): 125-148.

Ranisio, G. 1996. *Venire al mondo. Credenze, pratiche e rituali del parto*. Roma. Meltemi.

Rapp, R., Ginsburg, F. 2007. «Enlarging reproduction, screening disability», in *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millenium*. Inhorn, M. C. (ed). New York. Berghahn Books: 98-121.

Ribeiro Corossacz, V. 2012. «*Colore. Si vede e non si vede*», in *Femministe a parole. Grovigli da districare*. Marchetti, S., Mascat, J.M.H., Perilli, V. (a cura di). Roma. Ediesse: 59-63.

Ribeiro Corossacz, V. 2013. L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne nel discorso pubblico sulle migrazioni. *Antropologia*, 15: 109-129.

Saharaoui, N. 2020. Gendering the care/control nexus of the humanitarian border: Women's bodies and gendered control of mobility in a European borderland. *Society and Space*, 38 (5): 905-922.

Sorgoni, B. (a cura di). 2011. *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. Roma. CISU.

Sorgoni, B. 2011 Pratiche ordinarie per presenze straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei centri per richiedenti asilo in Europa. *LARES. Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, LXXVII (1): 15-33.

Riccio, B., Tarabusi F. 2018. *Dilemmi, mediazioni e pratiche nel lavoro dell'accoglienza rivolta a rifugiati e richiedenti asilo*. Trento. Erickson.

Vacchiano, F. 2005. Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia. *Antropologia*, 5: 85-101.

Van Aken, M. (a cura di). 2008. *Rifugio Milano: vie di fuga e vita quotidiana dei richiedenti asilo*. Roma. Carta.

Wolff, J, De-Shalit, A. 2007. *Disadvantage*. Oxford. Oxford University Press.

Diritti e pratiche della maternità al tempo dell'emergenza Covid-19.

Sradicamento e riconfigurazione del parto tra Pantelleria e Trapani

Ilaria Boiano,

avvocata, Università Roma-Tre

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9445-2080>

Veronica Buffon,

Università di Exeter, UK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5466-414X>

Cristina Laura Cecchini,

avvocata

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2387-6166>

Abstract. At the beginning of March 2020, the maternity unit at the local hospital (*punto nascita*) situated on the island of Pantelleria was closed by the State authority. Local pregnant women were forced to move at their own expense from the little island to Trapani (Sicily), for an indefinite period of time while waiting for their children to be born. Following this closure, a group of local women decided to promote civic protests denouncing the effects of the closure of the *punto nascita*. In this article, we combine legal and anthropological approaches to examine the international regulatory framework of sexual and reproductive health and the legislative reforms which have led to the progressive erosion of health services for women from Pantelleria. Yet, we offer a primary reflection on the collective and political responses articulated and enacted by the women from the island in response to the suspension of the maternal health care services. In conclusion, as a result of the dialogue and cooperation among the lawyers, the anthropologist and the civil society on possible future actions promoting women's health rights, a map of the envisioned transformative strategies and potential strategic litigation will be presented with reference to the gender and feminist perspective.

Keywords. Women's sexual and reproductive health; Italian health care system; citizenship; applied anthropology; legal feminism.

Introduzione

Attivo da decenni all'interno dell'ospedale Bernardo Nagar, dotato di una équipe medico-chirurgica e ostetrica, dopo anni di depauperamento strutturale e un funzionamento in deroga¹, il 1° marzo 2020 l'unico "punto nascita" di Pantelleria viene chiuso senza valutazione dell'impatto di questa decisione sulla vita delle donne. Ciò accadeva in contemporanea all'adozione delle misure di contenimento dell'emergenza Covid-19 a livello nazionale e senza tener conto del differenziato livello di diffusione del contagio nei vari contesti locali. A pochi giorni dalla chiusura del punto nascita, un gruppo di donne di diversa età e composizione sociale, alcune in stato di gravidanza, altre da poco madri insieme ad altre abitanti che negli anni hanno potuto partorire sull'isola, costituiva il comitato Pantelleria Vuole Nascere (nel prosieguo PVN), nominando portavoce l'abitante dell'isola Annalucia Cardillo², per richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica sul grave *vulnus* per l'intera comunità dell'isola conseguente alla chiusura del servizio. Poche settimane dopo la portavoce di PVN si metteva in contatto con l'Associazione Differenza Donna (nel prosieguo DD) chiedendo supporto per verificare le possibili azioni legali da intraprendere come singole, lese nei diritti e libertà fondamentali, e come comunità. La scelta di stringere alleanze con un'associazione come DD, impegnata sul territorio nazionale in azioni di prevenzione della violenza nei confronti delle donne e contro ogni forma di violenza sessista, compresa quella istituzionale³, è indicativa della cornice nella quale il comitato PVN, sin dall'inizio della sua mobilitazione, ha inserito le proteste e la denuncia: la chiusura definitiva del punto nascita dell'isola, unico per tutte le isolane e quindi parte della genealogia di ciascuna abitante di Pantelleria, costituisce per tutte loro una violenza istituzionale sessista. Insieme alle mobilitazioni sul territorio, attraverso la stampa locale e sui *social media*, le iniziative assunte si sono articolate in un percorso di auto-formazione: le donne dell'isola si sono riunite a più riprese per indagare la distanza tra il piano formale dei diritti sessuali e riproduttivi – che l'ordinamento è tenuto a garantire – e quello materiale dei servizi pubblici, svuotati di personale, risorse e, soprattutto, dell'esperienza delle donne. Nelle vicende che in questo contributo si ricostruiscono, l'esperienza viene marginalizzata fino a essere espunta dalla valutazione costi-benefici. A nulla vale, infatti, il benessere che testimoniano le centinaia di donne che hanno partorito in sicurezza sull'isola negli anni, dal momento che nella definizione dei parametri per stabilire l'affidabilità del servizio la voce delle donne è silenziata.

¹ Di seguito le tappe fondamentali di tale iter di continue chiusure e aperture in deroga: Decreto dell'Assessorato per la salute della Regione Sicilia del 2 dicembre 2011 avente come oggetto «Riordino e razionalizzazione della rete dei punti nascita», cui segue Piano della salute regionale 2011-2013 (PRS) approvato con decreto del Presidente della Regione Sicilia n. 282/Serv.4-S.G. del 18 luglio 2011, Delibera dell'Assessorato per la salute della Regione Sicilia n. 128 del 29 marzo 2013, Decreto Ministeriale 11/11/2015. In data 15 novembre 2017, l'Azienda Sanitaria Provinciale di Trapani - mediante Avviso sul proprio sito Istituzionale - comunicava la riattivazione del Punto Nascita dell'Ospedale di Pantelleria, stante l'intervenuta approvazione Ministeriale del regime "in deroga" ex art. 1 D.M. 11/11/2015, per dimostrato conseguimento dei requisiti previsti nei LEA (Livelli Essenziali di Assistenza). Il regime "in deroga" è scaduto in data 31 dicembre 2019 e tuttavia allo spirare di detto termine non ha fatto seguito alcuna comunicazione ufficiale di chiusura del Punto Nascita in questione ad opera delle autorità sanitarie e amministrative competenti, con conseguente accettazione delle partorienti per i mesi di gennaio e febbraio 2020.

² Trattandosi di una figura che svolge un ruolo pubblico, su richiesta dell'interessata, si è scelto di usare il nome reale.

³ www.differenzadonna.org

Il comitato PVN ha, inoltre, avviato un confronto con gli enti locali, e in particolare con il Comune, per verificare la percorribilità di azioni in sede giudiziaria.

In questa fase di dialogo è emerso il forte limite di una pratica processuale solo “collaterale” alla mobilitazione delle donne, senza, cioè, il loro diretto e pieno coinvolgimento. Le azioni intraprese in sede amministrativa su iniziativa del Comune di Pantelleria nel 2019 non avevano prodotto un impatto concreto anche a causa della postura neutra che ha guidato il contenzioso avviato in sede amministrativa. Sin dall’esame della domanda di sospensione dell’efficacia degli atti impugnati, il TAR ha ritenuto la fondatezza delle «criticità per cui si è passati dalla decisione della deroga (con prescrizioni) rispetto alla chiusura del punto nascita nel 2015, al provvedimento impugnato nell’odierno giudizio: criticità afferenti “tutti gli ambiti, organizzativi, tecnologici e di sicurezza”»⁴. È passato ormai un anno e il comitato PVN continua a portare avanti con presidi itineranti sul territorio isolano, attraverso i canali dei media locali e nazionali (Giacalone 2013; Ramundo 2020), e via social media⁵, la campagna di protesta e sensibilizzazione sul diritto alla salute sessuale e riproduttiva delle donne abitanti dell’isola di Pantelleria⁶. A livello nazionale, regionale e locale non si è registrata nessuna iniziativa concreta dei/delle rappresentanti politici, così come sul piano delle strategie legali, i percorsi possibili (in sede civile e in sede amministrativa) appaiono in concreto non rispondenti al desiderio di giustizia che risuona dalle proteste del comitato PVN.

Questo desiderio ancora inattuato, proprio nel confronto serrato delle donne del comitato PVN con chi scrive, ha rievocato le tesi fondanti il femminismo giuridico. Come scriveva un gruppo di pensatrici della differenza sessuale nel volume *Non credere di avere dei diritti*, se la giustizia può darsi al di là della legge e del diritto attraverso la formula del giudizio politico sulle ingiustizie, fare giustizia significa praticare, ognuna nel luogo in cui si trova, un’idea di mondo giusto basato prevalentemente sulla valorizzazione dell’esperienza e della trama di relazioni (Libreria delle donne di Milano 1987; Simone 2018). Nel caso del comitato PVN, il “praticare” ha preso forma anche attraverso gesti concreti come la consegna delle tessere elettorali reso possibile dall’esperienza condivisa e intessuta con altre realtà di attivismo siciliano.

⁴ TAR Sicilia, ordinanza 20 Giugno 2019, n. 728, resa nel procedimento r.g. n. 939 del 2019, instaurato a seguito di ricorso del Comune di Pantelleria che impugnava il Decreto dell’Assessore della Salute della Regione Siciliana del giorno 11 gennaio 2019, avente come oggetto «Adeguamento della rete ospedaliera al D.M. 2 aprile 2015, n. 70», pubblicato, con allegati, in G.U.R.S. n. 6 del giorno 8 febbraio 2019; il Documento Metodologico per la riorganizzazione del Sistema di Rete dell’Emergenza – Urgenza - Allegato 1 al D.A. 22/2019, nella parte in cui ritiene insussistenti gli elementi necessari alla conservazione della deroga per il mantenimento del punto nascita sull’isola di Pantelleria; la nota assessoriale prot. nr. 27899 del 6 aprile 2018, mai comunicata all’amministrazione ricorrente e mai pubblicata, con cui l’Assessorato ha “relazionato sullo stato dell’arte” e la nota assessoriale prot. nr. 52073 del 6 luglio 2018, mai comunicata all’amministrazione ricorrente e mai pubblicata, con cui l’Assessorato avrebbe relazionato al Ministero «sull’assetto dei PTI/PTE della Regione» (Punti di primo intervento/Presidi territoriali d’emergenza) e sulla funzionalità degli stessi in relazione al monitoraggio svolto a partire dal 2013, motivando la richiesta di mantenimento in deroga di alcuni di essi.

⁵<https://www.facebook.com/pantelleriavuolenascere> (consultato in data 17 marzo 2021).

⁶ Durante le interviste è emerso come la presenza del presidio delle donne davanti all’ospedale ha permesso ai cittadini di far presente quali altri servizi fossero stati sospesi. Da questo scambio è nata l’inclusione dei pazienti oncologici.

Per riportare proprio l'esperienza e la trama delle relazioni delle donne al centro delle possibili strategie legali da dispiegare per "chiedere conto" dei danni provocati nella vita delle donne di Pantelleria e, al contempo, per stigmatizzare in quanto violenza istituzionale le iniziative di progressivo smantellamento e la chiusura del punto nascita, abbiamo avviato un dialogo, ancora in corso, con le donne del comitato PVN, tra noi autrici e le nostre discipline di riferimento (antropologia e diritto).

L'idea comune è di fare spazio ai vissuti delle singole, nella convinzione, derivante dal personale posizionamento femminista di ciascuna di noi, della crucialità della dimensione del "particolare", che lungi dal volersi proporre come universalità più alta, «gode di essere tale e non aspira a trascendersi» (Cavarero 1997: 67).

Questo approccio apre, in concreto, a parere di chi scrive, all'opportunità di condurre una riflessione oggettiva (Haraway 1991), e cioè che restituisce valore epistemologico alle singole storie di vita evitando di perpetuare la riduzione delle donne a oggetto.

Si analizzano quindi, nel prosieguo, l'impatto dei processi di razionalizzazione e ristrutturazione dei servizi sulla salute sessuale riproduttiva delle donne, evidenziando le contraddizioni legate alla retorica della "sicurezza" nell'emergenza Covid-19.

Attraverso l'azione partecipante intesa nella sua dimensione pratica del lavoro delle avvocate, che hanno condotto una ricognizione delle fonti e degli obblighi internazionali e delle riforme legislative interne, e l'etnografia on-line condotta dall'antropologa da remoto, accettando i limiti di questo metodo e negoziando le personali ritrosie nell'uso della tecnologia digitale applicata alla ricerca sul campo da casa, ci siamo confrontate con l'esperienza collettiva e personale delle donne pantesche. Durante la fase di confinamento e poi di parziale deconfinamento, i nostri scambi e il lavoro di campo hanno dovuto adeguarsi alle condizioni di vita concrete dovute all'emergenza sanitaria, obbligandoci anche a riflettere sull'attivismo a distanza, sul tempo (Pizza, Ravenda 2016) e sui metodi di indagine possibili.

Il momento storico ci ha portato a un bivio: attendere la "fine" dell'emergenza sospendendo il lavoro oppure accettare il (forse) temporaneo forzato *digital turn* come occasione per sperimentare le metodologie già ampiamente utilizzate e dibattute in antropologia tra cui le interviste on-line, osservazione partecipante a eventi on-line e netnografie (Pink *et al.* 2015; Miller 2018; Kaufmann, Peil 2019; Góralaska 2020). Nello specifico, oltre a partecipare a riunioni on-line (mediante la piattaforma Zoom), l'antropologa ha condotto interviste semi-strutturate video e audio via WhatsApp con le donne del comitato PVN e ha seguito le loro attività sulla pagina Facebook. Le questioni emerse da questi scambi sono molto ampie e, con questo articolo, vogliamo proporre una prima riflessione che ci auguriamo di espandere in futuro⁷.

La salute sessuale e riproduttiva quale diritto fondamentale delle donne: la cornice degli obblighi internazionali

Il concetto di salute sessuale e riproduttiva è di origine recente, ma le sue radici in relazione alle idee di integrità corporea e autodeterminazione sessuale hanno una

⁷ Il presente contributo è il frutto di una riflessione condivisa e collettiva, tuttavia i paragrafi si attribuiscono come segue: a Ilaria Boiano §§1 e 2; a Veronica Buffon §§1 e 4; a Cristina Laura Cecchini §3, mentre le conclusioni sono frutto della scrittura di tutte le autrici.

genealogia antica e culturalmente più ampia. L'idea che le donne dovrebbero essere libere di decidere se, quando e come vogliono avere figli è stata affermata e promossa sin dai primi movimenti femministi impegnati anche in estese campagne di controllo delle nascite (Gordon 1976; Chesler 1992; Huston 1992).

Il tema è stato ripreso e approfondito a valle di decenni di attivismo femminista nel contesto della conferenza internazionale sulla popolazione e lo sviluppo tenuta al Cairo, in Egitto, nel 1994 e nel suo programma di azione che ha spostato il focus delle politiche e dei programmi sulla popolazione dalle questioni meramente numeriche a quelle connesse al godimento dei diritti umani, riconoscendo che la salute riproduttiva e sessuale, così come l'uguaglianza di genere e il rafforzamento delle donne (*empowerment*), sono finalità imprescindibili da perseguire per realizzare il globale miglioramento della qualità della vita.

Nel corso della quarta conferenza mondiale sulle donne tenuta a Beijing, Cina, nel 1995, tali principi sono stati riaffermati e inclusi nel piano di azione e nel capitolo «Donne e salute», che richiamando la definizione promossa dall'OMS, intende la salute nel senso di «uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non semplicemente l'assenza di malattia o di infermità», esplicitando però che la salute delle donne dipende strettamente dal «loro benessere emozionale, sociale e fisico ed è determinata tanto dal contesto sociale, politico ed economico della loro vita quanto dalla biologia» (ONU 1995), e include necessariamente la libera autodeterminazione delle donne in tutte le scelte che riguardano la vita sessuale e la riproduzione, comprese quelle inerenti la gravidanza e il parto, con un obbligo positivo per le autorità dei paesi di promuovere procedure che incoraggino consapevolezza e autonomia delle decisioni delle singole donne (IPPF 2003). Nel piano di azione si identifica nella «disuguaglianza tra uomini e donne e tra donne di differenti aree geografiche, classi sociali, gruppi indigeni ed etnici» (ONU 1995, §89) l'ostacolo più diffuso al raggiungimento del più alto livello di salute delle donne.

Quest'ottica promuove l'attento vaglio delle condizioni materiali delle donne che nei vari paesi e nel corso della loro vita hanno differenti e disuguali possibilità di accesso alle risorse sanitarie rispetto agli uomini, una disuguaglianza che compromette primariamente la salute sessuale e riproduttiva.

Come femministe siamo consapevoli delle tensioni e delle prospettive multiple sottese alla nozione di salute e, ancora di più, alla nozione di salute e diritti sessuali e riproduttivi, pertanto il richiamo alle definizioni sopra riportate non è da intendersi quale adesione incondizionata alla cornice data dal diritto internazionale, ma come punto di partenza, frutto di una faticosa negoziazione del femminismo attivo presso le organizzazioni internazionali. Tale dibattito ci permette di indagare il terreno dei diritti sessuali e riproduttivi in termini di potere e risorse. Qui il potere di prendere decisioni informate sulla propria fertilità, gravidanza, educazione dei figli, salute ginecologica e attività sessuale, si combina con le risorse per portare avanti tali decisioni in modo sicuro. Questo terreno coinvolge necessariamente le nozioni essenziali di "integrità corporea" o "controllo sul proprio corpo", che rimandano a una declinazione "individualista" del diritto alla salute sessuale e riproduttiva. Tuttavia, sono in questione anche le relazioni di ciascuna donna con i potenziali nascituri, i partner, la comunità e la società nel suo insieme, relazioni che incoraggiano una verifica delle condizioni materiali che minano il diritto alla salute sessuale e riproduttiva e che richiedono una politica orientata al

benessere delle donne inteso quale componente del benessere sociale, così ridefinendo il concetto di diritti sessuali e riproduttivi nell'alveo dei diritti sociali.

Il contenuto del diritto alla salute sessuale e riproduttiva è oggetto di approfondimento in questi termini all'articolo 12 della Convenzione per l'eliminazione di ogni discriminazione nei confronti delle donne (nel prosieguo CEDAW), il quale include anche «il diritto di accesso ad appropriati servizi di assistenza sanitaria che permettano alle donne di affrontare in modo sicuro la gravidanza e la maternità» (Freeman, Chinkin, Rudolf 2012) e stabilisce per gli Stati l'obbligo di articolare anche azioni positive che, in deroga al principio di parità tra uomini e donne, assicurino alle donne l'accesso

ai servizi appropriati in relazione alla gravidanza, al parto ed al periodo post-partum, accordando servizi gratuiti ove necessario, nonché un'alimentazione adeguata durante la gravidanza e l'allattamento (Comitato CEDAW 1999, articolo 12).

Sulla base del piano di azione elaborato al Cairo nel 1994 e nel solco del piano di azione di Pechino del 1995, il Comitato di monitoraggio dell'attuazione della CEDAW approvata dall'ONU nel 1999, ha emanato una raccomandazione generale volta a precisare ulteriormente gli obblighi derivanti dall'articolo 12, precisando che gli Stati devono

adottare appropriate misure legislative, giudiziarie, amministrative, di bilancio, economiche e di altro tipo nella massima misura consentita dalle loro risorse disponibili per assicurare che le donne vedano soddisfatto il loro diritto all'assistenza sanitaria (Comitato CEDAW 1999).

È necessario, quindi, che gli Stati assicurino in concreto che le donne abbiano accesso tempestivo all'assistenza sanitaria di qualità su base paritaria rispetto agli uomini e intervengano a eliminare gli ostacoli che le donne incontrano, garantendo sempre il rispetto del diritto all'informazione e alla riservatezza, il rispetto dei bisogni e delle prospettive individuali.

Il Comitato CEDAW, nel contesto della medesima raccomandazione generale, approfondisce, inoltre, le misure che gli Stati devono adottare per garantire alle donne servizi appropriati in relazione alla gravidanza, al parto e al periodo post-partum e richiede ai governi di illustrare puntualmente nei rapporti periodici in che modo gli Stati forniscono i servizi per adempiere

l'obbligo positivo di stanziare il massimo delle risorse di bilancio, umane e amministrative così da garantire che sia destinata alla salute delle donne una parte del bilancio totale per la sanità paragonabile a quella destinata alla salute degli uomini, tenendo presenti i diversi bisogni in materia di salute (Comitato CEDAW 1999, §27-28).

Le politiche governative perseguite in Italia negli ultimi venti anni in tema di servizio sanitario nazionale contravvengono nel loro insieme agli obblighi derivanti dagli atti internazionali in tema di salute sessuale e riproduttiva delle donne. Il Comitato CEDAW nelle conclusioni sullo stato di attuazione della Convenzione in Italia ha segnalato, in particolare, sin dal 2017, che la diminuzione dei fondi destinati al servizio sanitario e il processo di privatizzazione del settore ha compromesso l'accesso delle donne ai livelli assistenziali minimi, rendendo urgente l'incremento delle risorse da allocare nel settore sanitario al fine di garantire l'effettivo godimento del diritto alla salute, inclusa la salute sessuale e riproduttiva per tutte le donne e le ragazze (Comitato CEDAW, 2017, §§41 ss).

La vicenda di Pantelleria si inserisce nel solco di tale processo ed è rappresentativa delle ragioni poste alla base delle conclusioni del Comitato CEDAW. Nel caso di studio si riscontra una discriminazione di genere nei confronti delle donne che subiscono in modo sproporzionato rispetto agli uomini l'impatto concreto delle politiche perseguite per via legislativa e attuate per via amministrativa, in quanto le donne risultano ostacolate più degli uomini nella fruizione di servizi e prestazioni sanitarie volte a garantire la loro salute, e con una peculiare sistematicità, esse si vedono limitare il godimento del diritto alla salute sessuale e riproduttiva (Comitato CEDAW 2007, §24).

Il punto nascita di Pantelleria: un esempio di razionalizzazione dei costi a scapito della salute riproduttiva delle donne

Nel caso di studio le violazioni degli obblighi internazionali in materia di salute sessuale e riproduttiva delle donne sopra delineate emergono in modo nitido dalle storie che sono state raccolte e che potrebbero costituire la base per strutturare sia azioni individuali in sede giudiziaria di risarcimento del danno sia per definire azioni di *advocacy* per negoziare a livello politico nuovi parametri di riferimento per la struttura dei servizi dedicati.

Per individuare lo spazio per una pratica processuale che possa rispondere al desiderio di giustizia delle donne pantesche, occorre però fare il punto delle ragioni sottese alle leggi interne invocate a giustificazione della chiusura del punto nascita.

Questo servizio si è diffuso sul territorio tra gli anni Sessanta e Settanta a seguito di un processo di progressivo abbandono della nascita in casa con la preferenza di strutture sanitarie complesse dotate di sale travaglio, sale parto e isole neonatali, parallelo all'affermarsi (una visione del parto quale evento a rischio per la salute della donna) del discorso medico che legittima la cultura della paura fondata sul rischio/prevenzione per promuovere da una parte il controllo sul corpo della donna e dall'altra le responsabilità dell'individuo-paziente (Douglas 1992; Bonfanti 2012).

In questo contesto, la standardizzazione dei criteri di sicurezza ha fatto spazio anche a molteplici protocolli che orientano le prestazioni mediche e il ricorso a interventi medici eccezionali in misure di routine.

I punti nascita presentano sul territorio nazionale caratteristiche molto diversificate e livelli di assistenza diversificati, anche geograficamente, così da richiedere una riorganizzazione finalizzata, come dichiarato già dall'Accordo approvato in Conferenza unificata il 16 dicembre 2010⁸, alla garanzia di standard omogenei e procedure uniformi sul territorio nazionale. È in questo contesto che ha trovato spazio una prospettiva di razionalizzazione ove la voce dei costi dei servizi e l'esigenza di ridurre la spesa pubblica ha iniziato ad affermarsi tra i criteri di valutazione da affiancare a quelli di sicurezza, ponendo l'accento sulla qualità dell'assistenza, tra cui la riduzione dei cesarei e la promozione di un parto indolore. Si è affermato in questo contesto tra i

⁸ Accordo, ai sensi dell'articolo 9 del decreto legislativo 28 agosto 1997, n. 281, tra il Governo, le regioni e le province autonome di Trento e Bolzano, le province, i comuni e le comunità montane sul documento concernente Linee di indirizzo per la promozione ed il miglioramento della qualità, della sicurezza e dell'appropriatezza degli interventi assistenziali nel percorso nascita e per la riduzione del taglio cesareo (Rep. atti n. 137/CU) (11A00319) (GU Serie Generale n.13 del 18-01-2011).

parametri per misurare la qualità del servizio anche quello dimensionale, poi divenuto preponderante nella valutazione della sicurezza e dell'adeguatezza dei punti nascita a partire dall'Accordo del 2010, poi ribadito dal cosiddetto decreto Balduzzi, 13 settembre 2012, n. 158, recante Disposizioni urgenti per promuovere lo sviluppo del Paese mediante un più alto livello di tutela della salute.

Suddetti provvedimenti sanciscono in almeno 1000 le nascite all'anno lo standard di riferimento per il mantenimento in funzione del punto nascita. Le eccezioni possono essere motivate da valutazioni legate a specifiche condizioni geografiche e tuttavia mai, comunque, per punti nascita al di sotto dei 500 parti all'anno.

L'intrinseco legame tra la necessità di garantire sicurezza ed economicità è percepibile anche nella copiosa giurisprudenza amministrativa prodottasi nell'ambito del contenzioso nato su tutto il territorio nazionale con la progressiva implementazione del progetto di razionalizzazione dei servizi⁹. Nelle decisioni, invero, seppur il Giudice amministrativo pone generalmente l'accento sul fatto che il requisito dimensionale rappresenta

non certo un mero parametro di economicità dell'azione amministrativa, ma uno standard operativo di sicurezza alla stregua di concordi e consolidate indicazioni scientifiche in materia, in particolare anche dell'OMS (che a tal riguardo stabilisce il più rigido rapporto di 650 parti/anno), secondo cui un parametro numerico inferiore non consente di conseguire il dimensionamento minimo previsto sia dal punto di vista dell'efficienza dell'investimento, sia soprattutto dal punto di vista della salvaguardia della salute delle partorienti e dei nascituri, essendo provato che più alto è il numero dei parti/anno, maggiori sono la manualità e l'esperienza degli operatori e minore il tasso di complicanze e di mortalità (Consiglio di Stato, sentenza 12 settembre 2019, n. 6335).

Nel confermare poi le scelte di chiusura e di accorpamento effettuate di volta in volta sul piano regionale, il Giudice richiama la necessità del perseguimento dell'equilibrio economico e finanziario con la salute e la sicurezza della partorienti e del nascituro.

Dietro alla tutela della sicurezza si cela quindi sempre la considerazione che l'introduzione di regimi di eccezione non permetterebbero il contemporaneo perseguimento di criteri di economicità e buon funzionamento, questo ultimo garantito e sostenibile solo quando non sia troppo dispendioso. Orbene, è evidente come, seppur nel rispetto delle esigenze di gestione razionale della spesa pubblica, sia doveroso che l'amministrazione non cessi di considerare e dare spazio alla necessità di ricontrattare continuamente gli equilibri, come richiesto dagli obblighi internazionali in materia, ignorati dall'autorità giudiziaria interna, che rinvia all'OMS per confermare la validità degli standard dimensionali, ma ignora le declinazioni degli stessi parametri in un'ottica di genere come imposto dalla CEDAW, diversificandoli e considerando la peculiarità di certe condizioni. Occorre che sia garantito che mai si arrivi a situazioni in cui vengano totalmente compromesse la salute sessuale e riproduttiva e il benessere della donna nell'esperienza della gravidanza come in effetti è accaduto nel caso delle donne di Pantelleria.

E invero è in questo contesto normativo e teorico che si inserisce la complessa vicenda della gestione sanitaria del punto nascita di Pantelleria, caratterizzata da continue sospensioni e riattivazioni con temporanee riaperture in deroga, che a partire dal 2012 non ha più permesso di garantire alcuna continuità e certezza, trasformando profondamente

⁹ Si vedano *ex plurimis* TAR Lombardia RG 809/2018; Tar Marche RG 807/2015;

gli approcci alla nascita delle donne dell'isola e del personale sanitario con un sempre più forte scollamento tra essi laddove, al contrario, dovrebbero reciprocamente determinarsi e autointegrarsi.

La nascita è divenuta così il momento simbolico di mediazione e rivendicazione con l'amministrazione statale, regionale e locale in una dimensione la cui reale portata non può essere compresa se non si delineano con precisione le caratteristiche anche geografiche di Pantelleria. Come evidenziato nell'ambito della interrogazione parlamentare del 2 dicembre 2013¹⁰, l'isola presenta una collocazione estremamente particolare: essa è più vicina alle coste tunisine da cui è separata da 70 chilometri di mare, che a quelle sicule che distano circa 110 chilometri. A queste ultime l'isola è collegata da un traghetto che impiega tra le sei e le sette ore per raggiungere Trapani e tuttavia tale collegamento è strettamente connesso con le condizioni meteorologiche che, se avverse, minano la possibilità stessa di garantire il servizio con evidenti conseguenze sulla possibilità di accedere ai servizi sanitari integrativi della Azienda Sanitaria della Provincia di Trapani e in particolare all'ospedale Sant'Antonio Abate a cui, insieme a quello di Marsala, il Punto nascita di Pantelleria fa espresso riferimento quale struttura sanitaria di secondo livello dove avvengono i trasferimenti in caso di complicazioni.

L'unica altra via per raggiungere l'ospedale è quella aerea, che però dipende dalle condizioni atmosferiche: spesso accade che a causa del forte vento sulla pista dell'aeroporto di Pantelleria gli aeromobili non possono atterrare e, di conseguenza, l'aereo non arriva sull'isola. Inoltre, a causa delle misure di *spending review* anche il servizio dell'elisoccorso ha subito delle forti limitazioni e viene effettuato con orari ridotti per un massimo di 12 ore (dall'alba al tramonto).

Di conseguenza, alle donne dell'isola che devono partorire in assenza del punto nascita o con un servizio che, in un'ottica di riduzione dei costi, non garantisce un livello di servizi adeguato, non rimane altra scelta che allontanarsi dagli affetti e dalla propria dimora isolana per trasferirsi altrove, lontano da casa, con inevitabili conseguenze emotive, organizzative ed economiche, con un impatto significativo sull'esperienza stessa della nascita per la donna e per il nascituro.

Il continuo alternarsi di sospensioni a riattivazioni attraverso regimi in deroga ha compromesso nel tempo la continuità assistenziale e acuitizzato processi disfunzionali nella gestione della gravidanza. Infatti, laddove il Punto nascita di Pantelleria è a tutti gli effetti un servizio di primo livello per la gestione delle gravidanze e dei parti fisiologici, si è assistito a una progressiva tendenza all'incremento della classificazione dei parti tra quelli a basso rischio per i quali si rende necessaria una presa in carico nelle strutture ospedaliere, con un eccesso di responsabilizzazione delle scelte materne a scapito di un percorso condiviso e costruito insieme alla struttura sanitaria nel rispetto della sicurezza, ma anche del benessere della donna. È stato adottato, infatti, un protocollo¹¹ che, nello schema proprio dell'approccio difensivo della pratica medica contemporanea (Tancredi, Barondess 1978; Baldwin *et al.* 1995; Mariotti *et al.* 2011; de Maria 2013), impone la raccolta dell'assenso scritto della gestante e del partner alla presa in carico con la dichiarazione di essere stati informati dei «rischi che possono scaturire nel scegliere di

¹⁰ Interrogazione Atto n. 3-00283 (con carattere d'urgenza) sui punti nascita in Sicilia e nelle isole minori. Pubblicato il 29 luglio 2013, nella seduta n. 81 Svolto nella seduta n. 144 dell'Assemblea (28/11/2013).

¹¹ Procedura gestionale di sistema organizzazione, gestione e profilo assistenziale della gravidanza a basso rischio e del puerperio fisiologico distretto e presidio ospedaliero di Pantelleria PRG.006.DrQr.

partorire sull'isola di Pantelleria, ossia eventuali e non preventivabili complicazioni che si possono appalesare a seguito di un parto, anche se ritenuto a basso rischio»¹². Le coppie inoltre devono sottoscrivere anche una dichiarazione che esonera la struttura di ogni responsabilità in caso di rifiuto al trasferimento per il parto presso le strutture sanitarie siciliane.

Tali prassi hanno portato a una progressiva quanto disfunzionale responsabilizzazione — che sottende una colpevolizzazione della donna in relazione ai possibili rischi presenti nelle decisioni che la riguardano (Bonfanti 2012) — della decisione materna di partorire sull'isola che, nel tempo, è divenuta strumento di contrapposizione e rivendicazione in una dinamica di mediazione con l'amministrazione sanitaria.

Tale evoluzione mostra in tutta la sua contraddittorietà l'ossimoro di politiche sanitarie che hanno tagliato e razionalizzato i costi per "ottimizzare" le cure, negato strumenti essenziali perché non sostenibili economicamente, per produrre contemporaneamente una costosissima sovraesposizione a trattamenti medici non sempre necessari.

La complessa vicenda si è apparentemente e paradossalmente conclusa a scapito delle donne pantesche nel momento delicato e complesso dell'emergenza epidemiologica Covid-19.

Il vissuto delle donne dell'isola: partorire da sole e protesta collettiva

A marzo 2020 l'isola di Pantelleria era considerata un porto sicuro, a contagi zero, un luogo da cui i suoi abitanti guardavano alla Sicilia e all'Italia come un vasto territorio in cui circolava il virus Covid-19. Per Chiara, Sara, Luisa, Annalucia¹³, e le altre donne del comitato insieme ai loro familiari, l'impossibilità di rimanere sull'isola per partorire e stare vicino ai loro cari, rappresenta una contraddizione e un'ingiustizia. In un momento in cui il tema della morte e la fabbrica di paura e incertezza dominava il discorso pubblico, invaso dall'immagine di un corpo potenzialmente infetto o portatore sano di Covid-19 che non deve "muoversi"¹⁴, il corpo delle donne rimane l'eccezione e, in quanto tale, destinatario di regolamentazione speciale proprio in ragione della sua funzione procreativa (Pitch 1998; Pizzini 1999; Lombardi, Pizzini 2004; Marchetti, Polcri, 2013; Mattalucci 2017; Giuffrè 2018).

In linea con altre riflessioni (Grotti, Quagliariello 2020a, 2020b; Quagliariello 2020), dall'esperienza delle donne pantesche emerge una gestione dell'emergenza sanitaria discriminatoria sulla base del genere: da marzo 2020 nascere a Pantelleria in casa o all'ospedale non è più parte dell'immaginario delle donne pantesche, perché i confini dell'isola e della sua riproduzione sono dislocati sulla "terraferma". In questo scenario, le donne pantesche rivendicano il diritto per loro stesse e le loro figlie e figli a nascere sull'isola, a casa o vicino alle loro famiglie, ritenendo tale diritto nell'orizzonte

¹² Allegati 2 e 3 della procedura gestionale: Dichiarazione di responsabilità personale relativo al rifiuto della gravida di presa in carico da parte degli ambulatori della gravidanza a lieve medio alto rischio sulla terraferma; Dichiarazione di responsabilità personale relativa al rifiuto della gravida di presa in carico da parte dell'ambulatorio della gravidanza a basso rischio presso il termine ospedaliero sulla terra ferma (A.G.B.R.P.T.)

¹³ Per rispetto della riservatezza sono stati usati degli pseudonimi, tranne che per Annalucia Cardillo, portavoce del comitato PVN.

¹⁴ D.P.C.M. del 9 marzo 2020.

della salute sessuale e riproduttiva¹⁵. L'impossibilità di scegliere il luogo della cura e dell'assistenza medica, da una parte infatti, pone l'enfasi sui diritti fondamentali e sugli obblighi violati dal nostro ordinamento, come più sopra tracciato, dall'altra parte ci permette anche di allargare lo sguardo sulle relazioni di potere che si dipanano durante la gravidanza e con la gestione della nascita, richiamando l'attenzione sulla dimensione politica, collettiva e pubblica della riproduzione.

Come si evince dalle fotografie presenti sulla pagina Facebook del comitato PVN e dalle interviste, una delle forme di protesta portate avanti dalle donne con bambini appena nati o ancora in gravidanza ha assunto la forma di un presidio permanente davanti all'ospedale, durante il quale le donne chiedevano di esercitare i propri diritti e di accedere alle risorse sul territorio, rifiutando di essere marginalizzate o di subire un temporaneo sradicamento per fini medico-sanitari.

Le donne pantesche coinvolte nella protesta si sono spesso interrogate sul proprio vissuto personale e sulle forme della violenza istituzionale, ricordando le precedenti gravidanze e parti avvenuti a Pantelleria, scambiandosi informazioni pratiche e supportandosi attraverso il confronto con donne che, ben prima di loro, avevano intrapreso forme di protesta contro la chiusura del punto nascita. I loro racconti e le loro iniziative articolano il desiderio comune di riaccreditare non solo giuridicamente, ma anche politicamente, sul territorio dell'isola la possibilità di vivere in sicurezza la propria gravidanza e il parto, come dimensioni concrete del loro sentirsi radicate sul territorio.

È una causa importante, le donne-mamme non dovrebbero arrivare nemmeno al punto di fare fiaccolate, di stare giorni interi con bambini di tre quattro mesi fuori per far svegliare un po' la politica ma dovrebbe essere la politica ad occuparsi [di loro] un po' di più perché c'è un po' di menefreghismo¹⁶.

Chiara si riferisce alla fiaccolata avvenuta in forma statica, con mascherine e secondo le regole del distanziamento il 6 novembre 2020 davanti all'ospedale, dopo mesi scanditi dalla presenza delle donne al presidio e di un pulmino itinerante, impiegato per sensibilizzare i cittadini sul diritto alla salute. Questa protesta pacifica è stata organizzata in contemporanea con le altre realtà siciliane (Lipari e Castelvetro) e il Coordinamento dei Comitati per la Salute - Sicilia. Rivendicando il diritto a una piena cittadinanza che possa includere anche la "cittadinanza sanitaria" (Schirripa 2014; Briggs e Mantini-Briggs 2003) concessa solamente ai soggetti che adottano comportamenti sociali, culturali e si adeguano a percorsi terapeutici promossi dallo Stato, le donne del comitato PVN hanno aderito alla raccolta delle tessere elettorali per protestare contro l'esclusione e marginalizzazione dei cittadini nelle scelte riguardanti l'utilizzo delle risorse pubbliche. Le tessere elettorali sono state consegnate alle donne le quali le hanno prese in custodia (e verranno riconsegnate su richiesta del titolare).

Perché consegnare la tessera elettorale? La scheda è un mezzo per esercitare il diritto al voto ed è l'unico strumento che noi cittadini onesti abbiamo per esprimerci nei confronti delle scelte politiche che non condividiamo. Significa semplicemente dire BASTA, siamo stanchi

¹⁵ Per una discussione del concetto di "salute sessuale e riproduttiva (SSR)" rimandiamo all'articolo di Ranisio (2019). Nei servizi sanitari sono inclusi l'interruzione di gravidanza e gli screening. Nonostante questo tema non sia stato mai discusso dalle donne del comitato, ci auguriamo di includerlo nei futuri passaggi della ricerca. Allo stesso modo abbiamo intenzione di includere donne e uomini, che hanno temporaneamente transitato sull'isola per usufruire dei servizi sanitari non presenti sulle altre isole minori.

¹⁶ Chiara, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

di vedere calpestati i nostri DIRITTI e quindi ricordiamo alla politica il DOVERE che le è proprio: operare per il bene comune (post del 21 ottobre 2020 sull'azione condivisa dal Coordinamento dei Comitati per il Diritto alla Salute, PVN Facebook).

Le donne del comitato raccontano che l'azione inizialmente non è stata semplice, data la difficoltà a trovare un punto strategico per la raccolta delle tessere. Non possedendo una sede, esse hanno provato ad avvicinare i genitori fuori dalle scuole ma, come raccontano sorridendo, quei luoghi non andavano bene «essendo le mamme sempre di corsa!»¹⁷.

Con l'arrivo di un "alleato inaspettato" – secondo le parole di Annalucia – rappresentato dal Vescovo e dal suo vicario, la loro campagna è diventata molto presente e visibile sul territorio, grazie anche al contributo delle chiese e delle parrocchie, trasformatesi in punti di raccolta delle tessere elettorali¹⁸. Anche se ogni comune/isola formula richieste specifiche sui propri disservizi, tuttavia le comunità siciliane hanno trovato un punto di contatto nel condividere l'obiettivo comune di «rivendicare per tutti i cittadini il diritto alla salute sancito dalla nostra Costituzione» (Facebook, post 18 ottobre 2020). Sebbene i discorsi delle donne del comitato e i post su Facebook facciano spesso riferimento ai diritti di cittadinanza, è nell'atto dell'allontanamento dall'isola e per esteso dalle famiglie che il senso di ingiustizia si articola. Partire, rimanere in attesa, partorire da sole all'ospedale per poi ritornare e, infine, aspettare la fine della quarantena si configura come l'iter spaziale e temporale affrontato dalle donne nel percorso nascita. Normalmente, le donne che hanno raggiunto la trentasettesima settimana si trasferiscono a Trapani in attesa di accedere alle strutture dell'Azienda Sanitaria Provinciale (da cui dipendono, come illustrato più sopra, i servizi sanitari panteschi).

Le aspettative personali e la realtà vissute sono spesso articolate con rassegnazione:

Un mese prima del parto mi hanno trasferita con urgenza in elisoccorso e poi sono rimasta 40 giorni fuori. Sono stata da sola in ospedale e dopo 24 ore mi hanno dimessa. Ho partorito un mese dopo e sono stata fuori fino all'11 agosto. Ho finito il tempo il primo agosto ma nella mia testa ero in ritardo perché essendo partita così presto io mi aspettavo questo parto da un momento all'altro e invece ho finito il tempo e poi ho partorito oltre termine ed è stato psicologicamente devastante, sono arrivata al parto cotta, non ce la facevo più a stare chiusa lì in un appartamento con la bambina (...) caldissimo, mio marito aveva lasciato il lavoro per un mese (...) con sacrifici economici e mentali. Io sono arrivata al parto esausta ancora prima di partorire. Mi svegliavo ogni mattina e andavo in bestia perché non avevo i dolori. Aspettavo e pregavo che mi partissero i dolori. Nella mia testa essendo là da quaranta giorni per me ero oltre, per me questa gravidanza è durata 12 mesi perché questi giorni a Trapani sono stati infiniti¹⁹.

Pur collocandosi nel dibattito socio-antropologico sulle emozioni con particolare riferimento alle paure delle donne come disincentivo nel ricorrere ai servizi sanitari (Della Puppa, Sanò, Pasian 2020), il caso di Pantelleria riporta la riflessione all'interno delle istituzioni e svela le percezioni legate al desiderio di un parto medicalizzato con le strutture sanitarie. Giulia durante l'intervista ricorda la sua preoccupazione e la difficoltà vissuta nell'ultimo mese prima del parto. Il confinamento in una città come Trapani,

¹⁷ Chiara, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

¹⁸ Le posizioni della Chiesa sul punto nascita sono in favore della natalità e a sostegno alla famiglia. Il punto nascita e i servizi riguardanti la salute sessuale e riproduttiva a cui ci riferiamo nell'articolo includono anche l'interruzione di gravidanza. Questa differenza di posizioni anche se non analizzata viene messa in evidenza dall'uso di "alleato inaspettato".

¹⁹ Giulia, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

percepita come un “altrove”, e le limitazioni dovute alla pandemia hanno riconfigurato i tempi della sua attesa e della gravidanza, tanto da modificare il rapporto con il corpo (Giulia era alla seconda gravidanza) e alterare la percezione della durata della gestazione (che le è sembrata lunga dodici mesi).

Anche Luisa riflettendo sulle circostanze eccezionali rievoca le paure, il senso di confinamento e sradicamento:

L'ultimo mese è stato difficile con tutte le restrizioni. Alla fine l'ultimo mese è quello più pesante, non poter uscire, bisogna partire un mese prima e stare dentro casa e non poter vedere nessuno a Trapani... andare a fare i controlli per arrivare in ospedale, le certificazioni, perché stai andando là... [mio marito diceva] “Speriamo che quando avrai le contrazioni non ci fermano perché se no come facciamo?”. Erano tutti dei pensieri che giustamente ti vengono in quel momento perché non sai ...lo dimenticherò a casa [il certificato giusto]? Tutte cose un po' strane che purtroppo erano da affrontare²⁰.

In molti casi le donne fanno riferimento alla forte preoccupazione di avere la «certificazione» (autocertificazione) giusta o di non dimenticarsela. L'autocertificazione oltre a disciplinare la presenza del corpo della donna (in movimento) durante il *lockdown*, portato in tasca o in borsa, ospita in sé la protezione dall'essere sanzionati e allo stesso tempo scongiura la possibilità di non raggiungere l'ospedale:

In piena emergenza Corona Virus, rischiando il contagio per sé e per le proprie famiglie, le mamme pantesche sono costrette ad affrontare lunghi viaggi per poter dare alla luce i loro figli. Figli che non *apparterranno* alla stessa Terra. Nessuna tutela nessun responsabile (Facebook, Pantelleria Vuole Nascere, post del 21 marzo 2020).

La portavoce del comitato PVN è stata l'ultima donna a partorire sull'isola forte della sua volontà di far nascere suo figlio a Pantelleria. Annalucia, per scelta personale, ha preferito scegliere il parto in casa (Quattrocchi 2018) e sottoporsi solo ai controlli prenatali previsti in caso di gravidanza “a basso rischio”. Come confermato da tutte le intervistate, anche quando il punto nascita di Pantelleria era funzionante, a nessuna donna è stata data la possibilità di discutere del piano del parto. L'assenza di dialogo paziente-dottore riguardo alle opzioni del parto rientra nel dibattito sulle violenze ostetriche (Ravaldi *et al.* 2018) rafforzatesi durante la pandemia (Quattrocchi 2019). Annalucia è l'unica donna ad aver optato per un parto in casa rivolgendosi a una doula, una figura professionale non sanitaria che accompagna la donna (e la famiglia) durante tutto il percorso maternità e parto offrendo supporto anche pratico ed emotivo (Pasian 2015; Benaglia 2020). Annalucia ci racconta del suo confronto con il ginecologo e il personale sanitario prima e dopo il parto, di come la sua scelta è stata interpretata come una sfida e un'insubordinazione. La portavoce di PVN, consapevole della sua forma di resistenza al modello medicalizzato del parto ha sottolineato «mi hanno voluta punire e hanno mandato via mio figlio in elisoccorso»²¹. Il parto in casa e la conseguente ospedalizzazione, dovuta alla necessità di intervento medico, ha spostato l'attenzione sulla irresponsabilità della madre verso il nascituro. La responsabilizzazione individuale all'interno del sistema sanitario soprattutto in relazione alle limitazioni e pratiche imposte dall'emergenza Covid-19 mostra i confini sempre più rigidi nei percorsi di salute, anche non riproduttiva, come largamente discusso in riferimento alla popolazione migrante (Marabello, Parisi 2018; Della Puppa, Sanò,

²⁰ Luisa, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

²¹ Annalucia, gennaio 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

Pasian 2020). Nel caso di Annalucia, dopo aver partorito il bambino in assenza del partner, è stata separata del neonato e padre/partner trasferiti via elisoccorso a Trapani per effettuare dei controlli medici. Annalucia racconta di essere stata lasciata sull'isola (la famiglia di Annalucia non risiede sull'isola) con la minaccia di poter attivare i servizi sociali se si fosse opposta al trasferimento del bambino a Trapani. Il desiderio di vivere il parto e il post parto in una dimensione comunitaria e familiare, condividendo il travaglio anche con alcuni amici e alla doula, non era stato possibile realizzarlo nell'ospedale. Prima dell'arrivo dell'emergenza Covid-19, Annalucia aveva provato a negoziare uno spazio all'interno della struttura ospedaliera dove poter partorire in sicurezza. Tuttavia, il modello del parto tecno-centrato (Davis-Floyd 1994, 1992), fortemente condiviso dal personale medico, ha prevalso interpretando la volontà di Annalucia come una resistenza alla medicalizzazione della sua gravidanza. In questo caso, il soggetto femminile e il suo desiderio, vengono silenziati in nome della salute del feto e ancora una volta vengono evidenziate le responsabilità della madre verso il nuovo nascituro e la sua salute. Nonostante l'esperienza difficile vissuta durante la gravidanza e il parto, Annalucia crede fortemente nell'importanza della presenza dell'istituzione ospedaliera nella sua accezione di bene comune e nella messa in sicurezza di uno spazio per tutte le donne/cittadine e pazienti dell'isola. Una forma diversa di violenza è stata invece raccontata da Luisa, una mamma al secondo parto:

Durante il travaglio ero con una ostetrica "tu non sai spingere" [aggiunge] "magari mi è capitata un'ostetrica non troppo simpatica" ma l'accompagnamento al parto non è stato umano (...) ho condiviso la mia ostetrica con altre due partorienti e sono rimasta in sala parto da sola con "la ragazza del nido (...) nel momento in cui sentivo che durante la spinta sarebbe nato ho detto a quella ragazza che non essendo il suo mestiere non poteva fare nulla (...) le ho detto vai a chiamare l'ostetrica perché il bambino sta uscendo perché io ero sola e se avessi spinto il bambino sarebbe caduto a terra perché non c'era nessuno"²².

In tempo di epidemia da Covid-19 il personale sanitario passava da una stanza all'altra, scherzandoci su Luisa aggiunge «che poi in quei momenti lì non sai nemmeno se cambiano i guanti! In quel momento nemmeno non ci pensavo»²³. Luisa aveva partorito al punto nascita di Pantelleria e il ricordo di quel primo parto la porta a riflettere sulla penuria di personale e in particolare sull'ironia di quella situazione: il punto nascita di Pantelleria non rimane aperto anche per mancanza di personale. Le diverse esperienze delle donne del comitato, tutte diverse e ognuna con le sue sfumature, si uniscono nella richiesta di garantire alle donne (e i loro/le loro partner) un parto sicuro sull'isola.

Conclusioni

Attraverso lo studio di caso proposto in questo contributo è emerso l'intreccio tra produzione del diritto e pratiche di compressione delle libere scelte delle donne legittimate dal diritto stesso e, grazie al lavoro dell'antropologa, è stato possibile definire in modo tangibile il quadro dei beni giuridici lesi da iniziative di riorganizzazione imposte da leggi orientate da criteri di efficienza e contenimento delle voci di spesa, ma anche la portata politica del desiderio che anima la mobilitazione delle donne pantesche per ottenere la riapertura del punto nascita sull'isola.

²² Luisa, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

²³ Luisa, dicembre 2020. Intervista condotta da Veronica Buffon.

Partendo dalla richiesta del comitato PVN, il lavoro congiunto delle giuriste e dell'antropologa ha consentito di tracciare una mappa degli interessi in gioco, che non si esauriscono nella rivendicazione individuale dell'accesso a un servizio, ma offrono la misura della dimensione sociale del concetto di salute sessuale e riproduttiva delle donne. Nel caso di studio, infatti, le donne non solo rivendicano l'esercizio di diritti fondamentali e libertà personali (un'area in cui i governi non dovrebbero interferire), ma anche un'efficace azione pubblica con una particolare enfasi sulla relazione tra benessere personale e pubblico. A partire da questa prima disamina abbiamo delineato possibili percorsi di azione in sede giudiziaria volti a censurare l'operato delle autorità pubbliche (dal legislatore alle articolazioni amministrative locali), nei quali si aspira a tenere insieme la tutela dei diritti fondamentali con la dimensione sociale delle rivendicazioni delle singole donne.

Il diritto amministrativo e la disciplina del risarcimento del danno appaiono dimensioni nelle quali sperimentare uno spazio trasformativo per promuovere, partendo dal caso concreto, un cambiamento strutturale dell'impianto normativo e della gestione amministrativa in tema di tutela del diritto alla salute sessuale e riproduttiva delle donne, così come del discorso pubblico sul tema.

Bibliografia

Baldwin, L.M., Hart, L.G., Lloyd, M., Fordyce, M., Rosenblatt, R.A. 1995. Defensive medicine and obstetrics. *JAMA*, 274: 1606-1610.

Benaglia, B. 2020. La cura invisibile: potenzialità e limiti della pratica della doula. *Antropologia e Teatro. Rivista Di Studi*, 11 (12): 59-83.

Bonfanti, S. 2012. Farsi madri. L'accompagnamento alla nascita in una prospettiva interculturale. *Quaderni di Donne & Ricerca*, 27/2012. Torino. CIRSDe (Centro Interdisciplinare Ricerche e Studi delle Donne).

Briggs, C., Mantini-Briggs, C. 2003. *Stories in the time of cholera. Racial profiling during a medical nightmare*. Berkeley. University of California Press.

Cavarero, A. 1997. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Milano. Feltrinelli.

Chesler, E. 1992. *Woman of Valor: Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America*. New York. Shimon & Schuster.

Comitato CEDAW. 1999. *Raccomandazione generale n. 24*. Ginevra. Nazioni Unite. www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm.htm#recom24 (Consultato in data 30/05/2021).

Comitato CEDAW. 2007. *Concluding Observations Poland*, CEDAW/C/POL/CO/6. Ginevra. Nazioni Unite. <https://undocs.org/CEDAW/C/POL/CO/6> (Consultato in data 30/05/2021).

Comitato CEDAW 2017. *Concluding observations on the seventh periodic report of Italy*, CEDAW/C/ITA/CO/7. Ginevra. Nazioni Unite. <https://undocs.org/en/CEDAW/C/ITA/CO/7> (Consultato in data 30/05/2021).

Davis-Floyd, R.E. 1992. *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley. University of California Press.

Davis-Floyd, R.E. 1994. Culture and Birth: The Technocratic Imperative. *International Journal of Childbirth Education*, 9 (2): 6-7.

De Maria, R. 2013. Sostenibilità e riforma del Sistema Sanitario Nazionale, tra esigenze etiche e scarsità di risorse. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 4: 5-47.

Della Puppa, F., Sanò, G., Pasian, P. 2020. Quando la paura guida le scelte. Donne immigrate e salute riproduttiva, in Vianello, A.F., Redini, V. (a cura di) *La salute delle e dei migranti*. *Mondi Migranti*, 3: 71-97.

Douglas, M.1992. *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London. Routledge.

Facebook, Pantelleria Vuole Nascere, <https://www.facebook.com/pantelleriavuolenascere/> (Consultato in data 30/05/2021).

Freeman, M.A., Chinkin, C., Rudolf, B. 2012. *The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (Oxford Commentaries on International Law)*. OUP Oxford Press. Edizione del Kindle.

Giacalone, R. 2013. Pantelleria ancora chiuse sale parto. “Migliaia di euro spesi per le nascite”. *Il Fatto Quotidiano*, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2013/07/03/pantelleria-ancora-chiuse-sale-parto-migliaia-euro-spesi-nascit/644069/> (Consultato in data 03/03/2021)

Giuffrè, M. (a cura di). 2018. *Essere madri oggi. Tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'Italia contemporanea*. Pisa. Pacini Editore.

Góralaska, M. 2020. Anthropology from Home. *Anthropology in Action*, 27 (1): 46-52.

Gordon, L. 1976. *Woman's Body, Woman's Rights: A Social History of Birth Control in America*. New York. Penguin.

Grotti, V., Quagliariello, C. 2020a. Partorire da sole. *InGenere*, <http://www.ingenere.it/articoli/partorire-da-sole> (Consultato in data 30/05/2021).

Grotti, V., Quagliariello, C. 2020b. Birthing Alone: Pregnancy and Maternity Care in the Shadow of Covid-19 in Italy. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. <https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/birthing-alone-pregnancy-and-maternity-care-in-the-shadow-of/>. (Consultato in data 30/05/2021).

Haraway, D. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York. Routledge.

Huston, P. 1992. *Motherhood by Choice: Pioneers in Women's Health & Family Planning*. New York. Feminist Press.

IPPF. 2003. *Charter Guidelines on Sexual and Reproductive Rights*. London. IPPF Regent's College.

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.

Libreria delle donne di Milano. 1987. *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Torino. Rosenberg & Sellier.

Lombardi, L., Pizzini, F. 2004. Corpo, genere e riproduzione umana. *Salute e Società*, 3 (3): 157-169.

Marchetti, M., Polcri, C. 2013. Gravidanza, parto, puerperio in un contesto d'immigrazione: un approccio antropologico per la calibrazione culturale dei servizi socio-sanitari. *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 15: 35-36.

Mattalucci, C. (a cura di). 2017. *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*. Milano. Cortina .

Marabello, S., Parisi, M. L. 2018. *Divenire madri e HIV: saperi, senso del tempo e soglie corporee*, in Giuffrè M. (a cura di). *Essere madri oggi tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'Italia contemporanea*. Pisa. Pacini Editore: 101-132.

Mariotti, P., Serpetti, A., Ferrario, A., Zoja, R., Genovese, U. (a cura di) 2011. *La Medicina Difensiva. Questioni Giuridiche, Assicurative, Medico-Legali*. Santarcangelo di Romagna. Maggioli Editore.

Miller, D. 2018. «Digital Anthropology», in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Stein, F., Lazar, S., Candea, M., Diemberger, H., Robbins, J., Sanchez, A., Stasch, R. (eds), <http://doi.org/10.29164/18digital>. (Consultato in data 30/05/2021).

ONU 4-15 settembre 1995. *Dichiarazione e programma di azione adottati dalla quarta Conferenza mondiale sulle donne: azione per la uguaglianza, lo sviluppo e la pace*. Pechino, §89.

Pasian, P. 2015. The doula: a profession is arising. *Autonomie locali e servizi sociali. Quadrimestrale di studi e ricerche sul welfare*, 2: 291-306.

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J. 2015. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Angeles. Sage.

Pitch, T. 1998. *Un diritto per due*. Milano. Il Saggiatore.

Pizza, G., Ravenda, A. 2016. Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario. *Antropologia Pubblica*, 2 (1): 29-44.

Pizzini, F. 1999. *Corpo Medico e Corpo Femminile. Parto, Riproduzione Artificiale, Menopausa*. Milano. Franco Angeli.

Quagliarello, C. 2020. Generazione C: gravidanza e parto ai tempi della pandemia. *Illuminazioni*, 53 (9): 137-163.

Quattrocchi, P. 2018. *Oltre i luoghi comuni. Partorire e nascere a domicilio e in casa maternità*, Firenze. Editpress.

Quattrocchi, P. 2019. Come riconoscere la violenza di genere. *in Genere*, <https://www.ingenere.it/articoli/come-riconoscere-violenza-ostetrica>. (Consultato in data 30/05/2021).

Ranisio, G. 2019. Salute sessuale e riproduttiva: un concetto da rivedere? *EtnoAntropologia*, 7 (1): 1-18.

Ramundo, A. 2020. A Pantelleria sit-in di gestanti e neomamme davanti all'ospedale: "Basta disservizi". *Dire. Agenzia di Stampa Nazionale*. <https://www.dire.it/05-10-2020/511234-a-pantelleria-sit-in-di-gestanti-e-neomamme-davanti-allospedale-basta-disservizi/> (Consultato in data 04/03/2021).

Ravaldi, C., Skoko, E., Battisti, A., Cericco, M., Vannacci A., Reiger, K. 2018. Abuse and disrespect in childbirth assistance in Italy: A community based survey. *European Journal of Obstetrics and Gynecology*, 224: 208–209.

Schirripa, P. 2014. Ineguaglianze in salute e forme di cittadinanza. *A.M. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 59-80.

Simone, A. 2018. «Diritto/Diritti/Giustizia e pensiero femminista: breve storia di un rapporto controverso», in *Femminismo ed esperienza giuridica. Pratiche, argomentazione, interpretazione*. Boiano, I., Simone, A. (a cura di). Roma. Edizioni Efestò: 13-25.

Tancredi, L.R., Barondess, J.A. 1978. The problem of defensive medicine. *Science*, 200: 879-82.

Sessualità normate tra pratiche educative e voci adolescenti

Un'esperienza etnografica nei consultori di Roma

Alice Manfroni,

Università di Siena

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2835-9229>

Abstract. This paper aims to reflect on the interconnection between sexuality, gender and age. Moving from my ethnographic research conducted in Rome concerning the sexual education activities carried out in schools by some public family counseling, I discuss the sexuality of adolescents and its meanings within a specific health and social institution through a critical analysis of the discursive categories used by the social actors met in the field. The anthropological gaze gives back legitimacy to the plurality of roles, subjectivities, sexual and affective relationships that teenagers experience in their everyday lives. The analysis will show how anthropology can restore the complexity of legal and socio-cultural norms, by answering to the adolescents' needs, and by building sexual education activities starting from the teenagers' voices and experiences. Finally, I will attempt to bring out the capacities of feminist anthropology both of problematizing normative discourses and proposing an alternative discourse regarding sexuality, relationship, and adolescence.

Keywords. Sexuality; Adolescence; Sexual Education; Feminism; Norms.

Introduzione

Il saggio intende restituire alcune riflessioni emerse durante la ricerca di tesi di laurea magistrale condotta a Roma tra settembre 2018 e dicembre 2019, nella quale ho indagato le attività rivolte a giovani adolescenti all'interno dei consultori familiari. Come istituzioni socio-sanitarie pubbliche che si occupano gratuitamente di prevenzione e sessualità nelle diverse fasi della vita, i consultori sono emersi come un "campo di battaglia" dove si scontrano molteplici visioni del servizio. In particolare, li ho considerati come servizi territoriali incaricati dallo Stato di promuovere progetti di educazione

sessuale nelle scuole, che garantiscono, inoltre, l'accesso al servizio dell3 ragazz3¹ minorenni in piena autonomia (L. 405/75²; L.R. 15/76³; L. 194/78⁴). Obiettivo della ricerca è stato quello di indagare le pratiche educative dell3 operator3 di alcuni di questi servizi attraverso un'analisi critica delle categorie discorsive messe in campo durante le interviste, gli incontri in classe con l3 ragazz3 o ritrovate nella *policy* di riferimento, con l'intento di osservare i significati che la sessualità dell3 adolescenti assume all'interno di una specifica istituzione socio-sanitaria. Ho così costruito un'"etnografia multi-posizionata" dove, secondo Tarabusi, l'etnograf3 è impegnat3 «a ricostruire il punto di vista di tutti gli attori in gioco, a decodificare i molteplici linguaggi istituzionali e gerghi tecnico-burocratici, a riconoscere le loro categorie interpretative» (Tarabusi 2010: 143). Grazie alla continua interazione con soggettività appartenenti a contesti differenti (operator3 socio-sanitari3, attivisti3 delle assemblee dei consultori, giovani dentro e fuori le scuole, responsabili o burocrati3 delle Asl), è emersa una pluralità di rappresentazioni e discorsi che hanno restituito una fotografia complessa dei consultori e dell'educazione alla sessualità sul territorio romano. In questo saggio focalizzerò l'attenzione sul gruppo dell3 adolescenti e vorrei mostrare in che modo l'antropolog3, inserit3 in un servizio pubblico e posizionat3 nell'interstizio tra macro e micro-dinamiche, possa restituire la complessità di norme giuridiche e socioculturali per contribuire a dare risposte efficaci alle esigenze dell3 ragazz3.

Inoltre, mi concentrerò sull'esperienza etnografica svolta all'interno di un progetto di "Educazione alla salute e alla vita affettiva", proposto da una psicologa di un consultorio nelle seconde classi di un liceo scientifico del centro di Roma. Il progetto è stato identificato come momento privilegiato in cui si riconosceva la soggettività sessuale dell3 adolescenti all'interno dell'istituzione scolastica proponendo un discorso di prevenzione delle infezioni sessualmente trasmissibili (IST) e delle gravidanze indesiderate, integrando al suo interno aspetti relazionali-affettivi come l'amicizia, i rapporti con l3 genitor3, lo sviluppo psicosociale e la violenza di genere nelle relazioni. Il progetto era strutturato in due incontri di due ore ciascuno per classe (a volte con la presenza dell3 professor3), all'interno dei quali collaboravo con la psicologa

¹ Nel corso dell'elaborato per declinare il genere di gruppi o persone utilizzerò il simbolo fonetico *schwa* – singolare (ə) e plurale (ɜ) – come desinenza capace di superare il rigido binarismo di genere della lingua italiana e riconoscere le molteplici esperienze di genere. L'utilizzo di un linguaggio non binario viene, infatti, considerato come una delle pratiche di lotta per destabilizzare il dispositivo di genere che continua a produrre soggettività binarie. Una scelta che si inserisce all'interno di un più ampio dibattito pubblico riguardo al linguaggio inclusivo e alle sue modalità di costruzione dove si ritrovano posizioni diverse sulla scelta delle desinenze da utilizzare (es. l'utilizzo della u, x, *, @ o la doppia desinenza maschile e femminile). Evidenzio qui che le singole persone con cui mi sono interfacciata sul campo (compresi/e i ragazzi e le ragazze che hanno parlato durante gli incontri di educazione sessuale) si sono sempre identificate nel genere maschile o femminile e, nel testo, sarò quindi fedele alla loro affermazione di genere. Tuttavia, mi riferirò al gruppo classe utilizzando lo *schwa* poiché non sono a conoscenza del genere con cui si identificavano tutt3 l3 ragazz3 incontrat3 e non vorrei sovraderminarli3.

² L. 405/75. «Istituzione dei consultori familiari». <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1975/08/27/075U0405/sg> (ultima consultazione 15/12/2019).

³ L. R. 15/76. «Istituzione del servizio di assistenza alla famiglia e di educazione alla maternità e paternità responsabili». <https://www.consiglio.regione.lazio.it/consiglioregionale/?vw=leggiregionalidettaglio&id=8062&sv=vigente> (ultima consultazione 20/01/2020).

⁴ L. 194/78. «Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza». https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=1978-05-22&atto.codiceRedazionale=078U0194&elenco30giorni=false (ultima consultazione 10/01/2020).

nella gestione delle attività (es. distribuzione materiali, analisi questionari, spiegazioni attività da svolgere o dei servizi offerti dai consultori, lettura domande anonime, ecc.). Tuttavia, la conduzione degli incontri era svolta dall'operatrice e la mia partecipazione variava a seconda delle occasioni: a volte ero una "ricercatrice silenziosa" altre volte una figura di riferimento per domande e curiosità dell3 ragazz3. In tal modo, ho ascoltato le opinioni di ragazz3 quindicenni riguardo alla sessualità, alle relazioni affettive e ai rapporti generazionali, rivelatesi, essere spunti di riflessione interessanti per smascherare stereotipi e discorsi normativi. Proverò quindi a evidenziare come l'antropolog3, attraverso l'ascolto delle voci marginali dell3 adolescenti, e in continuo dialogo con le molteplici soggettività incontrate sul campo di ricerca, possa co-costruire e promuovere esperienze di educazione alla sessualità a partire dai vissuti dell3 giovani stess3.

Infine, questa esperienza di ricerca mi ha permesso di cogliere il carattere pubblico dell'antropologia femminista, come sapere critico capace di problematizzare discorsi normativi e proporre un discorso alternativo riguardo alla sessualità, ai legami affettivi e all'adolescenza dentro e fuori i servizi socio-sanitari. Nell'ultimo paragrafo presenterò, quindi, una proposta parziale e aperta per la visibilizzazione e la diffusione di un'antropologia pubblica femminista e dei suoi risvolti applicativi.

Una ricerca *at home* tra attivismo e soggettività erotica dell'antropologa

L'educazione sessuale, considerata come strumento di addomesticamento e, insieme, di *empowerment* dei corpi sessuati (Landi 2017), negli ultimi decenni a livello internazionale e nazionale, è stata oggetto di un'importante "esplosione discorsiva" (Foucault 2017) che ne ha definito i contenuti, le metodologie, il target e il contesto formativo attraverso una costante produzione di concetti e categorie che ne hanno plasmato la forma (Veglia 2004; OMS, BZgA/WHO Regional Office for Europe, FISS 2010). Una produzione discorsiva avvenuta all'interno di una precisa politica sessuale che, dagli anni Novanta del Novecento, intreccia questioni economiche, accesso alla cittadinanza e alla salute e dove i diritti sessuali stabiliscono nuove frontiere tra differenti tipi di sessualità, identità di genere e legami affettivi (Bell, Binnie 2000; Fiorilli, Voli 2016; Ferrante 2019). Ed è proprio sull'intersezione tra diritti, salute e benessere sessuale che organizzazioni governative e non governative hanno costruito il discorso occidentale dominante riguardo ai programmi educativi relativi alla salute sessuale e riproduttiva dell3 giovan3. (Who 2002; Herdt 2010; WAS 2014; Gab 2018).

In Italia, tuttavia, non esiste una legge che regolamenti a livello nazionale l'educazione sessuale nelle scuole e tali attività vengono per lo più svolte in modo disomogeneo dai consultori pubblici o da associazioni ed enti del terzo settore (Iss, Ministero della Salute, Ccm 2019; Pizzi 2019). Negli ultimi anni, l'educazione alla sessualità è stata oggetto di proposte di legge mai approvate, rivendicazioni da parte di movimenti o collettivi studenteschi e femministi, attacchi da parte di alcune forze neofondamentaliste "anti-gender" e, di tanto in tanto, continua a riemergere nei media *mainstream* e nel dibattito pubblico come questione riguardo alla quale lo Stato sembra assumere posizioni di

immobilismo, delegando alle famiglie o al terzo settore qualsiasi intervento in questo ambito.

In tale contesto, l'indagine sui consultori pubblici e le pratiche educative riguardo alla sessualità dell3 giovani minorenni ha chiamato inevitabilmente in causa una fitta rete di relazioni e rappresentazioni al cui interno ho negoziato la mia posizione (Tarabusi 2010). Una riflessione sul posizionamento che si è rivelata fondamentale, in particolare quando mi sono confrontata con operatori3 con esperienze, "habitus professionali" e valori differenti che influenzano inevitabilmente un percorso di educazione alla sessualità (Bourdieu 1992; Tarabusi 2010; Allen *et al.* 2014; Landi 2017). Questioni, inoltre, che hanno influenzato il modo in cui io stessa ero considerata sul campo in quanto studentessa di antropologia e che ha portato inizialmente a un mancato riconoscimento dell'antropologia come sapere che si occupa di educazione, sessualità e adolescenza all'interno delle istituzioni pubbliche. Ciò mi ha portata, da un lato, a rispondere spesso a "contro-interviste" per legittimare la mia presenza sul campo e, dall'altro, ad essere inquadrata giuridicamente nella generica etichetta "frequentatore volontario" di un unico consultorio⁵.

Tale mancanza di riconoscimento si è unita tuttavia alla volontà di conoscere l'istituzione "dal basso", attraverso l'osservazione partecipante nelle sale d'attesa dei consultori, l'analisi dei materiali informativi (cartacei o su internet), la partecipazione alle manifestazioni organizzate dalle assemblee o da realtà politiche studentesche, le interviste a operatrici ormai in pensione o ad utenti attivisti3 nelle assemblee.

L'incontro con le assemblee delle donne e delle libere soggettività⁶, avvenuto nei primi giorni di campo, e la decisione di entrarvi a far parte non solo come ricercatrice, ma soprattutto come attivista transfemminista⁷, ha portato inevitabilmente a una scelta etica e politica riguardo al mio posizionamento. L'azione politica e la ricerca etnografica sono dunque diventate due momenti congiunti del lavoro sul campo che, in una reciproca dialettica, hanno favorito la conoscenza antropologica, contribuendo contemporaneamente a una reale azione sociale e politica (Boni *et al.* 2020). Ho così tentato di intraprendere un'indagine antropologica femminista dove il posizionamento critico e l'azione politica dell'antropologa sono stati assunti come l'oggettività stessa dell'indagine (Haraway 2018), favorendo in tal modo un atteggiamento riflessivo e critico riguardo al mio posizionamento.

⁵ Un consultorio che era uno dei pochi ad aver attivato progetti di educazione sessuale nelle scuole e in cui avevo intrapreso un rapporto di ricerca privilegiato con l'operatrice che se ne occupava. Il servizio si trovava in un quartiere centrale e, a differenza di altri, presentava l'équipe consultoriale completa.

⁶ Le "assemblee delle donne" dei consultori sono un organo di proposta e controllo a livello territoriale previsto nella Legge Regionale 15/76. Attive in molti consultori al momento della loro istituzione, si sono ricostituite da qualche anno in alcuni consultori romani e del Lazio per far fronte alle sistematiche chiusure e a un generale depotenziamento di questi servizi, proponendo altresì nuove linee di intervento per i consultori stessi (es. apertura consultori alle libere soggettività, somministrazione della contraccezione gratuita e della pillola abortiva RU486).

⁷ Il transfemminismo è considerato come un insieme molteplice e variegato di pratiche, visioni e approcci che rifiutano la "stabilità" delle categorie identitarie attraverso il continuo attraversamento dei confini normativi. Nato a partire dalle rivendicazioni delle persone trans e non binarie, il transfemminismo considera il binarismo di genere come un dispositivo che, nel contesto occidentale, naturalizza le differenze dei corpi in un sistema interpretativo stabile. Centrali sono inoltre il concetto di intersezionalità e la convinzione che ogni persona abbia diritto di definire la propria identità (Crenshaw:1991; Stryker, Bettcher:2016; Koyoma: 2019).

L'antropologia femminista è stata, infatti, la prospettiva (e l'esperienza) che ha guidato le riflessioni e interpretazioni sul campo, nel tentativo di considerare il genere come una categoria socioculturale instabile, performativa e interessata da numerose relazioni di potere, fondamentali nell'analisi della società e, in particolare, del campo da me attraversato (Rubin 1976; Moore 1988; Boellstorff 2007; Gribaldo, Ribeiro 2010; Fusaschi 2013; Busoni 2015). Inoltre, ho combinato i "tradizionali" studi antropologici sul sesso, il genere e la sessualità con alcune teorie critiche femministe, transfemministe e *queer* provenienti da altri ambiti disciplinari (e di attivismo) in grado di restituire la complessità dei discorsi che ruotano intorno alla sessualità dell'3 ragazzz (Butler 2013; Stryker, Bettcher 2016; Zappino 2016; Bernini 2017; Davis 2018; Pompili, Amendola 2018).

Un posizionamento che, tuttavia, ho incorporato quotidianamente attraverso una specifica "soggettività erotica" (Donnan, Magowan 2010) con personali esperienze, emozioni e opinioni, che hanno orientato l'osservazione, la costruzione e l'analisi del campo di ricerca. Il mio corpo di ricercatrice è stato il primo strumento di conoscenza sul campo, il quale ha permesso di riconoscere i rapporti di dominazione che "fabbricano" i corpi nei processi di soggettivazione in cui genere e sessualità sono due elementi incessantemente costruiti, ricreati e trasformati (Butler 2013; Fusaschi 2013; Remotti, 2013). La mia esperienza incorporata e la mia soggettività erotica, di genere, culturale, di classe hanno fatto sì che negoziassi continuamente la mia posizione sul campo e nelle relazioni con l'3 interlocutorz. Il posizionamento, quindi, non è stato osservato e analizzato solamente come scelta teorica e politica, ma è stato continuamente incorporato sul campo dove ho continuato a godere dei miei privilegi nell'essere una persona cisgenere, giovane, bianca, abile e studentessa universitaria e, allo stesso tempo, ad essere soggetta alle oppressioni del contesto socioculturale in cui vivo, in particolare nell'essere una donna con una sessualità non conforme alla norma eterosessuale.

Attraverso una continua sovrapposizione tra teoria e pratica ho considerato la sessualità nelle sue molteplici componenti discorsive, corporee ed esperienziali (Lyons, Lyons 2004; Donnan, Magowan 2010). In tal modo, l'eterosessualità è emersa come una "matrice" (Butler 2013) che produce soggett'z genderizzat'z naturalizzando le relazioni di potere presenti nei processi di soggettivazione (Rubin 1976). Di conseguenza, il binarismo di genere è stato considerato come una griglia interpretativa che struttura le relazioni sociali nel nostro contesto occidentale e produce corpi all'interno di due sole possibilità di genere: uomo o donna. L'asse sesso-genere-sessualità è stato dunque utile per sfuggire a visioni dicotomiche e perturbare categorizzazioni universalizzanti facendo emergere la "finzione politica" (Preciado 2015) laddove sembrerebbe esserci la "natura" (Boellstorff 2007). Va tuttavia specificato che tale asse si interseca con numerose altre linee di oppressione, come ad esempio la dis/abilità, la "razza", l'età, lo status socioeconomico e che, in base al focus della ricerca, ho voluto approfondire principalmente in relazione all'età (adolescenziale).

I consultori come spazio di autonomia per ragazzz minorenni

Durante la ricerca, il consultorio si è delineato come spazio (bio)politico che assume diversi significati a seconda dell'3 attor'z che ne parlano: da servizio pubblico dove rilanciare la "famiglia naturale" e avviare campagne contro l'infertilità e la denatalità

(Iss, Ministero della Salute, Ccm 2019) a spazio politico difeso e rivendicato con nuove prospettive di intervento dai movimenti femministi e dalle assemblee dei consultori. Nati negli anni Settanta come spazi femministi autogestiti, sono stati rivendicati dalle donne come luoghi dove gestire in autonomia il proprio corpo e la propria sessualità sganciata dall'obbligo riproduttivo e intraprendere un percorso sicuro e legale per l'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) (Jourdan 1976). Caratterizzati da un approccio multidisciplinare, vi operano professionalità differenti (ginecologæ, assistente sociale, psicologæ, ostetricæ, infermieræ e pediatra), integrando nella salute sessuale e riproduttiva aspetti sociali, medici e psicologici. Tuttavia, attraverso i processi di istituzionalizzazione (in particolare con le leggi e le *policy* regionali che ne hanno delineato i contenuti specifici⁸), i consultori sono stati inquadrati giuridicamente come servizi sociosanitari di "assistenza alla famiglia e alla maternità", di prevenzione delle gravidanze indesiderate e di assistenza per la sessualità e la salute delle donne, delle coppie e dell3 giovani (L. 405/75; L. R. 15/76; Amoroso 1979).

Durante l'esperienza etnografica a Roma ho però attraversato un servizio "depotenziato", con un approccio sempre più medicalizzante, dove la territorialità del consultorio era stata sacrificata all'interno di Asl sempre più grandi⁹. Nella costruzione del campo di ricerca mi sono, infatti, recata in diversi consultori di Roma, appartenenti a differenti distretti sanitari, alcuni più centrali e altri periferici. Sebbene si sia trattato di brevi "ingressi informali", il primo impatto con questi servizi ha fornito i primi dati etnografici riguardo alla situazione in cui versavano i consultori che ho poi approfondito nel corso delle interviste, delle attività svolte con le assemblee e l'osservazione partecipate nel consultorio di cui ero frequentatrice volontaria. Interessata principalmente alle attività consultoriali rivolte all3 giovani (in particolare gli Spazi Giovani¹⁰ e le attività di educazione sessuale) ho interagito con operatrici di diverse professionalità (infermiere, ginecologhe, psicologhe, assistenti sociali) che si erano occupate o si occupavano di tali attività.

Con alcune differenze tra le Asl, le linee di intervento maggiormente incentivate sono emerse essere quelle legate alla "salute della donna" (cisgenere) ricondotta principalmente all'ambito riproduttivo, a scapito, ad esempio, dei servizi rivolti all3 giovani. Una gestione del servizio contestata dall3 attivista delle assemblee dei consultori e da alcuni operatori impegnati in un incessante lavoro di interpretazione delle direttive istituzionali per avvicinare il più possibile la loro pratica professionale a una personale (e politica) visione del consultorio:

Oggi ho avuto modo di parlare con un'assistente sociale, la quale mi ha raccontato che, nonostante le difficoltà incontrate negli ultimi anni, lei considera fondamentali i progetti nelle scuole. Un tempo, insieme ad altri due consultori del distretto sanitario, costruivano un progetto comune, ma col passare degli anni, ogni consultorio ha preso la propria strada. Tuttavia, due anni fa, alcuni operatori hanno ricostituito un gruppo di lavoro per rilanciare un

⁸ Per la Regione Lazio, sono significative la legge istitutiva dei consultori (L. R. 15/76) e le ultime linee guida per le attività consultoriali approvate all'interno del D. C. A. U00152/14.

⁹ In particolare, faccio riferimento alla chiusura o all'accorpamento di più consultori, alla scarsa pubblicità o alla mancanza di iniziative aperte al territorio e alla tendenza ad omogeneizzare i servizi senza considerare il contesto territoriale di appartenenza.

¹⁰ Lo Spazio Giovani nei consultori romani solitamente consiste in un pomeriggio a settimana dedicato all'accoglienza dell3 giovani. Secondo le ultime linee guida regionali dovrebbe esserne garantito almeno uno per distretto sanitario con la presenza dell'intera équipe multidisciplinare.

progetto comune di educazione sessuale, partendo soprattutto dalla necessità di auto-formarsi. Mi ha detto, infatti, che tutt* sentivano l'esigenza di cambiare alcuni aspetti degli interventi, rendendoli più "attuali" e attenti alle problematiche di oggi, consapevoli che ci sia bisogno di un continuo aggiornamento. Una formazione di cui, purtroppo, nessuno si occupava prima della formazione di questo gruppo.¹¹

Come emerge da questa nota di campo, per quanto riguarda le linee di intervento dedicate all* adolescenti¹² ho riscontrato una forte resistenza da parte di alcun* operator* alle trasformazioni generali che i consultori hanno vissuto sia sul piano delle *policy* sia su quello delle pratiche professionali. Ad esempio, l'operatrice che ha condotto il progetto di "Educazione alla salute e alla vita affettiva" a cui ho partecipato, svolgeva da anni il progetto da sola, poiché era l'unica operatrice del suo consultorio a riuscire a dedicare del tempo e ad avere esperienza e formazione per continuare tali attività nelle scuole.

Risulta, inoltre, che nelle ultime linee guida approvate dalla Regione Lazio le «iniziative di educazione sessuale» presenti nella Legge Regionale 15/76 siano state sostituite da «interventi multidisciplinari che integrano attività psico-educative ed attività cliniche per promuovere la salute e prevenire le situazioni di disagio» (D. C. A. U00152/14¹³). Un cambiamento nel lessico istituzionale e "scientificamente neutrale" che allontana dall* giovani qualsiasi riferimento alla sessualità e che sembra avvicinarsi alle istanze neofondamentaliste che negli ultimi dieci anni hanno caratterizzato il contesto italiano e, nello specifico, il mondo della scuola¹⁴ (Zappino, Ardilli 2015; Ribeiro Corossacz 2018). A questo si è aggiunta una crescente ambulatorizzazione del servizio, derivante da una più ampia gestione neoliberista della sanità pubblica che ha portato alla scomparsa, dalla maggior parte dei consultori romani, delle attività di educazione sessuale nelle scuole¹⁵ e a un progressivo allontanamento dell'utenza giovanile dal servizio:

Stamattina sono andata a visitare alcuni consultori per prendere contatti con operator* che svolgono progetti di educazione sessuale nelle scuole. Purtroppo, le persone con cui ho parlato mi hanno detto che sono anni che il loro consultorio non prevede più incontri nelle scuole e che, per il momento, non sono previste nuove attività. La carenza del personale, il pensionamento dell'unica operatrice che se ne occupava, le "pressioni" su altri campi di intervento e la difficoltà ad uscire dal consultorio sono state alcune delle motivazioni presentatemi per giustificare tale assenza. Tutt*, comunque, concordavano con il fatto che "prima" tali attività erano presenti nell'offerta attiva consultoriale, ma che con il tempo sono passate in secondo piano e se le sono "un po' dimenticate".¹⁶

Nonostante tali cambiamenti, il consultorio mantiene delle proprie peculiarità per l'accesso alla salute sessuale dell* ragazz* minorenni le quali, però, mostrano delle contraddizioni relative alla gestione da parte dello Stato della loro sessualità.

¹¹ Note di campo, 22 ottobre 2018.

¹² L'OMS definisce l'adolescenza come il periodo della vita tra i dieci e i diciannove anni. Tuttavia, nel presente saggio farò riferimento principalmente all* adolescenti minorenni.

¹³ D. C. A. U00152/14. «Rete per la Salute della Donna, della Coppia e del Bambino: ridefinizione e riordino delle funzioni e delle attività dei Consultori Familiari regionali. Tariffa per il rimborso del Parto a domicilio, ad integrazione del Decreto del Presidente in qualità di Commissario ad Acta n. U0029 del 01/04/2011». https://www.regione.lazio.it/binary/rl_sanita/tbl_contenuti/dca_152_2014.pdf (ultima consultazione 10/02/2021).

¹⁴ Un lessico che si ritrova inoltre nella scelta del titolo dei progetti educativi dei consultori che spesso si riferiscono alla salute e all'affettività per andare incontro alle preoccupazioni delle famiglie e delle scuole.

¹⁵ A settembre 2018, infatti, solo tre dei 26 consultori di cui ho potuto raccogliere informazioni prevedevano un progetto di educazione sessuale nelle scuole. Una netta minoranza che, inoltre, doveva fare i conti con progetti sempre più brevi (uno – due incontri per classe).

¹⁶ Note di campo, 26 settembre 2018.

Caratteristica unica del consultorio, infatti, è la possibilità per l3 adolescenti minorenni di accedere ai servizi liberamente, in modo diretto, gratuito e in autoriferimento senza l'appuntamento, la prescrizione medica, il pagamento del *ticket* e l'autorizzazione dell3 genitor3 o tutor3 legali poiché, per legge, per erogare una qualsiasi prestazione sanitaria alle persone minorenni è richiesto il consenso informato di entrambi o di un3 dell3 genitor3 (Lenti 2011). Tuttavia, nella legge 194/78 *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza* i consultori sono indicati come i servizi pubblici incaricati della prevenzione delle gravidanze indesiderate, dell'assistenza durante il percorso di IVG e della somministrazione dei contraccettivi nel rispetto della *privacy* della persona che vi accede. Finalità estese anche alle persone minorenni per le quali l'accesso al consultorio deve essere garantito anche senza la presenza o l'autorizzazione dell3 genitor3 o tutor3 legali.

Tale possibilità si scontra però con una serie di contraddizioni che mostrano la complessità della materia legale di fondo. Nel consultorio, infatti, non si eseguono test diagnostici che, in caso di necessità, l3 minore deve effettuare in un'altra struttura sanitaria a cui accede previo consenso informato dell3 genitor3 (es. test HIV o per le IST¹⁷, analisi del sangue per la prescrizione della contraccezione ormonale) e che rendono il consultorio un servizio isolato all'interno di un più ampio sistema sanitario e giuridico che non riconosce alle persone minorenni il diritto di gestire (pienamente) in autonomia la propria salute sessuale.

Sebbene la necessità di coinvolgere l3 minore nel processo decisionale, di informarlo e di ascoltare la sua opinione siano questioni ormai acquisite nel diritto nazionale e internazionale, non esiste una regola chiara che stabilisca quale sia il livello di autodeterminazione della persona minorenne (Onu 1989; Lenti 2011). Questione che si intreccia quindi con i modelli di genitorialità affermatasi nel contesto occidentale e dei diritti umani, che fanno della tutela dell3 minore e del *best interest of the child* la base della regolamentazione giuridica nel diritto di famiglia (Grilli 2019). Un discorso che riduce enormemente l'autonomia di ciascun membro della famiglia dove, da una parte, l'"interesse" e la "tutela" dell3 minore può diventare "interesse sovradeterminato" da figure che per legge ne hanno la responsabilità giuridica. Dall'altra, il *best interest* diventa un dispositivo di controllo delle condotte dell3 genitor3 che, in nome della tutela dell3 figli3, devono rispettare rigidi modelli normativi di genitorialità (Marella 2018; Grilli 2019). Una complessa articolazione della materia giuridica che nasconde precisi meccanismi di controllo sulla vita delle persone la cui età, a livello istituzionale, determina la propria identità e che porta a introdurre una serie di riflessioni: quali sono i parametri in base ai quali si decide se un3 minore ha la capacità di agire sul proprio corpo? A che età l3 viene riconosciuta questa capacità? E infine, in quale misura l3 minore ha diritto di disporre del proprio corpo? Domande che problematizzano la gestione della sessualità dell3 ragazz3 minori e che evidenziano come il diritto a disporre del proprio corpo sia esercitato «entro i confini di un controllo istituzionale, regolatore e normalizzatore» (Grilli 2013: 10) che, in riferimento a persone minorenni, presenta proprie particolarità declinate nell'intersezione delle diverse esperienze di genere, sessuali, di status socioeconomico, di "razza" e di dis/abilità.

¹⁷ In riferimento al test per l'HIV e per le IST, a febbraio 2019, l'Autorità Garante per l'infanzia e l'adolescenza si è espressa in favore dell'estensione all3 minorenni del diritto ad accedere ai test in autonomia e senza il consenso dell3 genitor3. Tuttavia, per ora, non si è ancora proceduto a un cambiamento della normativa vigente.

Indagando il rapporto diritto-salute-sessualità in riferimento a ragazzi che non hanno ancora raggiunto lo status legale di cittadini maggiorenni, la variabile dell'età è emersa come una componente fondamentale per la gestione istituzionale e pubblica della loro salute sessuale. Una gestione che, ad esempio, si intreccia in modo contraddittorio con l'età del consenso nei rapporti sessuali: fino ai 18 anni, infatti, i ragazzi sono sotto la "responsabilità genitoriale" e non si riconosce ufficialmente la loro "capacità di agire" per quanto riguarda gli aspetti sanitari, ma a partire dai 13-14 anni (con alcune variazioni in base all'età e al ruolo delle persone coinvolte), per legge, i adolescenti sono riconosciuti come persone capaci di dare il proprio consenso a un rapporto sessuale. Il tema del consenso nei rapporti sessuali, traccia quindi una distinzione giuridica tra i minori istituendo legalmente un momento preciso della vita in cui, per lo Stato, è "consentito" avere rapporti sessuali. Una "concessione" che certamente è un'importante conquista per il riconoscimento della loro soggettività sessuale e la possibilità di vivere la propria sessualità liberi dal controllo degli adulti e che, tuttavia, si basa su una peculiare visione dell'adolescenza identificata come periodo appropriato per "esplorare" la propria sessualità.

Attraverso le contraddizioni e le ambiguità della materia giuridica emersa all'interno dei consultori pubblici e delle loro pratiche educative ho quindi osservato il modo in cui le soggettività sessuali adolescenti sono definite e rappresentate socialmente e, insieme, non prese effettivamente in carico dallo Stato (Landi 2017). L'adolescente minorenni, non ancora emancipata dalla famiglia, gode infatti di uno status giuridico-sociale che quotidianamente, in molteplici ambiti, lo riconoscono come soggetto dipendente, non ancora capace di agire autonomamente e non del tutto responsabile delle proprie azioni. Tuttavia, nell'esperienza quotidiana l'*agency* degli adolescenti è continuamente negoziata all'interno dei contesti da loro attraversati (famiglia, scuola, istituzioni pubbliche, gruppo dei pari, relazioni sentimentali e sessuali, ecc.) (Durham 2000) e la relazionalità parentale viene ridefinita alla luce di una nuova concezione di "minorenni", giuridicamente non riconosciuta ma quotidianamente vissuta e performata dagli ragazzi. I adolescenti, incorporando il duplice ruolo di figli sotto la tutela e il controllo degli genitori e di soggettività (sessuali) agenti, sono immersi in rappresentazioni contraddittorie che lo presentano come soggettività liminali non più bambini ma non ancora adulti.

Sebbene non voglia affatto restringere i confini della sfera sessuale all'interno degli aspetti sanitario-giuridici, tali questioni sono risultate centrali nel corso dell'indagine. Durante gli incontri in classe i ragazzi cercavano spesso di capire quali spazi di autonomia fossero "concessi" loro nel campo della salute sessuale¹⁸ e più di una volta l'età legale del consenso è stata usata come riferimento stabile per tracciare i confini legittimi entro cui vivere i primi rapporti sessuali e relazioni affettive.

Parlando con i ragazzi a scuola e ascoltando le loro domande che mettevano in crisi il mio stesso pensiero adultocentrico ho potuto afferrare, anche se solo superficialmente, le connessioni tra rapporti di forza e fattori economici, storici e politici che influenzano le opinioni e le scelte degli adolescenti. In tal modo, ho orientato il mio sguardo verso il rapporto che particolari forme di violenza strutturale hanno con la corporeità e le

¹⁸ Ad esempio, numerose domande o discussioni affrontate in classe hanno riguardato l'accesso ai servizi sanitari, alla contraccezione, al percorso IVG o alla prevenzione delle IST in autonomia.

scelte individuali dell3 ragazz3 (Marmocchi 2012). In questo modo è stato possibile cogliere la complessa intersezione di strutture materiali e normative, disuguaglianze, significati soggettivi e impliciti che si nascondono dietro situazioni ed esperienze situate che troppo spesso restano schiacciate all'interno di visioni stereotipate, se non addirittura stigmatizzanti, dell'adolescente. Una visione problematizzata riguardo alla gestione dello Stato delle soggettività sessuali adolescenti che merita di esser presa in considerazione durante i programmi di educazione alla sessualità dell3 ragazz3 per far emergere i rapporti di potere in cui sono inserit3 l3 ragazz3 minorenni.

L'adolescenza tra norma e possibilità

A partire dall'adolescente come soggettività in pericolo a causa dell3 adult3 e, insieme, pericolosã per se stessa e la società (Allen 2011) vorrei restituire un'immagine sfaccettata delle contraddizioni che caratterizzano la minorità/minore-età. L'adolescenza è, infatti, considerata nel nostro contesto socioculturale come periodo di transizione, momento critico della vita della persona in cui si richiede di acquisire autonomia e indipendenza dall3 genitor3 e dove, in particolare, la sessualità è identificata come cifra simbolica di distinzione tra l'infanzia e l'età adulta (Allen 2011). Una fase, tuttavia, considerata comunemente ad alto rischio per sé e per l'altr3 e, come si legge nel rapporto dell'Istituto Superiore di Sanità, si intreccia in modo significativo con una particolare concezione di traiettoria di vita che fa dell'età adulta il riferimento normativo che stabilisce i confini dei comportamenti legittimi:

Durante l'adolescenza dunque, e soprattutto nella prima fase di essa, è "normale" che la sessualità possa essere vissuta in condizioni situazionali o relazionali imprudenti e che questa possa comportare dei rischi per la salute del soggetto come la possibilità di una gravidanza indesiderata e/o di contrarre MTS. Si tratta di possibili conseguenze insite anche nei rapporti sessuali tra adulti, ma particolarmente presenti nel caso della sessualità adolescenziale poiché spesso essa riflette le caratteristiche distintive di questa età che possono manifestarsi nella propensione alla sperimentazione a cui si somma l'inesperienza nel valutare le conseguenze e gli effetti delle proprie azioni (Iss 2008 : 68).

A partire dalle suggestioni emerse in classe tanto dalla voce dell'operatrice quanto da quelle dell3 ragazz3 ho tentato di problematizzare la visione dominante dello sviluppo sessuale e della traiettoria di vita normativa che fa della pubertà e, successivamente, dell'adolescenza il momento in cui la persona viene riconosciuta socialmente come soggetto sessuale. Un riconoscimento sempre ambiguo e contraddittorio, che oscilla tra una visione desessualizzata e una ipersessualizzata dell3 ragazz3 e che fa del loro corpo sessuale un simbolo perturbante dell'ordine sociale (Landi 2017).

Il "corpo agente" (Haraway 2018), "performativo" (Butler 2013), "soggetto di cultura" e prodotto storico (Fusaschi 2013) è stato, infatti, il protagonista indiscusso degli incontri di educazione sessuale in cui l3 ragazz3 erano chiamat3 a riflettere criticamente sul proprio corpo, sulle sue trasformazioni e sui significati sessuali e di genere che determinate parti del corpo o eventi fisiologici assumono nel nostro contesto socioculturale. Le tematiche specifiche variavano a seconda del gruppo dell3 ragazz3, poiché l'operatrice individuava gli argomenti che più interessavano attraverso un questionario, l'attività delle domande anonime o, in alternativa, le discussioni emerse dal gioco delle carte del gruppo dove ogni ragazzã commentava una frase sui rapporti affettivi tra pari o con

l3 genitor3 avviando, spesso, lunghi e interessanti confronti collettivi. I corpi con le loro sensazioni, emozioni e cambiamenti erano quindi presenti tanto nelle discussioni affrontate quanto nella quotidianità della classe in cui il mio posizionamento ha permesso di osservare comportamenti che inevitabilmente sfuggono a chi conduce l'incontro e di confrontarmi, successivamente, con la psicologa riguardo alle situazioni vissute in classe¹⁹. Inoltre, l'immersione in tale contesto, mi invitava a decentrare continuamente lo sguardo e a riflettere criticamente sulle emozioni che io stessa provavo durante la lettura delle domande o le discussioni, in particolare quelle che più direttamente interessavano la mia soggettività. Il mio corpo sessuato e genderizzato interagiva così all'interno delle classi con altri corpi e soggettività sessuali e di genere nel tentativo di afferrare, da una posizione privilegiata, le emozioni, le difficoltà, gli imbarazzi e il divertimento dell3 ragazz3 nel parlare a scuola di sessualità.

Corpi che, tuttavia, entravano nelle aule scolastiche tanto come basi naturali quanto come strumenti di piacere in particolar modo attraverso la voce (spesso anonima) dell3 ragazz3 che ridefinivano insieme all'operatrice i confini dei discorsi ammessi a scuola. Discussioni, battute, confronti collettivi riguardo all'orgasmo, alla masturbazione femminile, alle diverse pratiche sessuali che, attraverso ciò che si è (o non si è) detto, hanno permesso di osservare i molteplici rapporti di dominazione che intersecano la sfera sessuale dell3 ragazz3 e le loro relazioni affettive. Il progetto di educazione sessuale, dunque, è risultato utile per sfatare alcuni degli stereotipi di genere più comuni e, insieme, proporre e legittimare una precisa costruzione culturale del corpo, dove ad esempio a partire dalla pubertà alcune parti vengono riconosciute come "fulcri di piacere" (Butler 2013).

Tuttavia, questa fase della vita considerata così trasformativa può esser interpretata anche come importante momento per smascherare e, insieme, resistere ai processi di normalizzazione della costruzione tanto del corpo sessuato e genderizzato quanto dei rapporti affettivi. Considerando sia l'incorporazione delle norme di genere sia l'impegno e il lavoro del corpo nella produzione stessa del genere, i corpi, sono emersi nell'aula scolastica come luoghi politici e culturali di contestazione, prodotti nella costante interazione «tra dispositivi di controllo che il potere esercita sui soggetti individuali e le strategie di resistenza che questi stessi soggetti elaborano» (Matalucci 2003: 5). A partire da questo, ho tentato di visibilizzare le molteplici dimensioni che attraversano i corpi delle persone adolescenti e li costituiscono mostrando i diversi dispositivi di potere che agiscono su di essi all'interno di "sistemi multipli di oppressione" (Gribaldo, Zapperi 2012).

In tal modo, l'analisi antropologica ha permesso di porre l'attenzione sulla "pluralità" interna alla categoria "adolescenti" e alle esperienze che caratterizzano ogni ragazz3 incontrat3 a scuola (Landi 2017). Pluralità spesso invisibilizzata in classe, dove l'essere persone cisgenere, eterosessuali, italiane, bianche, abili e con status socioeconomico medio-alto era la norma che non aveva bisogno di esser nominata. Lo sguardo antropologico, unito alle prospettive femministe, transfemministe e *queer*, è emerso pertanto come un punto di vista unico per osservare, analizzare e sovvertire discorsi normativi sul genere, l'affettività e la sessualità e, insieme, proporre di alternativi.

¹⁹ Penso ad esempio a silenzi, risate, arrossamenti, battute tra compagni di banco, differenze di comportamento nel prendere o meno parola davanti a tutt3 e così via.

Nel processo di analisi critica e decostruzione collettiva con l3 ragazz3, l'antropologo può infatti svolgere un ruolo importante nel co-costruire interpretazioni complesse e svelare relazioni culturali laddove sembra esservi la "natura". Un lavoro che, tuttavia, dimostra le sue piene potenzialità nell'integrazione con altri saperi capaci di proporre all3 ragazz3 strumenti e visioni differenti. Un lavoro integrato che risulta fondamentale in un progetto di educazione sessuale, dove la sessualità emerge continuamente come categoria sfuggente al cui interno si intrecciano esperienze, pratiche, piaceri, immaginari, gusti, rappresentazioni, discorsi e corpi molteplici.

“È importante avere rapporti a questa età (adolescenziale)²⁰ ?”

Uno dei primi elementi riscontrati durante il corso di “Educazione alla salute e alla vita affettiva” è stata la difficoltà di molti ragazz3 di nominare alcune parole relative alla sfera sessuale, come ad esempio parti del corpo sessualizzate, metodi contraccettivi o parole che si riferiscono ai rapporti sessuali. Se in alcuni casi queste parole sono state sostituite con termini relativi alla sfera della riproduzione (es. apparato riproduttore o organi riproduttivi), in altri si è percepita una generale reticenza a parlare in modo spontaneo ed esplicito di sessualità in un'aula scolastica e in presenza di due adulte. Una difficoltà che l'operatrice tentava di superare, attraverso un discorso positivo della sessualità, riconoscendo le conoscenze specifiche che ogni ragazz3 può già possedere e utilizzando una metodologia educativa che spronava l3 ragazz3 a prendere parola davanti all'intero gruppo classe o, al contrario, l3 invitava a porre domande in forma anonima per superare l'imbarazzo e dare spazio a tutt3 di esprimere le proprie curiosità.

Nonostante, da anni, si assista a una crescente “sessualizzazione della società” e dell'immaginario comune (Quinlivan 2014), dall'osservazione etnografica in classe è emerso quanto (ancora) l'interdizione del discorso sul sesso sia un meccanismo di potere fondamentale per il dispositivo di sessualità (Foucault 2017). Una sessualità che è, infatti, sempre più individualizzata e “privatizzata”, che non ha spazi per esser detta nelle istituzioni e che, in tal modo, produce gerarchie e strutture di potere in cui, ad esempio, il piacere femminile è subordinato a quello maschile o la coppia riproduttiva è assunta a modello egemonico dei legami affettivi, tanto per le soggettività sessuali normative quanto per quelle dissidenti. Nei discorsi e nelle pratiche analizzate sul campo la sessualità è, infatti, emersa come componente personale, individuale e intima, piuttosto che ambito relazionale modellato fin dalla nascita da rapporti di potere. Ho quindi connesso tale concezione individualizzata di sessualità alla razionalità neoliberista che tende a spolticizzare qualsiasi questione o istanza, riconducendo tutto alla dimensione intima e individuale e deresponsabilizzando, in tal modo, la collettività (Zappino 2016; Pompili, Amendola 2018). La costruzione dell'intimità come spazio appropriato dove vivere la propria sessualità e affettività nasconde, infatti, un “discorso ideologico di disciplinamento” che colpisce tutte quelle soggettività sessuali e di genere che non rientrano nel “regime di visibilità” della nostra società (Ferrante 2019). È a partire da tale visione che ho considerato la sessualità dell3 ragazz3 come una sessualità “nascosta”, relegata nell'intimità del privato e interessata da processi di minorizzazione (Segato

²⁰ Domanda posta in forma anonima da un3 ragazz3 durante una delle attività del progetto di educazione sessuale.

2018), delegata alle famiglie, di cui si parla su internet o nel gruppo dell3 pari, ma che non viene nominata nello spazio istituzionale²¹ (Iss, Ministero della Salute e Ccm, 2019).

Nel corso della ricerca, tuttavia, ho potuto osservare come i discorsi normativi sulla sessualità siano continuamente accettati, smascherati, contestati e/o, infine, sovvertiti dall3 ragazz3 stess3. La classe si trasformava in una “comunità” (Wenger 2006; hooks 2020) dove ognun3 era impegnat3 a negoziare la propria posizione ed opinione. La capacità critica e di posizionamento di alcun3 ragazz3 hanno stimolato interessanti discussioni riguardo ad alcune tematiche centrali nel dibattito pubblico contemporaneo²². Il progetto di educazione sessuale si è rivelato essere un momento insolito nella cultura scolastica consentendo all3 ragazz3 di esporre il loro punto di vista critico e di decostruzione delle norme attraverso il confronto diretto tra pari e con adult3 professionist3. Spesso, infatti, l3 ragazz3 hanno contrapposto le proprie opinioni al sapere dell’esperta o alle norme giuridiche presentate loro, come ad esempio nel caso della differenza di età tra partner. In altri casi hanno smascherato la norma eterosessuale alla base degli incontri e, più in generale, del contesto scolastico, introducendo elementi dissidenti attraverso battute o domande anonime:

Durante il gioco delle carte del gruppo una delle frasi più discusse è stata: “L’amicizia tra uomo e donna non può funzionare perché uno/a si innamora dell’altra/o”. Dopo un iniziale scambio di opinioni, la maggioranza della classe ha convenuto che tra amico e amica si possano generare sentimenti che vadano oltre l’amicizia. In un momento di confusione, tuttavia, un ragazzo ha posto una domanda provocatoria cogliendo la natura eteronormata dell’intera discussione: “E se uno è dell’altra sponda?”²³.

Un episodio rivelatore dell’importanza di ascoltare la voce dell3 ragazz3 che scherzando, facendo battute o a partire dalla propria esperienza situata possono fornire punti di vista alternativi a opinioni o saperi consolidati e, allo stesso tempo, rendere visibili elementi di “alterità” in un contesto che fino a quel momento non li contemplava.

Ho così approfondito il rapporto genere-sessualità-età (adolescenziale) orientando, successivamente, l’analisi verso la problematizzazione della categoria “sesso”, intesa principalmente come “rapporto sessuale completo”. Le considerazioni sull’età sono nate a partire da alcune domande poste in forma anonima dall3 ragazz3 che riguardavano in particolare il primo rapporto sessuale e che hanno introdotto discussioni più generali sullo sviluppo sessuale, l’età del consenso, la “perdita della verginità” e gli stereotipi di genere connessi. Tra le domande presentate vi erano:

Qual è l’età giusta per perdere la verginità? Che cosa succede quando si perde la verginità? Fa male?, A che età si consiglia di perdere la verginità? Cosa ne pensate del sesso minorile? Come ci si deve comportare la prima volta? A quanti anni è giusto avere un rapporto? A che età si ha il primo rapporto sessuale? A quanti anni è giusto farlo? A che età si ha in media il primo rapporto? Qual è l’età giusta per farlo? A che età si è psicologicamente (non fisicamente)

²¹ L’aumento di serie tv o film che si occupano della sessualità e delle relazioni affettive tra adolescenti mostra come l’adolescenza e la sessualità siano ormai entrate nel mercato cinematografico *mainstream* diffondendo visioni più o meno normative e rientrando in una più ampia mercificazione di queste tematiche, che ritroviamo anche nei social media e nella pornografia, dove l3 soggetto è (in)format3 nella *privacy* della propria casa.

²² Ad esempio, la violenza di genere, l’aborto e l’omofobia.

²³ Note di campo, 29 ottobre 2019.

pronti per avere un rapporto sessuale? Per avere rapporti sessuali c'è un'età prestabilita? Dopo che una ragazza ha perso la verginità giovane è il caso che ne parla con la madre?²⁴

Domande che mi hanno portata a pensare come il fattore dell'età, inserito all'interno di una specifica traiettoria di vita, ricopra un ruolo fondamentale per la ragazza stessa che vivono la propria sessualità in una fase della vita gestita in modo ambiguo. Come suggerito da Landi: «L'età dei giovani costituisce una variabile importante: se sembra essere più largamente accettato il fatto che gli adolescenti (15-16enni) facciano sesso, non è lo stesso per i preadolescenti (12-13enni). Questi ultimi, infatti, sono maggiormente stigmatizzati da un punto di vista sociale» (Landi 2017: 149).

La variabile dell'età è diventata centrale anche in alcuni discorsi sulla prevenzione dei "comportamenti a rischio", laddove sembra ormai accettata l'idea che l'età influisca sulla probabilità di intraprendere comportamenti a rischio per la salute sessuale e riproduttiva presente e futura della ragazza (Iss 2008; Iss, Ministero della Salute, Ccm 2019). Un'idea che ha portato molte delle ricerche sulla sessualità degli adolescenti a concentrarsi sull'età del primo rapporto sessuale senza considerare una più ampia "*sexual trajectory*" che permetta di andare oltre il solo "rapporto sessuale completo" includendovi altre pratiche sessuali (De Graaf 2010).

In una società in cui il sesso (sia come differenza sessuale sia come rapporto sessuale) è considerato una componente essenziale della vita di ognuno (Preciado 2015; Foucault 2017), la ragazza affrontano l'adolescenza senza esser stati abituati a parlare di sessualità con adulti di riferimento in contesti istituzionali e pubblici. Condizione emersa dalle difficoltà di prendere parola in aula, dalle rivendicazioni da parte di collettivi studenteschi di spazi dove fare educazione alla sessualità e dalle domande appena riportate che, nella loro immediatezza, dimostrano quanto possano essere prescrittivi i discorsi sulla sessualità che arrivano alla ragazza. Da non sottovalutare l'impostazione con cui sono state formulate tali domande che, con modalità differenti, chiamano in causa una norma e un riferimento stabile con cui confrontarsi²⁵. Mi sembra, infatti, che emerga fortemente l'idea della sessualità come campo in cui sono presenti condizioni, comportamenti, scelte o situazioni "normali" e "giuste" e per i quali si chiede all'esperta di "confessare" la "verità sul sesso" (Foucault 2017). Una questione che mostra all'opera quel "dispositivo di sessualità" che restringe la molteplicità delle esperienze sessuali all'interno del campo del "normale" e del "giusto".

Sebbene vi fosse sempre qualcuno che rispondesse autonomamente che non esiste un'età giusta per iniziare ad avere rapporti sessuali, l'età era spesso associata allo sviluppo psico-biologico della ragazza. In tal modo, si eliminavano dal discorso le aspettative socioculturali, le discriminazioni e le stigmatizzazioni che influenzano la loro vita sessuale, individualizzando così la sessualità in un campo esclusivamente psicofisico. Senza voler negare lo sviluppo fisiologico e psicologico di bambini, ragazzi, adulti e anziani, le numerose domande sull'età hanno fatto emergere la normatività del concetto stesso di età che, dietro alla sua "universalità", nasconde aspettative e preoccupazioni sociali. Inoltre, l'appiattimento del discorso sul primo "rapporto sessuale"

²⁴ Domande raccolte tra ottobre e dicembre 2019 durante alcuni incontri del progetto di Educazione alla salute e alla vita affettiva. Le domande sono state poste in forma anonima da ragazzi di diverse classi della scuola.

²⁵ Riporto altri esempi che seguono la stessa impostazione: «È normale guardare porno alla nostra età? È normale che le mestruazioni arrivino sempre con qualche giorno di ritardo?, Quanto, secondo una donna, dovrebbe durare un uomo?, L'aborto è giusto?, C'è un massimo di volte a settimana?».

durante l'età adolescenziale ha offerto lo spunto per interrogare l'invisibilizzazione di altri comportamenti sessuali che possono avvenire prima della fase puberale o che non rientrano nella categoria normativa di "sesso/rapporto sessuale". La problematizzazione dell'età e del "primo rapporto sessuale" ha così orientato l'analisi verso la decostruzione della stessa categoria di "sesso" emerso, in classe, principalmente come rapporto eterosessuale inserito in una traiettoria di vita basata su un'appropriata successione del tempo familiare-riproduttivo (Halberstam 2010). Durante gli incontri, infatti, la famiglia nucleare eterosessuale si è imposta come modello dominante tanto dei rapporti familiari vissuti dall3 ragazz3, quanto per i loro legami affettivi extra-familiari presenti o di progettualità future. Modello riaffermato inoltre nel recente Studio Nazionale Fertilità (2019) che ha indagato le conoscenze e le attitudini dell3 ragazz3 "in età fertile" riguardo alla salute sessuale e riproduttiva e da cui è emersa la necessità di rivolgersi al mondo della scuola per promuovere campagne o progetti educativi che rischiano di sovrapporre completamente la sfera della sessualità con l'ambito della riproduzione e dove la "fertilità" e il benessere riproduttivo dell3 futur3 cittadin3 italian3 (in particolare delle donne) si trasforma «in una sorta di bene "pubblico" da tutelare, controllare e monitorare in nome della salvaguardia della collettività» (Parisi 2018: 97).

Tenendo insieme sempre il rapporto età-sessualità è emersa con forza la sovrapposizione tra biologia e norma, dove la sessualità stessa può esser considerata come dispositivo di potere che norma dall'interno le vite delle persone in nome della salute e del futuro della specie umana (Cossutta 2016; Foucault 2017). Infatti, quando si parla di sessualità e adolescenza, di età o di un certo grado di sviluppo psicofisico, la sessualità rischia di essere completamente naturalizzata e, insieme, depoliticizzata. Come si inserisce l'incorporazione delle norme di genere e sessuali nello sviluppo psicofisico di un3 bambin3-ragazz3? In che modo, le stigmatizzazioni o le discriminazioni per genere, sessualità, provenienza geografica, colore della pelle, disabilità o status socioeconomico influenzano la crescita dell3 bambin3? E quanto queste influenzano i comportamenti e i desideri sessuali dell3 ragazz3? Domande di cui dovremmo ascoltare le risposte dell3 ragazz3 e che portano a interrogarsi sul "Soggetto Universale" (Segato 2018) che sottende i discorsi di "verità" sul sesso, senza considerare la molteplicità degli sviluppi sessuali possibili che vengono spesso invisibilizzati o, peggio, patologizzati. Questioni che emergono difficilmente quando si parla di età e sviluppo psicofisico, che tendono a naturalizzare la sessualità attraverso categorie di sviluppo "naturale" individuale e universale, le quali, tuttavia, possono essere problematizzate dall'analisi antropologica critica a partire dalle esperienze situate e dalle voci delle soggettività incontrate sui propri campi di ricerca.

Verso un'antropologia pubblica femminista?

Tenterò di tracciare alcune conclusioni parziali per considerare le potenzialità applicative dell'antropologia nella "gestione" della sessualità dell3 ragazz3 dentro e fuori i servizi pubblici. Infatti, l'antropologia, attraverso la decostruzione delle categorie culturali che affollano questo complesso ambito della vita umana e la descrizione di come queste derivino dai rapporti di potere tra le molteplici soggettività, è emersa come sapere capace di recuperare la dimensione collettiva, sociale, culturale e politica di una categoria sempre più imbrigliata in discorsi e pratiche naturalizzanti ed essenzializzanti.

Una metodologia di indagine che può esser tradotta nella capacità operativa di mettere in relazione soggettività, visioni ed approcci professionali molteplici, così come ambiti istituzionali e spazi di rivendicazione politica, in modo da promuovere l'integrazione di punti di vista differenti nelle pratiche professionali e politiche. La capacità di tenere insieme il livello macro (la gestione istituzionale del corpo dell'adolescente) e il livello micro (le pratiche educative dell3 operator3 dei consultori) oltre a problematizzare e a restituire la complessità delle categorie culturali presenti nei discorsi egemonici su sessualità, genere e relazioni affettive, ha permesso di osservare (e stare) nelle contraddizioni che impattano la vita quotidiana dell3 adolescenti. Contraddizioni emerse con forza durante la gestione dell'attuale pandemia di Covid-19 che ha visto lo Stato dare risposte parziali e ambigue alle esigenze dell3 ragazz3, penalizzando fortemente la loro socialità e restituendone contemporaneamente una visione stereotipata presentando "i giovani", "adolescenti" o "minori" come "significante stabile" (Butler 2013) di cui considerare solo alcuni ruoli (figli3 e studenti) senza, ad esempio, riconoscere le loro relazioni affettive extra-familiari (amicali, sentimentali, sessuali).

L'intervento antropologico nello spazio pubblico e istituzionale non solo può proporre una narrazione alternativa, complessa e plurale dell'adolescenza, ma può inoltre essere un utile strumento per visibilizzare gli spazi collettivi dove l3 giovani parlano di sessualità, genere e relazioni affettive e, in caso, costruirne di nuovi. Spazi da co-costruire con altr3 professionist3 all'interno dei servizi sociosanitari, delle istituzioni scolastiche o che vedono la partecipazione attiva dell3 ragazz3 che sempre più si organizzano autonomamente per parlare di sessualità e relazioni affettive a partire dal loro sguardo critico e posizionato. Esperienze accomunate dalla possibilità di condividere, confrontarsi, relazionarsi con altre persone (giovani e adult3) riguardo a questioni che, come abbiamo visto, sono sempre più privatizzate, rinchiusse nell'ambito della "natura" e medicalizzate. Comunità che nella loro pratica collettiva sono, dunque, impegnate a promuovere una visione di sessualità che riacquisti la sua politicità.

Le domande sull'"età giusta" e il "primo rapporto sessuale", nella loro stessa richiesta di normatività, sono state, infatti, capaci di smascherare i meccanismi di potere che restringono il campo della sessualità e prescrivono uno sviluppo "naturale" all'interno di questo campo dove, in un determinato momento della traiettoria di vita (né troppo presto né troppo tardi), "ci si sentirà pront3" per accedere al mondo della sessualità (eterosessuale e adultocentrica). Questioni che invitano a promuovere ricerche sulla sessualità che prendano in considerazione l'esperienza e il punto di vista di persone non-adulte e che possano produrre un sapere situato che integri quello proposto dai tradizionali saperi che si occupano di sessualità e adolescenza. Produzione teorica che si intreccia, tuttavia, alla possibilità di utilizzare gli strumenti antropologici per la costruzione e la moltiplicazione di "comunità di apprendimento" (Wenger 2006; hooks 2020), dove l3 ragazz3 possano confrontarsi tra loro a partire dalle proprie esperienze e accrescere la loro coscienza critica riguardo alla complessa sfera della sessualità.

E in questo, l'antropologia, secondo la mia esperienza di ricerca, attivismo e formazione, è un sapere che può mettersi a servizio delle soggettività adolescenti e creare insieme a loro e ad altr3 professionist3 luoghi di dialogo e relazione basati sulle pratiche del femminismo, che consentano di risignificare collettivamente i discorsi sul genere e la sessualità, di affinare lo sguardo critico riguardo al binarismo di genere e l'eterosessualità

e di apprendere reciprocamente a partire dal posizionamento situato di ognunə (Zappino 2018; hooks 2020).

Un obiettivo che affonda le sue radici nella valorizzazione di un'antropologia pubblica femminista che intervenga tanto nei servizi alla persona quanto nel più ampio contesto pubblico, senza proporre una visione compiuta o specifica dell3 s/oggett3 cui si rivolge, forte proprio della possibilità di riadattare in itinere strumenti, concetti, pratiche e metodi. Nonostante in questa mia esperienza etnografica abbia tentato di coniugare antropologia e femminismi, riprendendo una tradizione avviata da anni e riconoscendo alcuni caratteri applicativi che l'antropologia femminista può svolgere nel campo dell'educazione alla sessualità, è più che mai necessario che le modalità di costruzione e diffusione di una tale prospettiva in ottica applicativa si fondino sulla valutazione caso per caso.

Quali passi muovere verso un'antropologia pubblica femminista in Italia? Quanto problematizzare le categorie e le metodologie di analisi antropologica consolidate in modo da metterle in campo nelle pratiche femministe? Come conciliare (o meno) interventi nell'ambito istituzionale, nei contesti dell'attivismo, della socialità associativa e dell'auto mutuo aiuto? Come costruire collettivamente, dentro e fuori l'accademia, un'antropologia pubblica femminista capace di tenere insieme i molteplici femminismi e posizionamenti senza riprodurre confini disciplinari normativi ed escludenti?

Domande che lascio aperte proprio per non "restringere" i confini delle possibili risposte e che forse possono essere un punto di partenza per interrogarsi sulle difficoltà che fino adesso abbiamo incontrato, in Italia, nel coniugare attivamente antropologia e femminismi (Papa 2018). Influenzata, dalle riflessioni di alcuni ambienti femministi e transfemministi e dall'arricchente confronto con colleghe antropologhe femministe, vorrei proporre di andare verso una prospettiva antropologica che rivendichi il suo essere un sapere politicamente posizionato e si riallacci ai tradizionali studi di antropologia femminista, sviluppati in continuo dialogo con i movimenti che ne hanno influenzato e ne possono ancora oggi influenzare gli approcci e i contenuti. Una prospettiva e una metodologia di intervento che riconquisti spazio nell'interdisciplinarietà dei recenti studi e movimenti femministi, transfemministi e *queer* e che problematizzi l'eterosessualità e il binarismo di genere alla base dei nostri campi di indagine e di intervento, dei nostri saperi e strumenti disciplinari. Un percorso che porti, dunque, a (ri)posizionare l'antropologia al centro delle riflessioni teoriche, degli interventi professionali e del dibattito pubblico sulla sessualità, ma anche a (ri)mettere la sessualità al centro degli studi e degli interventi antropologici.

Bibliografia

- Allen, L. 2011. *Young People and Sexuality Education. Rethinking Key Debates*. London. Palgrave Macmillan.
- Allen, L., Rasmussen, M.L., Quinlivan, K. 2014. «Introduction: Putting Pleasure Under Pressure», in *The politics of pleasure in Sexuality Education: Pleasure Bound*, Allen, L. Rasmussen, M. L., Quinlivan, K. (a cura di). London. Routledge: 1-11.
- Amoroso, R. 1979. *La legge sul consultorio. Garanzia di libertà*. Milano. Longanesi & C.
- Bell, D., Binnie, J. 2000. *The Sexual Citizen. Queer politics and Beyond*. Cambridge. Polity Press.

- Bernini, L. 2017. *Teorie queer. Un'introduzione*. Milano-Udine. Mimesis.
- Boellstorff, T. 2007. Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36: 17-35.
- Boni, S., Koensler, A., Rossi, A. 2020. *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*. Milano. Meltemi.
- Bourdieu, P. 1992. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Busoni, M. 2015 [2000]. *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*. Roma. Carocci.
- Butler, J. 2013 [1990]. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari-Roma. Laterza.
- Cossutta, C. 2016. «“Il personale è politico”. La ristrutturazione neolibera della casa», in *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Zappino, F. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 126-136.
- Crenshaw, K. 1991. Mapping the Margin. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour. *Stanford Law Review*, 43: 1241- 1299.
- Davis, A. 2018 [1981]. *Donne, razza e classe*. Roma. Alegre.
- De Graaf, H. 2010. *Parenting and Adolescents' Sexual Health*. Delf. Eburon.
- Donnan, H., Magowan, F. 2010. *The Anthropology of Sex*. Oxford. Berg.
- Durham, D. 2000. Youth and the Social Imagination in Africa, Part 1. *Anthropological Quarterly*, 73 (3): 113-120.
- Ferrante, A. A. 2019. *Pelle Queer Maschere Straight. Il regime di visibilità omonormativo oltre la televisione*. Milano-Udine. Mimesis.
- Fiorilli, O., Voli, S. 2016. «De-patologizzazione trans*, tra riconoscimento e redistribuzione», in *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Zappino, F. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 97-109.
- Foucault, M. 2017 [1976]. *Storia della sessualità. Vol. 1 La volontà di sapere*. Milano. Feltrinelli.
- Fusaschi, M. 2013. *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*. Roma. CISU.
- Global Advisory Board (GAB) for Sexual Health and Wellbeing. 2018. *Sexual Pleasure. The Forgotten Link in Sexual and Reproductive Health and Rights*. Testo disponibile sul sito: <http://www.gab-shw.org> (24/09/2019).
- Gribaldo, A., Zapperi, G. 2012. *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*. Verona. Ombre Corte.
- Gribaldo, A., Ribeiro Corossacz, V. (a cura di). 2010. *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile*. Verona. Ombre Corte.
- Grilli, S. 2013. «Introduzione», in *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*. Grilli, S. (a cura di). Milano. Unicopli: 7-26.
- Grilli, S. 2019. *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Roma. Carocci.
- Halberstam, J. 2010 [2005]. «Temporalità queer e geografie postmoderne», in *Maschilità senza uomini*, Frabetti, F. (a cura di). Firenze. Edizioni ETS :125-153.

Haraway, D.J. 2018 [1985]. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano. Feltrinelli.

Herd, G. 2010. «Anthropological foundations of sexuality, health and rights», in *Routledge Handbook of Sexuality Health and Rights*. Aggleton, P., Parker, R. (a cura di). London. Taylor & Francis Library: 19-27.

hooks, b. 2020 [1994]. *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica di libertà*. Milano. Meltemi.

Iss, Ccm. 2019. *Principali risultati del progetto "Studio Nazionale Fertilità"*. Disponibile sul sito: http://www.salute.gov.it/portale/documentazione/p6_2_2_1.jsp?lingua=italiano&id=2823 (ultima consultazione 19/02/2021).

Iss. 2008. *La promozione della salute nelle scuole. Attività pratiche su: salute mentale, life skills, educazione ai media, bullismo e sessualità*. De Santi, A., Fabio, V., Filipponi, F., Minutillo, A., Guerra, R. (a cura di). Rapporti Istituzionali 08/21.

Jourdan, C. 1976. *Insieme contro*. Milano. La Salamandra.

Kehily, M.J. 2005. *Sexuality, Gender and Schooling: Shifting Agendas in Social Learning*. London. Routledge.

Koyama, E. 2019. «Manifesto transfemminista», in *Scritti transfemministi. Un'antologia*. Fanzine autoprodotta disponibile sul sito: <https://anarcoqueer.wordpress.com/> (ultima consultazione 05/03/21).

Landi, N. 2017. *Il piacere non è nel programma di Scienze! Educare alla sessualità oggi, in Italia*. Milano. Meltemi.

Lenti, L. 2011. «Il consenso informato per i trattamenti sanitari per i minorenni», in *I diritti in biomedicina*. Lenti, L., Palermo Fabris, E., Zatti, P. (a cura di). Milano. Giuffrè editore: 416-461.

Lyons, A.P., Lyons H.D. 2004. *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln. University of Nebraska Press.

Marella, R.M. 2018. «Fra status e identità. L'interesse del minore e la costruzione della genitorialità», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 127-152.

Marmocchi, P. (a cura di). 2012. *Nuove generazioni: genere, sessualità e rischio tra gli adolescenti di origine straniera*. Milano. Franco Angeli.

Mattalucci, C. (a cura di). 2003. Corpi. *Annuario Antropologia*, 3 (3): 5-17.

Moore, H.L. 1988. *Feminism and anthropology*. Oxford. Blackwell.

OMS, BzGA/WHO Regional Office for Europe, FISS. 2010. *Standard per l'Educazione sessuale in Europa. Quadro di riferimento per responsabili delle politiche, autorità scolastiche e sanitarie, specialisti*. Testo disponibile sul sito: <http://fissonline.it/> (ultima consultazione 05/03/2021).

Onu 1989. *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*.

Papa, C. 2018. «Quale femminismo e quale soggetto politico?» in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 25-40.

- Parisi, R. 2018. «In nome delle altre. “Codice materno” e dibattito sulla GPA in Italia», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 95-126.
- Pizzi, E. 2019. «I risultati dell'indagine a livello consultoriale: adolescenti e famiglie», in *Consultori familiari a 40 anni dalla nascita. Sintesi dei risultati*, Iss, Ministero della Salute. Disponibili al link: <https://www.epicentro.iss.it/consultori/convegno-iss-dicembre-2019> (ultima consultazione 10/02/2021).
- Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). 2018. *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Verona. Ombre Corte.
- Preciado, P. B. 2015 [2008]. *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango libri, Roma.
- Quinlivan, K. 2014. «“What’s Wrong with Porn?” Engaging with Contemporary Painting to Explore the Commodification of Pleasure in Sexuality Education», in *The politics of pleasure in Sexuality Education: Pleasure Bound*. Allen, L., Rasmussen, M.L., Quinlivan, K. (a cura di). London. Routledge: 78-94.
- Ribeiro Corossacz, V. 2018. «Usi e abusi del genere e l'idea di natura», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 41-56.
- Remotti, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma – Bari. Laterza.
- Rubin, G. 1976 [1975]. Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud. *Donna Woman Femme*, 1: 23-65.
- Segato, R. 2018. «Patriarcato: dal margine al centro. Disciplinamento, territorialità e crudeltà nella fase apocalittica del capitale», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 57-74.
- Stryker, S., Bettcher, T. M. 2016. Introduction. *Trans/Feminism in TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 3(1-2): 5-14.
- Tarabusi, F. 2010. *Dentro le politiche*. Rimini. Guaraldi.
- Veglia F., (a cura di) 2004. *Manuale di educazione sessuale. Volume 1. Teoria e metodologia*. Trento. Erickson.
- WAS. 2014. *Dichiarazione diritti sessuali*. Testo disponibile sul sito: <http://www.fissonline.it> (23/09/2020).
- Who. 2002. *Defining Sexual Health: Report of Technical Consultation on Sexual Health*. Geneva. World Health Organization.
- Who. 2004. *Key Issues in the Implementation of Programmes for Adolescent Sexual and Reproductive Health*. Geneva. World Health Organization.
- Wenger, E. 2006. *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Zappino, F. 2018. «Omo-lesbo-transfobia ed eteronormatività. Note per una pedagogia queer», in *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Pompili, R., Amendola, A. (a cura di). Verona. Ombre Corte: 77-94.

Zappino, F., Ardilli, D. 2015. La volontà di negare. La teoria del gender e il panico eterosessuale. *Il lavoro culturale*. www.lavoroculturale.org/la-volonta-di-negare/.

Zappino, F. (a cura di). 2016. *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*. Verona. Ombre Corte.

De-path

Depatologizzazione e ricerca-azione per una riforma della L.164/1982

Maria Carolina Vesce,
Università degli studi di Siena
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4448-2254>

Abstract. In 2019 the WHO renamed gender incongruence the diagnosis previously called gender dysphoria and removed it from the ICD's Mental Health Chapter. This was considered the founding act of trans depsychiatrization, which laid the foundations for a radical reform of the services addressed to trans and non-binary people, both on a legal and social-health level. The procedures for legal recognition of gender affirmation are still slow and cumbersome, when not openly abusive, in diverse National States. In Italy they are ruled by L. 164/1982, which resulted from the battles of the trans movement and was intended to rectify the legal position of those who, at that time, already underwent surgery abroad. Although the Supreme Court and the Court of Appeal have formally recognized the right to gender identity as a constitutional right, access to gender affirmation procedures is still bound to a psychological/psychiatric diagnosis and to a true "compulsory health treatment". Even in terms of medical practice, gate-keeping models inhibit and jeopardize the person's self-determination. By reporting the first findings of a research-action carried out in Bologna, and by analyzing legal and policy documents developed in recent years by the trans movement, in this paper I will focus on the elaboration of common meaning from which the trans movement is starting to imagine the implementation of alternative legal and health paths. Why should anthropology be called into question in this process? What role for the anthropologist in the construction of reform paths for current regulations? To these question I will offer a first answer by providing further problematization of the issues at stake.

Keywords. Trans depathologization; trans-medicine; medical anthropology; interdisciplinarity; action-research.

Introduzione

L'esperienza trans si presta bene a ragionare sui legami, le frizioni e le fratture tra la dimensione biologica, naturalizzata, del sesso e quella relazionale del genere, appreso attraverso l'esposizione ai comportamenti maschili o femminili e ai significati ad

essi associati in uno specifico contesto sociale, incorporato attraverso le norme cui siamo esposti fin dalla nascita, normalizzato attraverso pratiche ritenute socialmente appropriate all'uno o all'altro sesso. Le ricerche di antropologi ed etnografi hanno da tempo mostrato come la relazione tra i due termini, tra sesso e genere come "qualità" afferenti a due sfere della vita diverse, quella biologica e quella sociale, non costituisca un rapporto necessitante: la percezione del sé di alcuni può essere slegata dalla loro condizione sessuata, cioè dal possesso di genitali maschili o femminili (Busoni 2000, Grilli, Vesce 2021; Mauriello 2014; Pieraccini 2013; Plemons 2015, 2017; Plemons, Straayer 2018; Valentine 2007; Vesce 2017). È il caso di quelle persone che oggi diciamo trans, transgender, *non-binary* o *gender-queer*: una miriade di etichette che sottolineano differenze in alcuni casi infinitesimali, in altri sostanziali, come la disponibilità del soggetto a sottoporsi allo sguardo del medico, dello psicologo, del giudice. Le persone trans sono persone cui alla nascita, generalmente a partire dalla sola conformazione dei genitali esterni, è stato attribuito un sesso diverso dal genere in cui si riconoscono e che desiderano vivere ed essere assegnati al genere cosiddetto "elettivo", eventualmente intraprendendo un percorso (legale, farmacologico, chirurgico) di rettifica dell'attribuzione di sesso. Si parla allora, in ottica inclusiva, di persone *Assigned Male At Birth* (AMAB) e ci si riferisce loro con l'espressione "donne trans"; o *Assigned Female At Birth* (AFAB) detti "uomini trans".

Non si tratta, insomma, di persone la cui "identità" è definita in modo esclusivo dalle preferenze, dai gusti, dal desiderio per il proprio o l'altro sesso, ma innanzitutto dalla percezione del sé, dal modo in cui ci si sente, ci si presenta e rappresenta. Emicamente definita una esperienza umana significativa (Arietti et al 2010), quella trans è una "condizione" che scompagina e scardina i presupposti di discontinuità tra maschile e femminile e la conseguente univocità del passaggio dall'uno all'altro polo del continuum M-F. Tale "condizione" è, inoltre, requisito necessario per avviare un percorso di affermazione di genere, disciplinato nel nostro paese dalla L. 164/1982. L'Italia, infatti, è da tempo intervenuta a legiferare sullo status di coloro che scelgono di intervenire sul proprio corpo e di trasformarlo in direzione del genere elettivo. L'approvazione della legge sulle "Norme in materia di rettificazione dell'attribuzione di sesso", come vedremo, rappresentò un traguardo importante per la comunità trans italiana, tra le prime in Europa a intervenire per regolarizzare la condizione di non corrispondenza tra apparenza corporea e sesso indicato sui documenti (Voli 2015, 2018a, 2018b). Per quanto il testo a maglie larghe della L. 164/1982 abbia consentito ai giudici di pronunciarsi, in alcuni casi, a favore di un'interpretazione orientata ad accogliere le istanze dei soggetti (Grilli, Vesce 2020), ancora oggi le procedure di affermazione di genere sono lente, piene di ostacoli e forme di *gate-keeping*, non di rado abusive.

Vorrei proporre in questo saggio una riflessione a ridosso delle possibili traiettorie di depatologizzazione delle esperienze trans, un processo sollecitato dalla WHO con l'approvazione dell'ICD-11¹, che entrerà in vigore a partire dal 2022. Tale processo, tutto da costruire, chiama in causa i saperi giuridici e biomedici, le associazioni trans,

¹ ICD sta per *International Classification of Disease and Related Health Problems*, già *International Statistical Classification of Disease, Injuries and Causes of Death* (fino alla nona revisione). Si tratta di una classificazione convenzionalmente adottata a livello internazionale dagli stati membri della WHO, stilata nella sua forma attuale a partire dal 1948, che oltre a classificare le patologie in capitoli e categorie, assegna a ciascuna un codice identificativo della diagnosi.

le attiviste e gli attivisti dei movimenti, insieme, auspicabilmente, alle scienze sociali. Il percorso di ricerca di cui restituisco alcuni risultati preliminari si pone in continuità con un lavoro più che decennale in contesti diversi, radicandosi nella frequentazione di una tra le più importanti associazioni trans presenti sul territorio nazionale, il Movimento Identità Trans (MIT) di Bologna.

Nella convinzione che la pratica etnografica sia sempre il prodotto dello scambio e dell'interazione tra la ricercatrice e i soggetti con cui si relaziona, mi sono mossa in questi anni nello sforzo di attraversare i campi sui quali mi trovo ad agire prestando la massima attenzione alle possibilità trasformative che la ricerca stessa avrebbe potuto produrre. In questo caso più che mai, mi pare che il ruolo dei saperi antropologici possa essere determinante, nell'ottica di un fare antropologia – sul campo e oltre il campo (nelle istituzioni, nei servizi, come negli spazi della comunicazione pubblica) – che sappia non solo farsi carico della produzione di un sapere critico, radicato nella pratica etnografica, ma anche sollecitare azioni e riflessioni attente ai bisogni dei soggetti, nel tentativo di orientare le pratiche istituzionali e produrre trasformazione sociale.

Da questa prospettiva vorrei muovere nel proporre le mie argomentazioni, maturate nel confronto con i soggetti che si definiscono trans e che, per ragioni diverse, frequentano il MIT, erogano o fruiscono dei servizi offerti dall'associazione o dal consultorio che in essa ha sede. La ricerca di cui qui rendo conto si è infatti nutrita degli scambi con gli attivisti e le attiviste, le educatrici alla pari e le figure professionali (giuristi/e, avvocati/e, professionisti/e dei saperi psicologici e psichiatrici) che operano all'interno del MIT. Attraverso la ricerca e la collaborazione alla stesura di una proposta progettuale² che mettesse a valore le esperienze maturate dall'associazione bolognese fin dalla sua fondazione³ è stato possibile individuare gli ambiti di intervento che richiederebbero un'azione tempestiva, in vista dell'implementazione del processo di depatologizzazione.

Prima di entrare nel vivo delle questioni che propongo di affrontare, però, può essere utile impegnarsi in una breve genealogia delle traiettorie di patologizzazione delle esperienze trans, anche al fine di mettere a fuoco le opportunità della depatologizzazione. Non una storia dei processi di medicalizzazione della sessualità, quindi, ma una microstoria delle forme di classificazione di queste esperienze a partire dai manuali diagnostici adottati dalle principali agenzie transnazionali della salute e dalle più importanti società scientifiche. Mi riferisco, in particolare, alla *World Health Organization* (WHO) e all'*American Psychiatric Association* (APA), intese qui come agenzie incaricate di classificare le condizioni "patologiche" operando, così, nella direzione di una normalizzazione delle cure e dei trattamenti rivolti ai soggetti che incarnano le esperienze oggetto delle diagnosi. In questo senso, è possibile guardare alle classificazioni e ai manuali diagnostici e statistici periodicamente stilati da tali organizzazioni come i

² In particolare, oltre a partecipazione alla vita associativa e all'osservazione più propriamente etnografica, ho contribuito alla stesura di una proposta progettuale presentata nel quadro della linea di finanziamento *Rights Equality and Citizenship* dello ERC. Tale proposta, dedicata ai temi oggetto del presente saggio, vedeva come capofila l'Università di Siena, insieme all'Università di Udine e alle associazioni MIT di Bologna, Ora d'Aria di Roma e all'Associazione Trans Napoli.

³ Per una cronistoria del MIT si veda <https://mit-italia.it/chi-siamo> (ultima consultazione 31/3/2021). Per uno sguardo sui servizi offerti dall'associazione si faccia riferimento alla voce dedicata sul sito del MIT <https://mit-italia.it/> (ultima consultazione 31/3/2021).

supporti su cui fa leva un vero e proprio sistema tassonomico globale (Palumbo 2010) delle esperienze di genere non conformi al sistema cis⁴-eteronormativo.

Definire, classificare, disciplinare: l'esperienza trans nei manuali diagnostici e statistici

Sebbene le esperienze trans siano state patologizzate e medicalizzate ben prima del formale inserimento di diagnosi specifiche nei manuali diagnostici delle principali agenzie sovranazionali, delle associazioni e delle società scientifiche, è a partire dalla seconda metà del Novecento che le persone trans sono state protagoniste di inedite attenzioni da parte dei saperi medici e psichiatrici (Beccalossi 2011; Meyerowitz 2002; Irving 2013; Schettini 2011; Stryker, Whittle 2006).

Risalire le linee genealogiche che, nel 1949, portarono alla pubblicazione della sesta edizione dell'*International Classification of Disease, Injuries and Causes of Death* (ICD-6)⁵ e, nel 1952, alla pubblicazione del primo *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorder* (DSM) ci porterebbe assai lontano, a un periodo antecedente la fondazione stessa della WHO (Clark *et al.* 2017). Mentre era ancora in corso la discussione in vista della pubblicazione dell'undicesima revisione dell'*International Classification of Disease and Related Health Problems*, in un articolo significativamente intitolato *Minding the body: situating Gender Identity Diagnosis in ICD-11*, Jack Drescher, Peggy Cohen-Kittens e Sam Winter (2012; cfr. anche Drescher 2014) hanno dettagliatamente ripercorso la migrazione della categoria diagnostica che identifica l'esperienza trans nelle diverse edizioni dell'ICD e del DSM, non mancando di sottolineare come tali classificazioni diagnostiche siano state a lungo caratterizzate da scarsa conoscenza, misconoscimenti e controversie. Fin dal 1949 era presente, nel capitolo sulla salute mentale dell'ICD-6, la diagnosi di «omosessualità»⁶, classificata entro la categoria «deviazioni sessuali», a sua volta classificata nella supercategoria «disturbi del carattere, del comportamento e dell'intelligenza». Evidentemente, come attestato da un'ampia letteratura, la distinzione tra orientamento sessuale e identità di genere non assumeva a quel tempo i caratteri perentori e definitivi che assume oggi (Drescher 2010; Meyerovitz 2002; Rubin 1984; Valentine 2007). La sovrapposizione

⁴ Il termine cisgenere, introdotto dalla comunità trans per qualificare le esperienze di coloro che si riconoscono nel genere assegnato alla nascita, è un concetto dal portato eminentemente politico attraverso il quale la comunità trans ha inteso nominare la "norma", denaturalizzandola. L'utilizzo di questo termine, originariamente circoscritto ai movimenti transfemministi e queer, è stato recentemente contestato, in particolare negli ambienti del femminismo radicale, entro i quali è sempre più presente una componente trans-escludente di chiara matrice determinista. Per una discussione del concetto di eteronormatività si veda Warner (1991).

⁵ Si tratta della prima edizione dell'ICD per come lo conosciamo oggi (Drescher 2014; Drescher, Cohen-Kittens, Winter 2012). Prima di allora, l'ICD era pubblicato dall'*Institute of International Statistics* e si limitava a classificare le cause di morte (cfr. Clark *et al.* 2017). Dal momento che i disturbi mentali in generale e sessuali in particolare non erano considerati tra le possibili cause di morte (Drescher 2014), fino al 1949 il manuale non conteneva un capitolo sulla salute mentale, che compare per la prima volta nell'ICD-6 (Clark *et al.* 2017: 77).

⁶ Com'è noto, si sarebbe dovuto attendere il 1990 e la pubblicazione dell'ICD-10 perché l'omosessualità cosiddetta "egosintonica" fosse definitivamente eliminata dall'ICD (Drescher 2010), sebbene già nel 1973, a seguito della presa di posizione da parte dell'*American Psychiatric Association*, una ristampa del DSM-II, originariamente pubblicato nel 1968, aveva sostituito la diagnosi di omosessualità con quella di disturbo dell'orientamento sessuale. Nel 1980 (DSM-III), la diagnosi sarebbe stata rinominata omosessualità egodistonica (Drescher 2010) e questa stessa terminologia sarebbe stata usata nell'ICD-10.

tra le due esperienze, quella omosessuale e quella trans, trova per altro conferma nelle prime riflessioni medico-scientifiche, come testimoniato anche da diversi studi nel campo dell'antropologia e delle scienze sociali (Arfini 2008; Vesce 2017).

Solo a partire dal 1965 (ICD-8) è quindi possibile identificare la diagnosi di «travestitismo», classificata tra le «deviazioni sessuali» nella categoria «personalità patologiche», sotto la super categoria «disturbi del carattere, del comportamento e dell'intelligenza». Questa stessa diagnosi compare all'interno del DMS-II, e viene riconfermata nel 1980 all'interno del DSM-III, il quale riprendeva sostanzialmente le classificazioni adottate nel capitolo sulla salute mentale dell'ICD-8 (Clark *et al.* 2017: 77-78). Ancora di travestitismo si parla nel DSM II e nella sua riedizione del 1973.

La diagnosi di «trans-sessualismo» (sic) appare per la prima volta in un manuale diagnostico nel 1975, più precisamente nell'ICD-9, dove compare, ancora sotto la categoria «deviazioni sessuali», insieme alla diagnosi di travestitismo (rinominata *transvestism* in luogo di *transvestitism*). Va specificato che a lungo questa stessa categoria ha ospitato anche i feticismi, la pedofilia, il voyeurismo, il masochismo, le parafilie, concorrendo in modo significativo alla stigmatizzazione delle esperienze e dei vissuti delle persone trans. Per quel che concerne l'APA la diagnosi di «transsessualismo» compare per la prima volta nel DSM III, pubblicato nel 1980, e tale resta, venendo riconfermata e consolidandosi nella comune pratica clinica fino alla pubblicazione del DSM-IV. Come sottolineano Kenneth Zucker e Robert Spitzer ripercorrendo il dibattito sull'eliminazione dell'omosessualità dal DSM e l'inserimento della diagnosi di transsessualismo

nella terza edizione del *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*, apparvero per la prima volta due diagnosi psichiatriche relative alla disforia di genere nei bambini, negli adolescenti e negli adulti: disordine dell'identità di genere dell'infanzia (GIDC) e transsessualismo (quest'ultima doveva essere utilizzata per adolescenti e adulti). Nel DSM-III-R si aggiunse una terza diagnosi: disturbo dell'identità di genere dell'adolescenza e dell'età adulta, tipo non transessuale. (Zucker, Spitzer 2005: 32)⁷.

A differenza di quanto avvenuto fino a questo punto, una certa collaborazione tra WHO e APA caratterizzò i lavori di preparazione alla stesura dell'ICD-10 e del DSM-IV, il che produsse una sostanziale uniformità tra i due manuali, anche in ragione del modello descrittivo adottato per la classificazione delle psicopatologie (Clark *et al.* 2017: 79-80). Nell'ICD-10, in particolare, si diede una significativa riorganizzazione al sistema di classificazione adottato dalla WHO e vennero inserite nuove diagnosi pertinenti i cosiddetti «disturbi dell'identità di genere» (DIG): oltre al transsessualismo, troviamo infatti la diagnosi di «travestitismo a doppio ruolo», quella di «disordine dell'identità di genere dell'infanzia», gli «altri disturbi dell'identità di genere» e, infine, quella di «disordine dell'identità di genere non specificato» (Cohen-Kittens, Drescher, Winter 2012; Drescher 2014; Zucker, Spitzer 2005: 32). Anche nel DSM-IV e nel DSM-IV-R, pubblicati rispettivamente nel 1994 e nel 2000, la diagnosi di transsessualismo venne sostituita da «disturbi dell'identità di genere», con criteri diversi per i bambini e per adolescenti e adulti.

È doveroso sottolineare che la classificazione dell'esperienza trans come disturbo era stata fortemente criticata dalle associazioni e dai movimenti trans, che avevano a

⁷ Traduzione mia

più riprese sottolineato il carattere disturbante, piuttosto che disturbato, delle proprie esperienze. A partire dal 2007, per iniziativa di alcune organizzazioni attive in Francia e in Spagna e, successivamente in numerosi altri contesti nazionali, prese forma un network internazionale che chiedeva la depatologizzazione dell'esperienza trans. La campagna *Stop Trans Pathologization 2012* ebbe un certo successo negli anni a cavallo tra il 2009 e il 2012, vedendo l'adesione di oltre 200 organizzazioni in 40 paesi nel mondo, tra cui 7 network internazionali. La rete si dotò inoltre di un manifesto con cui si chiedeva, tra le altre cose:

- l'eliminazione della transessualità dai manuali dei disturbi mentali (DSM-IV-R e ICD-10) e di eradicare i trattamenti chirurgici sui bambini intersex;
- il diritto di cambiare il nome e sesso nei documenti ufficiali senza dover passare attraverso alcun monitoraggio medico o psicologico (...);
- (...) il diritto di decidere liberamente se modificare i propri corpi (...) potendo portare avanti le proprie decisioni senza impedimenti burocratici, politici o economici, né altre forme di coercizione medica⁸.

È in questo contesto che il dibattito sulla depatologizzazione iniziò ad affermarsi anche in Italia, dove le associazioni e i movimenti trans diedero vita a una vera e propria ricostruzione di senso delle proprie esperienze e organizzarono diverse occasioni di confronto e dibattito su questi temi (Arietti *et al.* 2010; Ballarin, Padovano 2013; Marcasciano 2018). Non che la questione fosse nuova nel dibattito pubblico italiano: già a ridosso dell'approvazione della L.164/1982, il Movimento Italiano Transessuali aveva fortemente contestato l'idea che le esperienze trans potessero essere inquadrate nel campo della salute mentale⁹. Nel 2011, la IV edizione di *DiverGenti Festival Internazionale di Cinema Trans*¹⁰, organizzato dal MIT di Bologna, fu dedicato proprio al tema della depatologizzazione. Nel 2012, nel corso di un convegno organizzato da SPO.T. Sportello per le persone Transessuali del Maurice GLBTQ di Torino, Porpora Marcasciano parlò di eschimesi in Amazonia per sottolineare che:

noi (...) viviamo in un contesto culturale avverso, parlo di un esquimese [sic] in Amazonia nel senso di un contesto che compromette, ostacola, falsifica un percorso che potrebbe essere dei più sicuri e tranquilli. Questa è la questione, non dimenticare mai i contesti, perché fino ad ora molto spesso, questo è il limite della scienza, (...) aver isolato la persona transessuale dai contesti in cui questa vive e agisce. (Marcasciano 2013: 42).

Il riferimento al contesto proposto da Marcasciano pone questioni di grande interesse per l'antropologia, che alla necessità della contestualizzazione si è dedicata fin dalla sua fondazione. D'altra parte, il riferimento volutamente "esotico" proposto dall'autrice

⁸ Si veda: <https://www.tgeu.org/sites/default/files/Manifesto%20Stop%20Trans%20Pathologization.pdf> (ultima consultazione 28/3/2021).

⁹ Le registrazioni e le interviste reperibili grazie alla digitalizzazione dell'archivio di Radio Radicale, organizzazione entro la quale avevano trovato accoglienza le istanze di quello che, nei primi anni '80, si andava costituendo come Movimento Italiano Transessuali (MIT) danno ampiamente testimonianza di questo dibattito. Si vedano in particolare i file indicizzati sotto gli argomenti transessuali, MIT, Movimento Italiano Transessuali sulle pagine web dell'archivio: <https://www.radioradicale.it/archivio>.

¹⁰ Per una rassegna stampa sulla IV edizione del festival si veda: https://issuu.com/comunicattive04/docs/divergenti_rassegna_stampa_2011 (ultima consultazione 31/3/2021).

richiama l'attenzione sullo spaesamento vissuto dalle persone trans, che la retorica dominante considera "nate nel corpo sbagliato" mancando di tenere nella dovuta considerazione il ruolo giocato da un contesto sociale e culturale tutt'altro che ospitale.

Vale la pena sottolineare, prima di tornare alla nostra genealogia, che nonostante gli sforzi del movimento trans la campagna *Stop Trans Pathologization* non sortì gli effetti auspicati. Con la pubblicazione del DSM-5, nel 2013, le persone trans si videro assegnare la diagnosi di «disforia di genere», che nelle intenzioni degli psichiatri americani avrebbe dovuto segnare il passo con un nuovo paradigma, attento alle rivendicazioni dei movimenti e delle associazioni. In realtà, il concetto di disforia aveva trovato largo impiego fin dai primi anni '70, inizialmente introdotto da Donald Laub e Norman Fisk per «liberalizzare indicazioni per la conversione del sesso» (Fisk 1974; cfr. anche Meyerowitz 2002: 254) e successivamente utilizzato nella denominazione stessa dell'*Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association* (oggi *World Professional Association for Transgender Health* – WPATH) fondata nel 1979. Il riutilizzo della categoria diagnostica, tuttavia, non incontrò il favore dei movimenti trans, che la avversarono fermamente attraverso l'uso del concetto opposto di euforia¹¹ (Arietti *et al.* 2010). Cionondimeno, al di fuori degli ambienti dell'attivismo, il concetto/diagnosi di disforia ha trovato e, ancora oggi, trova largo impiego tra le persone trans, che ne fanno un uso teso a manifestare il sentimento di disagio non solo nei confronti del genere assegnato alla nascita, ma di specifiche porzioni del corpo o caratteristiche sessuali (genitali esterni, presenza o assenza del seno o della barba, tono della voce, altezza, etc.).

Oltre che sulle categorie diagnostiche, vale la pena soffermarsi a riflettere su quelle che vengono definite *parent categories*, cioè le categorie entro le quali le diagnosi vengono inquadrare. In questo caso, il primo passaggio di senso che merita di essere sottolineato si compie nel 1980, quando la diagnosi di transessualismo compare per la prima volta nel DSM III sotto la categoria «disturbi psicosessuali», che sostituisce quella di «deviazioni sessuali», impiegata nel DSM-II come nell'ICD. Nel 1987 il DSM III-R rivede ancora la *parent category* trasformandola in «disturbi che generalmente si manifestano nel corso dell'infanzia, della pubertà e dell'adolescenza», che nel 1994 si ritiene opportuno semplificare in «disturbi sessuali e dell'identità di genere». Infine, nel 1990, si assiste a un ulteriore *shifting* di senso che si compie con il passaggio alla *parent category* di «disturbi dell'identità di genere».

Year	ICD	DSM	Parent Category	Diagnosis
1948	ICD-6		N/A	N/A
1952		DSM-I	N/A	N/A
1955	ICD-7		N/A	N/A
1965	ICD-8		Sexual Deviations	Transvestitism

¹¹ Il ribaltamento della concetto di disforia in quello euforia segnala d'altra parte un processo di riappropriazione di senso che connota le pratiche dell'attivismo LGBTQI+ almeno dalla seconda metà del secolo scorso e che si concretizza nella riappropriazione e nello stravolgimento dei significati attribuiti a termini stigmatizzanti, come nel caso del termine inglese *queer* (Wilson 2019).

Year	ICD	DSM	Parent Category	Diagnosis
1968		DSM-II	Sexual Deviations	Transvestitism
1975	ICD-9		Sexual Deviations	Transvestism Trans-sexualism
1980		DSM-III	Psychosexual Disorders	Transsexualism Gender identity disorder of childhood
1987		DSM-III-R	Disorders usually first evident in infancy, childhood or adolescence	Transsexualism Gender identity disorder of childhood Gender identity disorder of adolescence and adulthood, nontranssexual type
1990	ICD10		Gender identity disorders	Transsexualism Dual-role transvestism Gender identity disorder of childhood Other gender identity disorders Gender identity disorder, unspecified
1994		DSM-IV	Sexual and gender identity disorders	Gender identity disorder in adolescents or adults Gender identity disorder in children

Year	ICD	DSM	Parent Category	Diagnosis
2000		DSM-IV-TR	Sexual and gender identity disorders	Gender identity disorder in adolescents or adults Gender identity disorder in children
2013		DSM-5	Gender Dysphoria	Gender dysphoria in adolescents or adults Gender dysphoria in children
2018	ICD-11		Conditions related to sexual health	Gender incongruence of adolescents and adults Gender incongruence of children gender incongruence unspecified

Tab. 1: L'esperienza trans nell'ICD e nel DSM (riadattamento dell'autrice da Cohen Kittens, Drescher, Winter 2012)

Questo gioco di diagnosi, categorie e sottocategorie potrebbe andare avanti a lungo (gli antropologi e le antropologhe, si sa, sono appassionati di logiche classificatorie) e può essere ben sintetizzato attraverso una tabella (tab. 1). Quel che mi preme sottolineare è che i manuali diagnostici e statistici della WHO e dell'APA riflettono le trasformazioni che hanno investito la psicologia e la psichiatria, pur nella continuità dell'interesse dei professionisti a mantenere – se non potere – almeno voce in capitolo sulla “condizione” trans. D'altra parte, proprio a partire dall'analisi di questi strumenti è possibile evidenziare le poste in gioco nella relazione tra agenzie transnazionali e apparati istituzionali nazionali. In linea con quanto affermato da Palumbo (2010: 38) a proposito dei «sistemi tassonomici istituzionalizzati attraverso i quali agenzie transnazionali danno forma a, e organizzano un, immaginario di portata globale, agendo, così, come strumenti di una governance planetaria capaci di plasmare attitudini, emozioni e valori di milioni di persone», le classificazioni della WHO e dell'APA attivano infatti processi di oggettivazione ed essenzializzazione delle esperienze di salute/malattia

mentale che le società scientifiche e professionali, di concerto con gli apparati burocratici e le istituzioni statali, sono chiamate a tradurre in protocolli e linee guida per la presa in carico di esperienze umane che non sempre sono riducibili ai criteri di definizione delle diagnosi. D'altra parte, nel caso specifico oggetto d'analisi, il campo d'azione di questi sistemi tassonomici non è limitato alla sfera biomedica, ma si estende al riconoscimento della cittadinanza e dello statuto stesso di persona delle soggettività trans (Bhattacharya 2019; Richardson 2018; Stryker Aizura 2016; Valentine 2007). All'incrocio di questi campi si è andata consolidando l'alleanza tra saperi giuridici, psicologici e psichiatrici che la derubricazione dell'esperienza trans dal capitolo dell'ICD-11 sulle malattie mentali sta facendo traballare.

In effetti, a riprova di quanto appena detto, nell'ICD-11 la diagnosi specifica non scompare del tutto ma, ancora una volta, migra: derubricata dal capitolo sulle malattie mentali viene inserita in un capitolo specifico, relativo alla salute sessuale, creato ex novo nel tentativo di ridurre lo stigma cui la classificazione patologica dava luogo. Ciò si motiva in ragione del fatto che siamo in presenza di esperienze che hanno diritto non solo a processi di autodeterminazione della propria persona, ma anche, in egual misura, all'accesso alle cure (nella forma delle terapie farmacologiche ed eventualmente dell'accesso alla chirurgia), talvolta garantito dai sistemi sanitari nazionali, come nel caso dell'Italia. È dunque necessario operare una distinzione netta tra depatologizzazione/depseudopatologizzazione e demedicalizzazione, muovendosi nello sforzo di accogliere le istanze dei soggetti, nel rispetto dei loro bisogni e delle loro richieste terapeutiche. Se infatti la medicalizzazione non compulsiva, risultato di una scelta del soggetto, può apportare dei benefici alle persone trans – consentendo loro il ricorso a terapie farmacologiche, trattamenti estetici e chirurgici – la patologizzazione, nella forma della diagnosi psicologica o psichiatrica, è di per sé elemento che favorisce forme di stigmatizzazione, come riconosciuto dalla stessa WHO.

Trans-It: la legge e le persone.

Quando, nel 1982, la legge sulle *Norme in materia di rettificazione dell'attribuzione di sesso* fu approvata dal parlamento, alcune¹² trans italiane si erano già sottoposte a chirurgia genitale all'estero: a Londra, a Bruxelles, a Casablanca o a New York (Bonanno, Astuni 1981; Fiorilli 2021; Marcasciano 2002; Voli 2017). Come sottolineato da più parti, la legge si configurò quindi come una sanatoria (Voli 2018b) che intervenne a regolarizzare la posizione giuridica di queste persone, pur senza mai nominare l'esperienza trans e lasciando aperti ampi spazi di interpretazione. In un certo senso, come sottolinea Stefania Voli (2018a; 2018b), si può affermare che la L. 164/1982 ponga in essere un meccanismo compensatorio (Goffman 1963: 127-128) «atto [a] contrastare il rischio di qualunque ambiguità o violazione del binarismo di genere» (Voli 2018b: 102). Si tratta, inoltre, come accennato, di una delle prime leggi in Europa (Lorenzetti 2013; Honkasalo 2020), che nelle parole della presidente del MIT, Porpora Marcasciano, segna una vera e propria linea di demarcazione tra un prima e un dopo:

¹² La ragione per cui l'esperienza trans è declinata qui al femminile è che, a quel tempo, la stragrande maggioranza delle persone che facevano richiesta di rettifica dell'attribuzione di sesso erano persone assegnate alla nascita al sesso maschile, quindi donne trans.

prima le persone venivano definite come matte, pazze, psichiatriche; dopo invece, sull'onda dei movimenti, si affaccia la nuova soggettività trans, che diventava di gruppo, diventava collettiva e veniva vista sul piano sociale, non più solo sul piano psichiatrico. Io faccio sempre l'esempio delle foto: le foto che c'erano fino a quel momento erano quelle segnaletiche, della questura, quelle del manicomio di Aversa... le schede lombrosiane, ecco. Dopo invece, il grandangolo permette di inquadrare questi soggetti in un contesto socio-culturale che comunque è un contesto marginale, ma un contorno c'è, è un'esperienza sociale¹³.

Le prime battaglie del movimento trans si collocano quindi in un contesto di totale stigmatizzazione dei vissuti e delle esperienze di queste persone, definite allora con termini fortemente dispregiativi, come nel caso della parola "travestito". In questo senso, la storia del movimento trans permette di ricostruire l'emersione delle soggettività trans nella storia (Feinberg 1996; Pearce et al 2020; Stryker 2008; Stryker, Aizura 2013) e il loro protagonismo, come significativamente sottolineato dal deputato radicale Franco Corleone nel corso della festa che si svolse la sera del 24 aprile 1982 presso la sede dei Radicali di Milano per festeggiare l'approvazione della legge, pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale del 19 aprile dello stesso anno:

ancora una volta si dimostra che con le battaglie per i diritti civili, con queste battaglie così difficili, ebbene sono questi i diversi, i reietti, come una volta i divorziati, i divorzianti, i separati, i cornuti, come le altre volte le donne che abortivano... sono proprio i reietti, gli ultimi della società che in questo nostro paese si dimostrano i legislatori, quelli che fanno le leggi e che cambiano i rapporti umani. Credo che questo possa essere per voi tutte la soddisfazione maggiore: essere state protagoniste di un processo legislativo e di aver fatto una legge¹⁴.

L'iter previsto dalla L.164/82, modificato sul piano procedurale con Decreto Legislativo 1 settembre 2011 n. 150¹⁵, richiedeva che venisse inoltrata domanda al tribunale di riferimento il cui presidente provvedeva a nominare il giudice istruttore e a fissare la data per la trattazione del ricorso e il termine di notifica ai familiari (coniuge e figli, se presenti). A discrezione del giudice istruttore poteva essere disposta l'eventuale consulenza «intesa ad accertare le condizioni psico-sessuali dell'interessato» (Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana n. 106 del 19/4/1982: 2897) e, una volta accolta la richiesta, il tribunale dava disposizione all'ufficiale di stato civile del comune di nascita di effettuare la rettifica di registro. È interessante notare che l'articolo tre della legge, abolito dallo stesso dlgs. 150/2011, recitava: «Il tribunale, quando risulta necessario un adeguamento dei caratteri sessuali da realizzare mediante trattamento medico-chirurgico, lo autorizza con sentenza. In tal caso il tribunale, accertata la effettuazione del trattamento autorizzato, dispone la rettificazione in camera di consiglio». Quest'ultimo aspetto consente di far luce su una questione dirimente, che si configura come un principio generale nel nostro ordinamento civile: la preclusione per il soggetto di atti di disposizione sul proprio corpo «quando cagionino una diminuzione permanente della integrità fisica

¹³ Porpora Marcasciano, intervista raccolta dall'autrice online nel mese di gennaio 2021.

¹⁴ Intervento di Franco Corleone, Milano, 24 aprile 1982. Si veda Radio Radicale, Transessuali: approvata la legge, da minuto 3:08 a 4:01: <https://www.radioradicale.it/scheda/3021/transessuali-approvata-la-legge-legge-n-1641982> (ultima consultazione 28/3/2021)

¹⁵ Se originariamente la legge prevedeva che la richiesta di rettifica andasse proposta con ricorso al tribunale del luogo di residenza in composizione collegiale, il succitato procedimento di semplificazione dei riti processuali, prevede che la domanda segua le procedure dei riti ordinari, con conseguente aggravio in termini di costi e di tempi. Inoltre, il passaggio al rito ordinario ha posto il problema di chi fosse la controparte da citare in giudizio, producendo la prassi paradossale per cui è il Pubblico Ministero ad essere citato, che tuttavia resta estraneo tanto al rapporto sostanziale quanto all'interesse concreto e non può, pertanto, essere considerato tecnicamente una "controparte" (Lorenzetti 2013).

o quando siano altrimenti contrari alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume»¹⁶. Per questa ragione il legislatore volle introdurre la possibilità di autorizzare con sentenza l'intervento, imponendo una struttura bifasica al procedimento e disponendo, all'articolo sette, l'estinzione dei reati eventualmente maturati a causa del trattamento medico-chirurgico. L'ambiguità dell'espressione «quando risulti necessario» è stata oggetto delle più disparate interpretazioni da parte dei tribunali ordinari e di merito, punto d'appiglio per una lettura del dettato di legge orientata al soddisfacimento delle richieste delle soggettività trans (Grilli, Vesce 2020, Lorenzetti 2013). In questo senso, ha concorso in maniera determinante a una tale lettura anche la mancata specificazione, nel testo di legge, dei caratteri sessuali come di tipo primario (genitali esterni e organi riproduttivi) o secondario (presenza o assenza del seno, distribuzione pilifera, tono della voce, etc.). Quel che qui mi preme sottolineare, in ogni caso, è che la rettificazione del nome e del sesso sui registri di stato civile è stata a lungo subordinata, di fatto e in diritto, all'intervento di modifica dei caratteri sessuali primari, mentre la pratica medica si è consolidata in protocolli che a lungo hanno previsto l'obbligo di sterilizzazione del soggetto (Honkasalo 2020) e che ancora oggi implicano una diagnosi di salute mentale¹⁷ e procedure lente e macchinose.

¹⁶ A seguito della promulgazione della L.164 fu quindi necessario inserire in nota una deroga specifica per il cambiamento di sesso, che si aggiunse alle preesistenti deroghe relative ai trapianti terapeutici di parte del cadavere, al trapianto del rene di persone viventi, alla raccolta, conservazione e distribuzione del sangue umano e all'interruzione volontaria di gravidanza, per le quali esistevano già al tempo, norme specifiche. Ringrazio Matteo Bonini Baraldi, responsabile dello sportello legale del MIT, per aver chiarito questo aspetto nel corso di un colloquio informale.

¹⁷ Vale la pena sottolineare che tanto nella sua formulazione iniziale, quanto nel testo attualmente in vigore, la L. 164/1982 non fa alcun riferimento a tale diagnosi, menzionando esclusivamente la possibilità per il giudice di disporre l'acquisizione di una consulenza tecnica d'ufficio (cfr: Lorenzetti 2013: 37, 56-57).

LEGGI E DECRETI

LEGGE 14 aprile 1982, n. 164.**Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso.**

La Camera dei deputati ed il Senato della Repubblica hanno approvato;

IL PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA

PROMULGA

la seguente legge:

Art. 1.

La rettificazione di cui all'articolo 454 del codice civile si fa anche in forza di sentenza del tribunale passata in giudicato che attribuisca ad una persona sesso diverso da quello enunciato nell'atto di nascita a seguito di intervenute modificazioni dei suoi caratteri sessuali.

Art. 2.

La domanda di rettificazione di attribuzione di sesso di cui all'articolo 1 è proposta con ricorso al tribunale del luogo dove ha residenza l'attore.

Il presidente del tribunale designa il giudice istruttore e fissa con decreto la data per la trattazione del ricorso e il termine per la notificazione al coniuge e ai figli.

Al giudizio partecipa il pubblico ministero ai sensi dell'articolo 70 del codice di procedura civile.

Quando è necessario, il giudice istruttore dispone con ordinanza l'acquisizione di consulenza intesa ad accertare le condizioni psico-sessuali dell'interessato.

Con la sentenza che accoglie la domanda di rettificazione di attribuzione di sesso il tribunale ordina all'ufficiale di stato civile del comune dove fu compilato l'atto di nascita di effettuare la rettificazione nel relativo registro.

Art. 3.

Il tribunale, quando risulta necessario un adeguamento dei caratteri sessuali da realizzare mediante trattamento medico-chirurgico, lo autorizza con sentenza.

In tal caso il tribunale, accertata la effettuazione del trattamento autorizzato, dispone la rettificazione in camera di consiglio.

Art. 4.

La sentenza di rettificazione di attribuzione di sesso non ha effetto retroattivo. Essa provoca lo scioglimento del matrimonio o la cessazione degli effetti civili conseguenti alla trascrizione del matrimonio celebrato con rito religioso. Si applicano le disposizioni del codice civile e della legge 1° dicembre 1970, n. 898, e successive modificazioni.

Art. 5.

Le attestazioni di stato civile riferite a persona della quale sia stata giudizialmente rettificata l'attribuzione di sesso sono rilasciate con la sola indicazione del nuovo sesso e nome.

Art. 6.

Nel caso che alla data di entrata in vigore della presente legge l'attore si sia già sottoposto a trattamento medico-chirurgico di adeguamento del sesso, il

ricorso di cui al primo comma dell'articolo 2 deve essere proposto entro il termine di un anno dalla data suddetta.

Si applica la procedura di cui al secondo comma dell'articolo 3.

Art. 7.

L'accoglimento della domanda di rettificazione di attribuzione di sesso estingue i reati cui abbia eventualmente dato luogo il trattamento medico-chirurgico di cui all'articolo precedente.

La presente legge, munita del sigillo dello Stato, sarà inserita nella Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti della Repubblica italiana. E' fatto obbligo a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare come legge dello Stato.

Data a Ventimiglia, addì 14 aprile 1982

PERTINI

SPADOLINI — DARIDA —
ROGNONI

Visto, il Guardasigilli: DARIDA

DECRETI MINISTERIALI

MINISTERO DEI TRASPORTI

DECRETO 9 aprile 1982.

Adeguamento dei velcoli in circolazione alle norme contenute nella legge 10 febbraio 1982, n. 38.

IL MINISTRO DEI TRASPORTI

Visto l'art. 4 della legge 10 febbraio 1982, n. 38, che abroga l'art. 31 del testo unico 15 giugno 1959, n. 393, e sostituisce l'art. 30 dello stesso testo unico, imponendo, fra l'altro, per le macchine operatrici ed i carrelli il limite costruttivo di 40 km/h se montate su pneumatici e di 15 km/h se montate su cingoli;

Visto l'art. 5 della legge 10 febbraio 1982, n. 38, con il quale è stato sostituito l'art. 32 del testo unico 15 giugno 1959, n. 393, già modificato dalla legge 15 febbraio 1974, n. 38, e dall'art. 3 della legge 5 maggio 1976, n. 313;

Visto l'art. 6 della legge 10 febbraio 1982, n. 38, con il quale è stato sostituito l'art. 33 del testo unico 15 giugno 1959, n. 393, già modificato dall'art. 4 della legge 5 maggio 1976, n. 313;

Visto l'art. 13 della legge 10 febbraio 1982, n. 38, che demanda al Ministro dei trasporti di stabilire la procedura ed i termini per l'adeguamento dei velcoli in circolazione alle norme contenute nella legge stessa;

Considerato che, rispetto alla normativa in atto alla data di entrata in vigore della legge 10 febbraio 1982, n. 38, le modificazioni introdotte dalla predetta legge sono contenute:

Fig. 1 Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana n. 106 del 19/4/1982

Nel tentativo di offrire una lettura costituzionalmente orientata della 164 e di armonizzarne l'applicazione sul territorio nazionale, nel 2015 sono intervenute, a distanza di pochi mesi l'una dall'altra, la Cassazione e la Corte Costituzionale, che si sono espresse per la rettifica del sesso anagrafico anche in assenza della sterilizzazione chirurgica, a condizione che sia possibile valutare la convinzione del soggetto e l'irreversibilità delle trasformazioni fisiche prodotte dall'assunzione della terapia farmacologica. È doveroso sottolineare che la giurisprudenza di merito si è mossa in questi anni nell'ottica della tutela del diritto alla salute delle persone trans, in linea con i dettami del trattato costituzionale e con le indicazioni degli organismi sovranazionali. Infatti, per quanto il Consiglio d'Europa e il Parlamento Europeo si siano ripetutamente espressi per l'abolizione di ogni trattamento obbligatorio e della diagnosi di salute mentale come requisito necessario per la rettifica del nome e del sesso, e nonostante il riconoscimento formale di un diritto costituzionale all'identità di genere nel nostro ordinamento, ancora oggi i protocolli e la pratica medica – come la giurisprudenza ordinaria – rimangono ancorati a un modello

ricco di vincoli e strettoie. Con la decisione della WHO di inaugurare un nuovo capitolo entro il quale far rientrare la diagnosi di incongruenza di genere, derubricandola dal capitolo sulle malattie mentali, ha iniziato a traballare il primato che le cosiddette “scienze psy” hanno storicamente giocato nel campo di forze per il riconoscimento delle esperienze trans. Un potere che, nel nostro paese, si è sostanziato nella delega dell’autorità del giudice ai medici (Grilli, Vesce 2020) o nella sostituzione del primo ai secondi (Lorenzetti 2013). Venendo a cadere il principio della patologizzazione, sul quale di fatto si reggeva tutta l’architettura del procedimento legale, sarebbe quindi necessario avviare un processo di riforma che coinvolga non solo il campo dei saperi psicologici e psichiatrici, ma anche il campo giuridico e, auspicabilmente, le scienze sociali. Entro tale percorso, come avrò modo di sottolineare con gli interrogativi proposti a conclusione di questo contributo, il ruolo dei saperi antropologici potrebbe giocare un ruolo tutt’altro che secondario nella ridefinizione delle procedure di rettificazione del nome e del sesso delle persone trans e di genere non conforme. Vale la pena, tuttavia, aggiungere ancora qualche elemento di riflessione sul processo di depatologizzazione/depsichiatrizzazione delle esperienze trans e sulla necessaria garanzia di accesso alle cure, laddove richieste, a partire dalle esperienze maturate nel corso della ricerca sul campo, a Bologna e in altri contesti del territorio nazionale.

È ancora Porpora Marcasciano a fornire alcuni significativi elementi di riflessione nel momento in cui sottolinea, nel corso di un’intervista, che se non ci fosse stato il discorso scientifico probabilmente, il mondo trans non sarebbe riuscito a venir fuori dalla reclusione ed emarginazione in cui era castigato:

cioè il discorso scientifico, da una parte è stato un marchio, da una parte però è stato uno sdoganamento. (...) Quindi un aspetto su cui si è riflettuto poco è proprio questo: cioè il discorso scientifico e quindi quello medico si è inserito da un certo punto in poi perché le persone trans esistevano comunque da sempre e non è retorica questa. Io non credo che i femminielli napoletani ricorrevano all’endocrinologo, al chirurgo o che... ma di cosa? Cioè quelle non chiedevano il permesso a nessuno! Come le varie comunità sparse nel mondo... e, come dire, la propria esperienza, nella forma e nella sostanza, andava al di là della medicina e di tutto questo. (...) Io, se devo essere sincera, nonostante sia responsabile di un consultorio per la salute delle persone trans e tutto (...) ho visto sempre la classe medica come la depositaria, la detentrica, di un sapere che è stato costruito sulle spalle della gente, non con la gente, affianco alla gente. (...) Perché se no i discorsi arrivano sempre lontano e, come dire, foucaultianamente parlando, è la pratica discorsiva che sostituisce il resto. Ora, la medicina, lasciamo perdere il discorso medico, la medicina ci è venuta incontro o ci è venuta contro?¹⁸

De-path: etnografia di un processo da costruire

Come mostra un’ampia letteratura antropologica, le disuguaglianze nell’accesso alle cure, nei diritti e nell’empowerment che colpiscono anche le persone trans non si verificano in modo casuale, ma sono socialmente determinate da decisioni politiche e sociali che producono una diseguale distribuzione di reddito, potere e ricchezza tra soggetti e tra territori (Farmer 2003; Nguyen, Peschard 2003; Pizza, Johannessen 2009; Schirripa 2014; Seppilli 1996). Nel caso specifico preso qui in analisi, queste determinanti sociali possono includere, ma certamente non sono limitate a, l’esposizione ad atteggiamenti pregiudizievole; comportamenti intolleranti, discriminatori, o curiosità inopportuna da

¹⁸ Porpora Marcasciano, intervista raccolta online dall’autrice nel mese di gennaio 2021.

parte del personale medico; disparità di trattamento sul territorio; scarsa formazione dei medici di base, degli specialisti e del personale; bisogno di non essere riconosciuti; diverso volume del capitale sociale, economico e culturale a disposizione dei soggetti; consapevole e volontario rifiuto dell'accesso alle cure.

Già nel 2014 un report dell'Agenzia dei Diritti Fondamentali (FRA) metteva in luce l'altissimo livello di discriminazione percepito dalle persone trans in Europa. Con riferimento all'anno precedente l'indagine il 22% delle persone trans dichiarava di essersi sentito discriminato nell'accesso ai servizi sanitari, il 19% manifestava la stessa percezione per ciò che concerne l'accesso ai servizi sociali, mentre la percentuale saliva al 54% nel momento in cui si fossero prese in considerazione le discriminazioni subite sul posto di lavoro. Nello stesso periodo, sottolinea ancora la FRA, una persona trans su tre in Europa si è sentita discriminata in una situazione in cui ha dovuto mostrare i documenti di identità, mentre l'87% delle persone trans che aveva partecipato all'indagine dichiarava che la propria vita sarebbe stata semplificata da procedure di riconoscimento legale del proprio genere più snelle. Inoltre, il 33% degli uomini trans e il 37% delle donne trans dichiaravano di non aver bisogno di alcun sostegno psicologico per il fatto di essere trans, mentre addirittura il 79% dei rispondenti indicava nella possibilità di scegliere tra più opzioni terapeutiche la garanzia di una vita migliore. Si tratta quindi, come emerge dalla ricerca della FRA e come io stessa ho avuto modo di constatare nel corso delle ricerche sul campo condotte in questi anni di un "fenomeno" complesso: la variabilità delle condizioni e delle posizioni dei soggetti, la disponibilità di capitale economico, sociale e culturale, le scelte dei singoli e delle singole persone trans entrano in gioco su questo campo a rafforzare le determinanti sociali di disuguaglianza nell'accesso alle cure. La ricerca etnografica consente di apprezzare non solo questa pluralità di esperienze irriducibili a definizioni rigide e criteri diagnostici, ma anche le forme di *agency* di cui le soggettività trans sono portatrici e che talvolta vengono agite nella negoziazione dei percorsi terapeutici o nella narrazione del sé di fronte ai decisori (giudici e psicologi).

Alcuni Stati Membri dell'UE hanno recentemente adottato leggi basate sull'autodeterminazione che implementano procedure più rapide per la modifica nel nome e del sesso sui documenti. Il modello del consenso informato¹⁹, adottato – ad esempio – a Malta e in Belgio, si è dimostrato uno strumento di semplificazione delle procedure legali che consentirebbe di trasformare quello che è oggi un procedimento giuridico in un atto amministrativo. Si tratta di un'ipotesi che incontrerebbe certamente il favore del movimento trans, poiché consentirebbe di evitare gli ostacoli posti dalla relazione con i professionisti dei saperi psicologici e psichiatrici attraverso un semplice dichiarazione di consapevolezza e l'affermazione di un atto deliberato e volontario riguardo alle scelte terapeutiche.

La decisione della WHO di derubricare l'esperienza trans dal capitolo sulla salute mentale è stata accolta con grande clamore in tutto il mondo, salutata dalle organizzazioni trans come un primo doveroso passo in direzione della depatologizzazione. Mentre scrivo, tuttavia, nonostante le diverse dichiarazioni e le prese di posizione delle principali società scientifiche di psichiatri e psicologi, ivi incluse l'*American Psychiatric Association*²⁰ e

¹⁹ Per una discussione generale si veda Quagliariello, Fin 2016.

²⁰ Significativamente l'associazione degli psichiatri americani definisce la diagnosi di disforia di genere "un'arma a doppio taglio" poiché, da un lato, fornisce opzioni terapeutiche alle persone trans e di genere non conforme, acucendo dall'altro i rischi di una loro potenziale stigmatizzazione proprio in

l'American Psychological Association (2021: 1), nessuna iniziativa sembra essere stata presa in direzione di una revisione del DSM che metta a valore tali affermazioni. Se la *World Professional Association for Transgender Health* sta lavorando all'adeguamento delle proprie linee guida²¹, le società scientifiche e le associazioni di professionisti/e italiane non hanno ancora avviato la ristrutturazione dei protocolli di presa in carico, né sono stati stilati piani operativi per l'adeguamento alle disposizioni dell'ICD-11. La fase attuale sembrerebbe quindi particolarmente appropriata per valutare quali approcci possano meglio servire le persone trans e di genere non binario che desiderino ricorrere alle procedure di affermazione di genere. Si tratta, però, per dirla ancora con Porpora Marcasciano di mantenere il punto sui bisogni delle persone trans:

allora è proprio questo il punto: demedicalizziamo... dice: il percorso è medicalizzato... eh, è medicalizzato per chi? (...) Per chi ha garantito tutto e chi è abituato a giocare. Per tante persone che invece hanno delle necessità, come dire, non si mettono a pensare alla demedicalizzazione alla depatologizzazione: questo è e questo è. Non so come dire... sono questioni politiche? Sì, assolutamente sì. Poste dai movimenti, va bene, ma non sentite e percepite direttamente dalle persone trans nella loro stragrande maggioranza per quanto riguarda i loro bisogni. (...) Noi ci dimentichiamo sempre, nel parlare di queste questioni, del sistema di welfare che c'è in Italia. Ora, se noi ci sentiamo che non abbiamo bisogno di niente e nessuno – ed è un discorso, ripeto, che possono farlo i garantiti, ma i non garantiti questo discorso non lo fanno – allora, se non abbiamo bisogno di niente e di nessuno, il problema neanche si pone. Il problema si pone nel momento in cui andiamo a toccare quelli che sono considerati diritti delle persone²².

Nel discorso di Porpora, la prospettiva transfemminista si coniuga in modo evidente e passa attraverso una lente intersezionale, attenta non solo alla dimensione di genere, ma anche alle differenze di classe, economiche, come all'esposizione ai processi di razzializzazione (Crenshaw 1989). In quest'ottica mi sono mossa nel corso della ricerca etnografica, sforzandomi non solo di intercettare i bisogni, i posizionamenti, le disposizioni e le prese di posizione dei diversi soggetti attivi sul campo, ma anche di costruire percorsi di condivisione a partire dai quali sia possibile strutturare ipotesi di riforma in un'ottica pienamente psichiatricizzata. Sebbene nel corso dell'ultimo decennio siano stati depositati diversi disegni di legge, alcuni dei quali provano a muoversi in direzione del principio di autodeterminazione, la strada da compiere appare ancora sterrata e non sempre facilmente percorribile.

Nel tentativo di iniziare a porre le basi per una riforma della L. 164/82 che vada nella direzione di un pieno riconoscimento del diritto alla salute e all'autodeterminazione delle persone trans, nei primi mesi del 2020, il MIT ha stilato e reso pubblica una piattaforma per *Garantire la piena effettività del diritto all'identità di genere e all'espressione di genere*²³, sottoscritta da diverse realtà e associazioni trans presenti sul territorio

ragione della classificazione della diagnosi come malattia mentale. L'obiettivo cui mirare, continuano gli psichiatri americani, dovrebbe essere quello di classificare le esperienze trans includendole entro una diagnosi di tipo medico/endocrinologico. Si veda in proposito il sito dell'American Psychiatric Association <https://www.psychiatry.org/psychiatrists/cultural-competency/education/transgender-and-gender-nonconforming-patients/gender-dysphoria-diagnosis> (ultima consultazione 31/3/2021).

²¹ Sono debitrice nei confronti di Paolo Valerio che mi ha informata di questo processo nel corso di una conversazione informale.

²² Porpora Marcasciano, intervista raccolta online dall'autrice nel mese di marzo 2021.

²³ Reperibile online sul sito: https://mit-italia.it/wp-content/uploads/2020/02/Piattaforma-MIT_Rev1.pdf (ultima consultazione 31/3/2021).

nazionale²⁴. Presentata nel corso di una conferenza stampa tenutasi presso la sede del MIT il 13 febbraio 2020²⁵, la piattaforma è stata elaborata dallo sportello legale dell'associazione e si configura come un'analisi giuridica e una proposta politica sui primi passi da compiere in vista di una riforma della L. 164/1982. Il 12 dicembre 2020, nel pieno della pandemia da COVID-19, il MIT ha poi organizzato un webinar durante il quale la piattaforma è stata discussa da avvocati e giuristi impegnati per l'affermazione dei diritti delle persone trans. Due i pilastri intorno a cui è ruotata la discussione: da un lato il principio di autodeterminazione, dall'altro quello della depatologizzazione, tanto sul piano medico quanto su quello sociale. In questa direzione, è emerso da numerosi interventi l'opportunità di operare nella direzione di una revisione complessiva, nei termini di una riforma radicale che innervi una nuova proposta di legge sul diritto all'identità di genere, eventualmente disarticolando la rettifica anagrafica e il percorso medico di affermazione di genere. Il rilascio di un parere medico o medico-legale, che sleghi la necessità di accesso alle cure dalla compulsività di una diagnosi di tipo psicologico/psichiatrico porterebbe al superamento della necessaria autorizzazione agli interventi da parte del tribunale, rappresentando al contempo un elemento di garanzia per i medici e le strutture mediche (Bonini Baraldi, Sangalli 2020: 1-2)²⁶.

Come sottolinea ancora Porpora Marcasciano, si tratta però di capire dove vogliamo andare:

Allora i due piani che si aprono sono quelli del pubblico o del privato. Perché prima della 164 le cose le persone le facevano ugualmente: sia andavano a operare a Casablanca, si facevano gli ormoni per conto loro, però erano perseguitate, entravano in carcere, venivano arrestate... dopo tutto questo non c'è stato più, però all'epoca era molto sviluppato lo sfruttamento su queste cose. Cioè, il servizio privato, i chirurghi, i vari chirurghi ci lucravano, come dire, un'operazione all'epoca costava 25 milioni e non erano... non li trovavi così, cioè dovevi fare fior di marchette per strada per operarti. Poi si è aperta la parte del pubblico, quindi il riconoscimento, la possibilità di accedere a tutto. Ora, cosa vogliamo, cioè, dove ci vogliamo muovere? Sul pubblico o sul privato? (...) Garanzie o non garanzie? Accesso o non accesso? Esclusività per alcuni e non per tutti... cioè, va messo tutto sul piatto della bilancia. (...) Quindi, è un discorso di classe che va fatto, non possiamo sottrarci!²⁷

È questo un punto dirimente, poiché qualsiasi processo di riforma e, congiuntamente, di depatologizzazione – nei termini della collocazione delle esperienze trans al di fuori del campo dell'azione compulsiva dei saperi psicologici e psichiatrici – non può e non deve comportare l'impossibilità per il soggetto di accedere alle cure, ivi compreso il supporto psicologico gratuito e competente, se richiesto. In questo senso, qualsivoglia revisione delle attuali disposizioni di legge e dei protocolli di presa in carico dovrebbe necessariamente muovere dal diritto all'identità di genere come parte integrante del diritto all'identità personale e da un'idea dell'affermazione di genere come percorso di consapevolezza e di autodeterminazione.

²⁴ Tra le associazioni firmatarie figurano: Consultorio Transgenere, Associazione Trans Napoli, Sunderam Identità Transgender Torino, Gender X, Azione Trans, Mixed LGBTI.

²⁵ Si veda <https://www.facebook.com/mit.italia/videos/3935628773125434> (ultima consultazione 31/3/2021).

²⁶ Si veda: https://mit-italia.it/wp-content/uploads/2021/03/sintesi_webinar_12dic.pdf (ultima consultazione 31/3/2021).

²⁷ Porpora Marcasciano, intervista raccolta online dall'autrice nel mese di marzo 2021.

Alcuni interrogativi conclusivi

Nel tentativo di contribuire al dibattito in vista della formulazione di proposte di riforma dei dispositivi giuridici e dei protocolli biomedici di presa in carico dell'esperienza trans, in questo contributo ho provato a ripercorrere quelle che sono state le principali tappe di fuoriuscita dalla criminalizzazione e invisibilizzazione delle esperienze trans, che hanno visto nell'approvazione della legge 164/1982 un momento importante, sebbene non di per sé sufficiente. Dall'analisi dei manuali diagnostici e delle classificazioni internazionali delle malattie è emersa la tendenza ad accogliere le rivendicazioni delle soggettività trans, per quanto entro uno spazio di confinamento che non sembrerebbe intaccare significativamente l'egemonia delle cosiddette "scienze psy". Con la significativa eccezione dell'ICD-11, il cui processo di implementazione, tuttavia, rischia di durare anni e di non trovare piena ricezione nei protocolli e nel manuale diagnostico e statistico dell'APA, largamente impiegato nella maggior parte degli stati nazionali. Inoltre, sul piano giurisprudenziale, a dispetto delle numerose aperture verificatesi attraverso i dispositivi delle corti ordinarie e di merito, resta da strutturare un intervento *ex lege*, che riceva strutturalmente le indicazioni dei diversi organismi sovranazionali, primo fra tutti il Consiglio d'Europa. Ciò pone ulteriori questioni, di natura non solo giuridica, alle quali i saperi antropologici potrebbero forse contribuire a rispondere. Alcune delle sentenze in materia di rettificazione dell'attribuzione di sesso si sono mosse, infatti, nella direzione di un'identificazione della vita di relazione come dato imprescindibile per il riconoscimento dei diritti di cittadinanza, nell'ottica del diritto alla salute e all'identità di genere (Grilli, Vesce 2020). Mi pare sia questo il terreno su cui la ricerca antropologica, sostanziata dalla pratica etnografica come procedimento rigorosamente immersivo, potrebbe offrire un contributo. Le antropologhe e gli antropologi sono esperti di relazioni e il loro apporto potrebbe essere significativo nell'individuazione di nuove procedure da seguire nel tentativo di rispondere alla richiesta dei giudici di sostanziare la domanda di rettifica del nome e del sesso sui documenti e sui registri di stato civile attraverso la produzione di documenti, incartamenti, testimonianze che possano validare la necessità di sottoporsi ad un rigoroso controllo giudiziale. Si tratta, evidentemente, di un processo tutto da costruire, entro il quale, come scienziati sociali, possiamo osservare con sguardo distaccato o al quale possiamo contribuire, mettendo in gioco competenze specifiche come in altri momenti e per altri processi di riforma, in certi casi e contesti, abbiamo fatto. In questo senso, la sostituzione della relazione psicologica con un'etnografia che metta in luce gli aspetti più significativi della dimensione di genere nella vita di relazione del soggetto potrebbe rappresentare un contributo rivoluzionario nel quale i saperi antropologici potrebbero a pieno titolo trovare applicazione ed essere spesi in ottica trasformativa. La sfida che dovremo affrontare nei prossimi anni sta innanzitutto nel creare un ambiente sociale competente e non pregiudizievole nei confronti delle persone trans, che valorizzi i percorsi di autodeterminazione, predisponendo la disponibilità di risorse terapeutiche diverse, non compulsive, non stigmatizzanti e di procedure legali veloci e orientate al riconoscimento dei diritti e della dignità delle persone.

Nel discutere il dibattito critico intorno ai processi di "medicalizzazione della vita", in un articolo del 2006, Tullio Seppilli, notava come:

Questa espressione è invero usata per indicare dinamiche che seppur legate in ogni caso alla crescente influenza della biomedicina nella nostra vita quotidiana manifestano

tuttavia un eterogeneo carattere. Essa si riferisce talvolta al mutamento di particolari stili comportamentali prodotto dai processi di comunicazione scientifica e di educazione sanitaria e dalla conseguente acquisita consapevolezza, da parte di molti, delle implicazioni di numerose abitudini quotidiane sul proprio benessere e sulla propria salute. (...) In questo senso la cosiddetta medicalizzazione della vita sta a indicare, propriamente, la tangibile positiva ricaduta delle conoscenze biomediche su ambiti del costume precedentemente vissuti e praticati come estranei a ogni implicazione sanitaria: perciò, un allargamento della “coscienza scientifica di massa” e un conseguente incremento della salvaguardia e della gestione consapevole del proprio stile di vita e della propria salute da parte di una determinata popolazione. (Seppilli 2006: 86-87).

Ci metteva in guardia Seppilli dal dilagare di risposte medicalizzate ai bisogni e alle aspirazioni delle persone «che costituiscono un pesante e non casuale sbarramento contro la identificazione critica e collettiva di fattori patogeni insiti nella logica stessa del nostro attuale sistema sociale» (Seppilli 2006: 87). Nel caso preso in analisi, tra i fattori patogeni risultano determinanti, da un alto, la transfobia dilagante sul piano socio-culturale, dall'altro, sul terreno bio-medico e giuridico, una visione binaria e determinista del sesso e del genere, che le prospettive transfemministe e queer (Arfini 2020; Busi, Fiorilli 2014; Connel 2012; Enke 2012); hanno sottoposto a critica e provato a destrutturare, anche nell'ottica di una medicina trans. Una medicina, cioè, che – per riprendere ancora Seppilli – sappia avvalersi del contributo delle scienze sociali e dell'antropologia medica, sociale e politica per individuare i fattori patogeni insiti nella logica stessa del nostro attuale sistema sociale.

Bibliografia

Arfini, E.A.G. 2007. *Scrivere il sesso. Retoriche e narrative della transessualità*. Milano. Meltemi.

Arfini, E.A. 2020. Transfeminism. *Lambda Nordica*, 25 (1):160-165.

American Psychological Association. 2021. Apa Resolution on Gender Identity Change Efforts <https://www.apa.org/about/policy/resolution-gender-identity-change-efforts.pdf> (ultima consultazione 31/3/2021).

Arietti, L., Ballarin, C., Cuccio, G., Marcasciano, P. (eds). 2010. *Elementi di critica trans*. Roma. Manifestolibri.

Ballarin, C., Padovano, R. (eds). 2013. *Esquimesi in Amazonia. Dialoghi intorno alla depatologizzazione della transessualità*. Milano. Mimesis.

Bhattacharya, S. 2019. The Transgender Nation and its Margins: The Many Lives of the Law. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 20. <https://journals.openedition.org/samaj/4930> (ultima consultazione 31/3/2021).

Beccalossi, C. 2011. *Female Sexual Inversion. Same-sex Desire in Italian and British Sexology c. 1870-1920*. London. Palgrave MacMillian.

Bonanno, P., Astuni, P. 1981. *Donna come donna (storie di amori e lotte di transessuali italiani)*. Mialno. Lanfranchi.

Bonini Baraldi, M., Sangalli, M. 2020. *Non conformità e affermazione di genere – webinar Zoom di informazione e formazione sulla Piattaforma per il superamento*

della L. 164/1982. *Sintesi tecnica degli interventi*. https://mit-italia.it/wp-content/uploads/2021/03/sintesi_webinar_12dic.pdf (ultima consultazione 31/3/2021).

Busoni, M. 2000. *Genere, sesso, cultura: uno sguardo antropologico*. Roma. Carocci.

Clark, L.A., Cuthbert, B., Lewis-Fernández, R., Narrow W. E., Reed, G.M. 2017. Three Approaches to Understanding and Classifying Mental Disorder: ICD-11, DSM-5, and the National Institute of Mental Health's Research Domain Criteria (RdoC). *Psychological Science in Public Interest*, 18(2): 72-145.

Busi, B., Fiorilli, O. 2014. Introduzione. Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberismo. *DWF*, 103-104: 5-14.

Connel, R. 2012. Transsexual Women and Feminist Thought: Toward New Understanding and New Politics. *Signs*, 37 (4): 857-881.

Crenshaw, K. 1989. Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics, *University of Chicago Legal Forum*, 1: 139-167

Drescher, J. 2010. Queer Diagnosis. Parallel and Contrasts in the History of Homosexuality, Gender Variance and the Diagnostic and Statistic Manual. *Archives of Sexual Behaviour*, 39:427-460.

Dresher, J., Cohen-Kittens, P., Winter, S. 2012. Minding the body: situating gender identity diagnosis in the ICD-11. *International Review of Psychiatry*, 24 (6): 568-577.

Dresher J. 2014. «*Gender Identity Diagnosis: History and Controversies*», in *Gender Dysphoria and Disorders of Sex Development: Progress in Care and Knowledge*. Kreukels, B., Steensma, T., de Vries, A. (eds). New York. Springer: 137-150.

Enke, A. (ed). 2012. *Transfeminist Perspectives in and beyond Transgender and Gender Studies*. Philadelphia. Temple University Press.

Farmer, P. 2003. *Pathologies and Power Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*. Berkley. University of California Press.

Feinberg, L. 1996. *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dannis Rodman*. Boston. Beacon Press.

Fiorilli, O. 2021. Nascita di un protocollo: archeologia della medicina trans in Francia. *Illuminazioni*, 55: 111-145.

Fisk, N. 1974. Gender Dysphoria Syndrome-The Conceptualization that Liberalizes Indications for Total Gender Reorientation and Implies a Broadly Based Multi-Dimensional Rehabilitative Regimen. *The Western Journal of medicine*, 120 (5): 386-391.

FRA, 2014, *Being trans in the European Union. Comparative Analysis of EU LGBT data survey*, Publication Office of the European Union, https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-being-trans-eu-comparative-0_en.pdf (ultima consultazione 31/3/2021).

Goffman, E. 1963. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall.

Grilli, S., Vesce, M.C. 2020, Genitalia Out of Scope. Riflessioni intorno a pratiche di cura e cittadinanza trans nelle sentenze di rettifica di attribuzione di sesso. *Dada Rivista di antropologia postglobale*, 2/2020 91-111.

Grilli, S., Vesce, M.C. 2021. Introduzione. Spunti per una riflessione antropologica sui modelli normativi di genere e sessualità. *Illuminazioni*, 55: 59-110.

Honkasalo, J. 2020 «The shadow of eugenics, Transgender sterilisation legislation and the struggle for self-determination», in *The Emergence of Trans. Cultures, Politics and Everyday Lives*. Pearce, R., Moon, I., Gupta, K., Steinberg, D.L. (eds). New York. Routledge: 17-33.

Irving, D. 2013. «Normalized Transgressions Legitimizing the Transsexual Body as Productive», in *The Transgender studies Reader 2*. Stryker, S. Aizura, A. (eds). New York. Routledge: 15-29.

Lorenzetti, A. 2013. *Diritti in transito. La condizione giuridica delle persone transessuali*. Milano. Franco Angeli.

Marcasciano, P. 2002. *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti*. Roma. Manifestolibri

Marcasciano, P. 2013. Non dimenticare mai i contesti, in *Esquimesi in Amazonia. Dialoghi intorno alla depatologizzazione della transessualità*. Milano. Mimesis: 41-43.

Marcasciano, P. 2018. *L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender*. Roma. Alegre.

Mauriello, M. 2014. In corpore trans. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender: una ricerca etnografica nella città di Napoli. *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 17(38): 437-456.

Meyerowitz, J. 2002. *How sex changed. A history of transsexuality in the United States*. Cambridge. Harvard University Press.

Nguyen, V.-K., Peschard, K. 2003. Anthropology, inequalities and disease: a review. *Annual Review of Anthropology*, 32: 447-474.

Palumbo, B. 2010. Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO. *Meridiana*, 68: 37-72.

Pearce, R., Moon, I., Gupta, K., Steinberg, D.L. 2020. *The emergence of trans. Culture, Politics and Everyday Lives*, New York. Routledge.

Pieraccini, G. 2013. «Corpi egemonici. Riflessioni sulle biopolitiche della (trans)sessualità in Italia», in *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*. Grilli, S. (ed). Milano. Unicopli: 27-65.

Pizza, G., Johannessen, H. 2009. Two or three things about Embodiment and the State. *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 27-28: 13-20.

Plemons, E. 2015. Anatomical Authorities: On the epistemological exclusion of trans-surgical patients. *Medical Anthropology*, 34 (5): 425-441

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

Plemons, E., Straayer, E. 2018. Introduction: Reframing the surgical. *Transgender Studies Quarterly*, 5 (2): 163-174.

Quagliariello, C., Fin, C. (eds). 2016. *Il consenso informato in ambito medico. Un'indagine antropologica e giuridica*. Bologna. Il Mulino.

- Richardson, D. 2018. *Sexuality and Citizenship*. Cambridge. Polity Press.
- Rubin, G. 1984. «Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», in *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexualities*. Vance C.S. (ed). New York, Routledge: 267-319.
- Schettini, L. 2011. *Il gioco delle parti. Travestimenti e paure sociali tra Ottocento e Novecento*, Roma. Le Monnier.
- Schirripa, P. 2014. Ineguaglianze in salute e forme di cittadinanza. *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 37: 59-80.
- Seppilli, T. 1996. Antropologia Medica: fondamenti per una strategia. *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 1-2:7-22.
- Seppilli, T. 2006. Fitness, wellness, chirurgia estetica: per una antropologia della corporeità nelle società tardo-capitalistiche. *AM. Rivista della Società italiana di Antropologia Medica*, 11 (21-26): 81-96.
- Stryker, S. 2008. *Transgender History*. New York. Basic Books.
- Stryker, S., Whittle, S. (eds). 2006. *The Transgender Studies Reader*. New York. Routledge.
- Stryker, S., Aizura, A. (eds). 2013. *The Transgender Studies Reader 2*. New York. Routledge.
- Valentine, D. 2007. *Imagining Transgender. An ethnography of a category*. Durham. Duke University Press.
- Vesce M.C., 2017, *Altri Transiti. Corpi, Pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*. Milano. Mimesis.
- Voli, S. 2015 Broadening the Transgender Polis. Italian Feminism and Transsexual Movements 1979-1982. *Transgender Studies Quarterly*. 3 (1) 237-247.
- Voli, S. 2017. «Le parole per dire e per dirsi. Intervista a Porpora Marcasciano intorno ad una storia trans da costruire», in *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi... per una storia dell'omosessualità, della bisessualità e delle trasgressioni di genere in Italia*. Grassi, U., Lagioia, V., Romagnani, G.P. (eds). Pisa. ETS: 275-299.
- Voli, S. 2018a. (Trans)gender citizenship in Italy: A contradiction in terms? From the parliamentary debate about Law 164/1982 to the present. *Modern Italy*, 23 (2): 201-214.
- Voli, S. 2018b. Il parlamento può fare tutto, tranne che trasformare una donna in un uomo e un uomo in una donna” (Trans)sessualità, genere e politica nel dibattito parlamentare sulla legge 164/1982. *Italia Contemporanea*, 287: 75-103.
- Warner, M. 1991. Fear for a Queer Planet. *Social Text*, 29: 3-17.
- Wilson, A. «Queer Anthropology», in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Stein, F., Lazar, S., Candea, M., Diemberger, H., Robbins, J., Sanchez, A., Stasch, R. (eds). <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/queer-anthropology> (ultima consultazione 11/05/2021).
- Zucker, K.J., Spitzer, R.L. 2005. Was the Gender Identity Disorder of Childhood Diagnosis Introduced into DSM-III as a Backdoor Manoeuvre to Replace Homosexuality? A Historical Note. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 31 (1): 31-42.

Zucker, K.J. 2015. «The DSM-5 Diagnostic Criteria for Gender Dysphoria», in *Management of Gender Dysphoria: A Multidisciplinary Approach*. Trombetta, C., Liguiri, G. Bertolotto, M. (eds). Milano. Springer-Verlag Italia: 33-37.

Parte IV. Articoli

Restare, intraprendere, tornare

Dialoghi con giovani Burkinabé in Italia

Valentina Mutti,

Ce.SPI Centro Studi Politica Internazionale
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9829-602X>

Anna Ferro,

Ce.SPI Centro Studi Politica Internazionale
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5892-0593>

Abstract. The paper investigates the nature of transnational relations of Burkinabé youth in Italy. By focusing on remittances, investments and plans for the future, the study shows the heterogeneity of second generation members due to age of arrival, educational paths and job inclusion outcomes. Transnational ties seem to be strong for almost everyone as well as the will to contribute to Burkina Faso development, but the behaviors might be quite diverse. Some Burkinabé youth with higher education tend to send home little amounts of money, often mediated by their parents; other young workers support friends' or relatives' small businesses and local activities with the aim of obtaining a small individual profit, while others already married support their left behind families. Moreover, Burkinabé youth experiences more uncertainty compared with first generation due to economic crisis and the today challenges to imagine their future: this implies hesitation on investing or find more opportunities in Italy, Burkina Faso or a third country. Different from the activism in first generation migrants and/or ethnic Associations, youth play a role in imagining support activities and social help to Burkina Faso, by navigating among innovations, ambiguities and skills transfer.

Keywords. Transnationalism; Youth; Second Generation; Burkina Faso; Remittances.

L'articolo indaga le relazioni transnazionali dei giovani di origine Burkinabé residenti in Italia, a partire da una ricerca qualitativa realizzata nel 2019-2020 come componente del Progetto “Imprese sociali innovative in Burkina Faso con la partecipazione dei migranti”¹. Attraverso venti interviste in profondità, un’indagine online e incontri di

¹ Il Progetto, di durata triennale (2018-2021), finanziato da AICS, è stato realizzato da una cordata di enti del terzo settore: la parte di ricerca-azione con la diaspora è stata curata da CeSPI – Centro Studi di Politica Internazionale.

gruppo² sono state ricostruite alcune delle traiettorie e dei progetti della cosiddetta “seconda generazione” Burkinabé in Italia, concentrandosi sul tema del legame che i giovani mantengono con il paese di origine delle loro famiglie, della loro propensione a inviare rimesse e delle idee di investimento e ritorno per il futuro.

In questo contributo si è scelto di usare come sinonimi i termini “giovani”, “seconda generazione” e “di origine Burkinabé” pur consapevoli delle profonde differenze che ciascun soggetto porta con sé e non considerando tali categorie come omogenee. In particolare, sono stati coinvolti nella ricerca ragazze e ragazzi di età compresa tra i 18-30 anni, considerata come categoria in contrapposizione al gruppo dei genitori, la cosiddetta “prima generazione”. Al suo interno, sono ricomprese persone nate e cresciute in Italia, come anche persone nate in Burkina Faso e immigrate in Italia tramite il ricongiungimento familiare, sia in età scolare sia da neo-maggioresi.

La categoria di “seconda generazione” è piuttosto controversa ed è stata ampiamente dibattuta nel corpus di letteratura sulle migrazioni, a partire soprattutto dagli studi sui figli degli immigrati negli Stati Uniti dagli anni '50 e poi estesa a molti altri contesti e comunità (Portes, Zhou: 1993). Le seconde generazioni sono state largamente studiate in relazione al processo di integrazione nella società di residenza o alla costruzione di processi identitari di “doppia appartenenza” e di cittadinanza (Ambrosini, Molina: 2004; Colombo *et al.*: 2011), mentre risultano meno esplorati (sia nella letteratura nazionale che internazionale) il rapporto con il paese di origine, le intenzioni di investimento e ritorno e più in generale il transnazionalismo, che sono invece l'oggetto di questo contributo. Trattandosi di una comunità diasporica³ che ha fatto la sua comparsa in Italia negli anni '80-'90, ad oggi si può parlare di tre generazioni di Burkinabé: i primi migranti, normalmente uomini; i figli ricongiunti, e una coorte ancora più giovane, nata in Italia o arrivata nella prima infanzia.

Per la variegata categoria di giovani Burkinabé si può ritenere valido il nucleo teorico presentato da Levitt (2009), che considera le seconde generazioni come transnazionali, anche se fisicamente stanziali, perché cresciute e socializzate a uno spazio e tempo che si nutre della relazione con un paese altro da quello di residenza, a cui è connesso materialmente e affettivamente.

² La metodologia adottata per questo studio è stata mista e influenzata dall'emergenza legata al COVID-19: le venti interviste in profondità sono state realizzate telefonicamente tra febbraio e maggio 2020 (tranne le prime due pilota) e sono stati organizzati cinque incontri di gruppo da remoto, precedentemente pianificati nelle città di Treviso, Milano, Fiorenzuola e Napoli. Il questionario anonimo è stato diffuso in una versione online tra le reti dell'associazionismo Burkinabé, tramite il passaparola e con il sostegno del Consolato del Burkina Faso di Milano. La ricerca si è dunque basata su una “etnografia virtuale” (Lupton: 2020), che non era stata pianificata al suo inizio e che presenta limiti, ma anche alcune opportunità: il periodo di *lockdown* ha fatto sì che gli intervistati avessero più disponibilità di tempo da dedicare e ha permesso di mettere in dialogo giovani Burkinabé residenti in diverse parti di Italia. La traccia delle interviste individuali e di gruppo è stata ripensata alla luce dello strumento impiegato.

³ Il termine diaspora rimanda alla classica riflessione di Clifford (1994), che trova negli elementi della dispersione, dei miti e delle memorie della madrepatria e dell'identità collettiva una pista per la definizione di tale concetto. Le culture diasporiche manterrebbero vive le comunità di origine selezionandone alcuni tratti e dialogando con il senso di appartenenza e la costruzione di una residenza altrove. Si tratta di una definizione che mette l'accento non solo sulla mobilità, ma sui processi politici per definire una comunità distinta in un contesto storico di deterritorializzazione.

Legami con il Burkina Faso

Tra i giovani e le giovani interlocutrici di origine Burkinabé sembra rimanere forte il legame con il paese d'origine, alimentato attraverso i contatti frequenti con i parenti rimasti in Burkina Faso, il desiderio di essere informati attraverso diversi canali, e i ritorni estivi, a frequenza molto variabile. Tale legame è spesso mediato dalla generazione precedente, attraverso telefonate "di famiglia" per salutare i nonni, la partecipazione alle feste delle Associazioni dei padri in Italia durante le quali vengono raccolti fondi, i ritorni in Burkina Faso per periodi anche lunghi o esprimendo un desiderio di creare un'attività o un'impresa.

In una certa misura, il processo esplorato da Gutierrez (2018) a proposito delle "rimesse mediate" (vedi oltre) e quello definito da Lee come "transnazionalismo indiretto" (Lee: 2004) si può ritrovare anche in questo ambito, dove spesso le comunicazioni con i parenti in patria sono mediate dalle prime generazioni, in alcuni casi anche per questioni linguistiche, dato che non tutti i giovani sono fluenti nelle lingue Burkinabé.

I "legami multipli" (Lee: 2011) – che si alimentano in telefonate, scambi di video, raccolta di informazioni⁴ – sono facilitati e moltiplicati dall'uso di Whatsapp, diffuso negli ultimi anni in Burkina Faso, anche se con maggiori difficoltà nelle zone rurali: per la maggior parte dei giovani questo strumento permette di mantenere i contatti frequenti, avvicinando il mondo dei familiari rimasti a casa e rendendo più semplice partecipare della reciproca vita quotidiana.

La frequenza dei ritorni in patria, che per la seconda generazione sono stati chiamati *VFR- visiting friends and relatives* (Lee:2011), è variabile: la maggior parte dei giovani coinvolti nella ricerca rientra ogni 5-7 anni, mentre circa un quarto dichiara di rientrare ogni 2-3 anni. Nella maggior parte dei casi si tratta di soggiorni durante le vacanze estive o invernali, ma per alcuni sono esperienze più lunghe, fino a tre mesi⁵. Ovviamente l'aspetto economico e la possibilità di acquisto del biglietto aereo hanno un peso, particolarmente per chi è arrivato da diciassettenne o neo-maggiorenne ed è alla ricerca di occupazione.

Il ritorno può rappresentare una occasione di confronto con i familiari in patria, oltre che un'occasione di scambio e restituzione sulla propria identità (Wagner, 2008): per alcuni è stato il momento per riscoprire il proprio Paese di origine⁶, per altri la conoscenza di una ragazza con cui poi ci si sposerà, per altri ancora un periodo di prova per pianificare possibili attività o un rientro futuro.

Vado abbastanza frequentemente in Africa e cerco di mantenere le mie radici, al massimo ogni 2-3 anni torno a Niaogho, vado da sola dai miei nonni. Quando arrivo mi sento una turista: loro appena ti vedono sanno che non sei di lì. Due anni fa ho trascorso tre mesi e mezzo, avviando una mini produzione di accessori in tessuto (...). Il problema è che io non

⁴ I contenuti degli scambi, secondo gli interlocutori della ricerca, riguardano avvenimenti accaduti in famiglia, racconti di attività quotidiane ma anche discussioni sulla situazione politica e di sicurezza del paese.

⁵ Ad esempio in un momento di disoccupazione in Italia o alla fine delle scuole superiori.

⁶ Esemplicando un percorso di avvicinamento e straniamento che può accadere durante i rientri, si segnala il documentario di Nicoletta Manzini *Il Paese di papà: la storia di Farida Italia*, 2015, colore, 57 minuti, prodotto e realizzato da Centro Interculturale Mondinsieme in collaborazione con Regione Emilia-Romagna, dove una ragazza di origine Burkinabé di Reggio Emilia viene seguita dalla regista nel suo viaggio di visita ai nonni e nel confronto con abitudini e pratiche a lei estranee: il padre le fa da interprete nella comunicazione con parenti e abitanti del villaggio, mentre la cugina la introduce alle relazioni con i coetanei, per i quali risulta tuttavia straniera, mentre nasce in lei un forte interesse per il Burkina Faso, nonostante alcune resistenze.

conosco bene il contesto, noi producevamo e non avevamo vendite, perché c'è molta rivalità tra le donne (A., 29 anni, impiegata, arrivata in Italia a 9 anni)⁷.

Inizialmente avevo proprio un rifiuto, non volevo mai tornare, poi mi sono detto che quelle sono le mie origini e io nemmeno lo conosco, sei o sette anni fa ho deciso di trascorrere un periodo più lungo anche con l'idea un giorno magari di trasferirmi (A., 30 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 5 anni)⁸.

A volte nelle parole dei giovani si intravede un'immagine stereotipata del Burkina Faso, considerato come arretrato e tradizionale, "senza tempo". In continuità con i discorsi della "prima generazione" vengono riconosciute alcune difficoltà e debolezze che causerebbero lo scarso sviluppo del paese, ma lo sguardo sembra diverso. Il ruolo dei giovani come ponte tra le due realtà risulta fortemente sbilanciato verso la necessità di un "cambio di mentalità", una spinta verso l'auto-sufficienza del paese, o verso una minor dipendenza dal sostegno dall'estero⁹.

Questa immagine, come messo in luce da King e Christou (2010) a proposito delle seconde generazioni greche negli Stati Uniti, è probabilmente costruita tramite il prisma della selezione della memoria dei genitori e dal processo di ricostruzione "in esilio", a cui si aggiunge la retorica del linguaggio della cooperazione tra nord e sud e dei progetti di solidarietà con cui i giovani sono venuti in contatto.

Un' informatrice racconta:

Uno dei miei sogni è sempre stato fare la missionaria in Africa, anche in un altro paese, non solo in Burkina Faso, farlo da sola senza intermediari, perché non mi fido molto, anche quando guardo in TV i progetti in Africa, mi domando chissà quanto arriva giù (N., 22 anni, arrivata in Italia a 1 anno di età)¹⁰.

Il tema dell'aiuto (mediato o non mediato) e della spinta alla sostenibilità si ritrova nelle discussioni tra generazioni su quale supporto e sostegno mandare in patria e sui progetti individuali e collettivi (familiari o associativi) da costruire per il futuro, analizzati qui di seguito.

La comunità e il mondo associativo

L'appartenenza dei giovani ad associazioni Burkinabé in Italia è ridotta rispetto ai membri della prima generazione: un solo intervistato ha fondato una propria associazione di giovani; alcuni frequentano saltuariamente le organizzazioni di villaggio dei genitori¹¹

⁷ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 10/03/2020.

⁸ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 22/10/2019.

⁹ Nelle interviste sono emersi come temi ricorrenti la "lentezza in Africa", la mancanza di strumenti organizzativi, la mentalità chiusa che sarebbero responsabili dell'"arretratezza" del paese. Inoltre, durante un incontro pubblico tra prima e seconda generazione Burkinabé organizzata dal FJBI – *Forum des Jeunes Burkinabé d'Italia* la testimonianza di un migrante di prima generazione è stata chiusa con l'invito rivolto ai giovani di "cambiare la mentalità del paese di origine" e di "non portare soldi ma idee" (diretta Facebook del 26/07/2020 sulla pagina [www.facebook.com/ ForumJBI](http://www.facebook.com/ForumJBI)).

¹⁰ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 28/02/2020.

¹¹ Si tratta della forma più diffusa di associazionismo Burkinabé in Italia: organizzazioni che raggruppano i migranti provenienti dallo stesso villaggio d'origine e spesso dalle stesse famiglie allargate e che possono trovarsi anche in diversi territori italiani. Abitualmente queste associazioni, su base volontaria, organizzano raccolte fondi e meccanismi di auto-mutuo aiuto tra i membri, oltre che avviare piccoli progetti nell'area di origine in Burkina Faso (costruzione di un pozzo, aiuto al dispensario, ecc.). Si distinguono dalle associazioni

mentre altri preferiscono costituire la sezione “giovani” al loro interno. Più della metà non frequenta alcuna associazione migrante, mentre una minoranza è legata ad altre espressioni dell’associazionismo italiano, a reti di seconde generazioni o afro-discendenti. Due intervistati riferiscono che le sezioni giovani all'interno delle associazioni "etniche" esistenti rispondano invero alle spinte dei padri, incontrando uno scarso interesse dei giovani e spesso una generale incompatibilità.

La maggior parte dei giovani, partecipa o ha partecipato saltuariamente agli eventi della comunità Burkinabé (feste, raccolte fondi, ricorrenze) organizzati dalla FABI (*Federation Associations Burkinabé en Italie*) o dalle Associazioni locali.

Recentemente (febbraio 2020) un gruppo di giovani ha dato vita al *Forum des Jeunes Burkinabé d'Italia (FJBI)*, che sulla propria pagina Facebook¹² presenta i propri obiettivi in continuità con quanto realizzato dai genitori, pur riconoscendo una propria identità e una doppia appartenenza dei membri alle due nazioni. Si tratta dell'unica realtà incontrata nel panorama dell'associazionismo che utilizza canali meno convenzionali e favorisce l'aggregazione in maniera parzialmente “reinventata”:

Molte cose sono state fatte dalla prima generazione della diaspora Burkinabé: i nostri padri e madri hanno cercato di lasciarsi dietro un terreno fertile, un'eredità e un esempio questo da seguire per noi della seconda generazione (...) è nostro dovere continuare a rafforzare quel ponte che 30 anni fa i nostri genitori hanno costruito (post del 09.06.2020, pagina Facebook del *Forum des Jeunes Burkinabé d'Italia*)

Il Direttivo del neonato Forum è composto principalmente da giovani di origine Burkinabé con istruzione universitaria, impegnati nei rispettivi contesti locali italiani, che si propongono di mettersi in rete a livello nazionale e offrire sostegno e formazione a chi voglia avviare percorsi di imprenditoria e sviluppo in Burkina Faso. Nei loro intenti c'è il desiderio di organizzare incontri in lingua italiana (per chi è scoraggiato dal partecipare agli incontri associativi in lingue Burkinabé), di promuovere le proprie origini culturali e di mappare le competenze dei giovani da coinvolgere in progetti comuni, poiché “i giovani non sono capiti all'interno della comunità”. L'esperienza del Forum JBI, per quanto in una fase iniziale, ci mostra che l'interesse verso il paese di origine non escluda quello per l'integrazione nel contesto di residenza, in una dinamica che è stata definita di “doppio impegno” (Mazzucato: 2008).

I giovani e le giovani coinvolti nella ricerca elencano inoltre una serie di elementi che ritengono di valore nell'appartenere alla comunità Burkinabé in Italia, tra cui: «l'importanza di non dimenticare le proprie radici; ampliare la propria rete di contatti Burkinabé; riuscire a partecipare alla vita del paese anche senza trovarsi lì fisicamente», oppure «la possibilità di conoscere ancora di più il paese, attraverso racconti e testimonianze; il mantenere viva la propria cultura e sentirsi parte di un gruppo»¹³. Per quanto non attivi nell'associazionismo “etnico”, i giovani si riconoscono comunque parte di una dimensione collettiva con cui condividono alcuni tratti e verso cui muovono alcune critiche (come la disorganizzazione, lo scarso spirito di iniziativa e le tensioni/pregiudizi

territoriali che invece riuniscono i Burkinabé, presenti nella stessa provincia italiana, a prescindere dall'etnia e dall'area di provenienza. Per un approfondimento, si rimanda a Ferro, A. *et al.* (2019).

¹² www.forumjbi.com; [www.facebook.com/ ForumJBI](https://www.facebook.com/ForumJBI), sito Internet consultato in data 10/06/2020.

¹³ Quando emerge il tema del tutelare le proprie “radici” e la “cultura d'origine” i giovani fanno spesso riferimento a un'idea a tratti stereotipata della “cultura Burkinabé”, che si concretizza in pratiche rituali, feste, cibo, abbigliamento, uso della lingua.

e rivalità su base etnica). Anche chi sembra più disinteressato e orientato al contesto locale italiano attinge al proprio “repertorio” di origine in occasioni importanti. A titolo di esempio, riportiamo l'episodio in cui due studentesse hanno scelto di scrivere il loro elaborato finale per l'esame di maturità sul primo Presidente del Burkina Faso Thomas Sankara¹⁴.

In modo trasversale rispetto agli specifici percorsi individuali, i giovani sembrano quindi mantenere un legame transnazionale, un “nazionalismo di lunga distanza” (Glick- Shiller, Fourion: 2001), fatto di dimensioni di immaginazione, ma anche di azione.

La dimensione dell'associazionismo, così come gli aspetti legati all'invio di rimesse, agli investimenti e alla costruzione del futuro, mostra come nelle nuove generazioni coesistano le sfumature di appartenenza e legame con traiettorie di mobilità molto diverse rispetto al modello assimilazionista e al binomio inclusione/esclusione con cui in passato sono state guardate (Levitt, Waters 2002; Leichtman 2005).

Le rimesse dei giovani

Con modalità differenti rispetto alla prima generazione, i giovani utilizzano modelli di invio e trasferimento di rimesse (Gutierrez: 2018) a fronte di una diversa posizione all'interno dello spazio transnazionale e di una differente disponibilità di risorse materiali, linguistiche e culturali. Se negli studi di Levitt (2009) i giovani sono più propensi a inviare “rimesse sociali”, ovvero conoscenze, competenze e procedure, altri autori (Kwarteng: 2013) ne evidenziano l'effettivo flusso di risorse finanziarie inviate alle famiglie rimaste “a casa”.

La letteratura sulle migrazioni ha elaborato alcune linee interpretative riguardo ai comportamenti delle seconde generazioni rispetto all'invio di rimesse. Ad esempio, in uno studio quantitativo¹⁵ (Fokkema *et al.*: 2018) sono stati applicati calcoli econometrici che – tenendo conto di variabili quali la religione, la distanza geografica, caratteristiche familiari, la difficoltà di accesso al reddito, la frequenza di visite al paese d'origine – hanno ricondotto l'invio di rimesse delle seconde generazioni a motivazioni di altruismo o scambio. Nel caso dell'altruismo, le rimesse rispondono alla cura verso familiari e contesto d'origine, mentre nel secondo caso sono connesse al desiderio di investire in vista di un ritorno che, diversamente dai genitori, rappresenta una nuova opportunità.

Gutierrez, diversamente, individua una serie di “*script*” (narrative usate dai soggetti) che spiegano le rimesse da parte delle seconde generazioni di Filippini negli USA attraverso le dimensioni relazionali ed emotive associate: dall'obbligo nei confronti dei genitori, al supporto per contingenze o situazioni di emergenza; dall'aiuto caritatevole, al dono. Le rimesse dei giovani sono definite “*mediated remittances*” (Gutierrez: 2018) per il fatto che spesso rappresentano un contributo aggiuntivo a quanto inviato dei genitori, oppure un sostegno per quei parenti o amici rimasti esclusi o non raggiunti. Secondo l'autore, in questo processo, il rapporto tra chi invia e chi riceve si complica e si articola, introducendo il migrante di prima generazione con ruolo di connettore di risorse e decisore ultimo.

¹⁴ Thomas Sankara (1949-1987), leader politico Burkinabé che fu presidente dal 1983 al 1987 e fu poi ucciso durante un colpo di Stato nel 1987.

¹⁵ All'interno del Progetto TIES, con caso studio di seconde generazioni dal Marocco, Turchia e paesi dell'ex Jugoslavia.

Tra i nostri interlocutori, l'ampia maggioranza dichiara di inviare all'anno tra i 100 e i 400 Euro: in alcuni casi le somme risultano più alte per le continue richieste di supporto da parte di coetanei e parenti in Burkina Faso¹⁶.

Se le prime generazioni Burkinabé in Italia tendono a inviare rimesse con costanza, coprendo le spese legate alle contingenze della vita quotidiana dei familiari¹⁷, le seconde generazioni tendono a condividere il senso di dovere e obbligo di aiuto verso i parenti in patria, contribuendo ai trasferimenti di denaro organizzati dai genitori. Alcuni giovani lavoratori, ad esempio, inviano contributi di tipo solidale a membri del villaggio, anche non direttamente conosciuti («io e i miei fratelli mettiamo insieme un po' di soldi e li mandiamo a mio padre, diciamo compra riso, e lo dai a chi ha bisogno: in questo mese abbiamo comprato zucchero», S., 27 anni, lavoratrice, arrivata in Italia a 14 anni).

Altri sembrano incarnare la dimensione di “rimesse mediate”, come racconta il seguente estratto:

Come famiglia, diamo sostegno alla moschea che sostiene i bambini di strada, dando loro cibo, come una mensa. Se ho qualche soldo da parte partecipo alla somma che la famiglia manda con Western Union (M., 21 anni, studentessa universitaria, arrivata in Italia a 4 anni)¹⁸.

Tra quei pochi giovani incontrati nella ricerca che, dall'Italia, hanno sposato ragazze rimaste in Burkina Faso o appena ricongiunte in Italia, le rimesse rappresentano il necessario sostegno al nucleo proprio o della famiglia della moglie.

Dall'altro lato, altri giovani esplicitano invece che «alla quotidianità dei fratelli o della madre, pensa il padre, mentre noi giovani sosteniamo piccole attività in Burkina Faso con cugini, zii o altri compaesani». Pur con minor disponibilità di risorse, molti esprimono preferenza per un diverso indirizzo delle rimesse a favore di piccole attività economiche di amici o familiari (anziché per spese quotidiane o eventi come matrimoni o funerali¹⁹), o supportando quei soggetti esclusi dai flussi principali dei genitori. Questa posizione si colloca a metà tra un puro altruismo e una dimensione di scambio, nella misura in cui alcuni pensano a un ritorno futuro o all'intraprendere un *business* locale che possa dare future rendite.

La prospettiva degli studenti universitari, che lavorano saltuariamente o *part-time*, è più orientata a destinare risorse in Italia alla propria formazione, anziché a inviare rimesse o investire in Burkina Faso (ad esempio comperando un terreno). Guardando al futuro, tale gruppo immagina di poter contribuire allo sviluppo del paese d'origine attraverso il

¹⁶ A volte il flusso di rimesse dei giovani verso il Burkina Faso viene interrotto a fronte di spese non previste in Italia, come la nascita di un figlio, la perdita del lavoro, e non ultimo la precarietà lavorativa dovuta all'emergenza COVID-19, che ha prodotto minore disponibilità di risorse ed incertezza sui contratti lavorativi futuri. Rifiutare una richiesta di aiuto dal Burkina Faso, sostengono in molti, è possibile nonostante le spiegazioni spesso sono fraintese, condividendo così con la prima generazione la stessa preoccupazione e difficoltà nella gestione delle relazioni a distanza.

¹⁷ Secondo uno studio promosso da IOM, l'Italia è la principale fonte di rimesse in Burkina Faso tra i paesi esteri (IOM-Hall: 2018). La storia migratoria del Burkina Faso ha avuto prevalentemente una dimensione intra-africana e regionale, legata in larga parte ai Paesi confinanti (Ouedrago: 2014). I volumi dei flussi di rimesse non sono tuttavia proporzionali alla presenza di migranti nei diversi paesi: su una diaspora complessiva stimata attorno ai 7.5 milioni, se la Costa d'Avorio ne ospita tra l'80% e il 90%, dall'Italia e dagli Stati Uniti – dove vive meno dell'1% – origina più del 15% delle rimesse (IOM - Dabire: 2016). Nel 2018, i flussi di rimesse verso il Burkina Faso sono stimati in US\$ 433 milioni (rappresentando tra il 3% e il 5% del PIL).

¹⁸ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 02/03/2020.

¹⁹ Spesso garantite dalle quote raccolte dall'associazionismo migrante (Bonciani: 2018).

trasferimento di competenze acquisite in Italia e si avvicina dunque al modello di “rimesse sociali” elaborato da Levitt (2009) e confermato dallo studio di Kwarteng (2013) sulle rimesse delle seconde generazioni ghanesi in USA.

Complessivamente, nella vita quotidiana la distinzione tra rimesse, investimenti, progetti di sostegno o solidarietà risulta essere sfumata e non facilmente distinguibile attraverso rigide distinzioni.

La terra e la casa: il “dovere” dell'investimento

Investire e fare impresa in Burkina Faso non sono una prerogativa soltanto dei primi migranti. Anche i loro figli ventenni e trentenni, arrivati da bambini o da ragazzi in Italia, si confrontano – oltre che col tema dell'invio di rimesse appena affrontato – anche con l'acquisto di terreni e case e la creazione di attività economiche in patria, seppur con argomenti e possibilità diverse rispetto ai propri genitori.

Gli investimenti, in particolare, possono costituire un terreno di tensione tra generazioni, poiché rappresentano il segno dell'interesse verso il Burkina Faso e per estensione l'adesione dei figli alle “tradizioni” delle famiglie.

Alcuni giovani intervistati sottolineano come scegliere di investire in Burkina Faso o in Italia possa essere considerato l'indicatore del legame con il paese d'origine, e in qualche misura lo spartiacque stesso tra generazioni: «alcuni dei vecchi mi dicono: meglio comprarti un terreno giù che una macchina qui», racconta un ragazzo Burkinabé, a esemplificare scelte quotidiane che orientano gli interessi e i progetti futuri dei giovani.

Un'intervistata definisce le tre generazioni di Burkinabé presenti in Italia usando il prisma dell'investimento: «se guardo i miei, me e i miei fratellini, è come se ci fossero tre generazioni diverse. I miei hanno la priorità di investire in Africa, io in entrambi i paesi, i miei fratelli in Italia» (A., 29 anni, impiegata, arrivata in Italia a 9 anni)²⁰.

Nel riconoscere la pratica dell'acquisto di terreni in Burkina Faso su cui edificare (per sé, per la famiglia o per affittare) come modello classico a cui la maggior parte dei migranti Burkinabé di prima generazione aspira, si conferma la dimensione del dovere (Gutierrez: 2018): «tutti i Burkinabé devono farlo», un obbligo morale da cui i giovani non sono esclusi.

Tutti fanno investimenti, lo devi fare, per i Burkinabé è così: devi comprare un terreno, costruirti la casa, qualcuna la metti in affitto, e i parenti gestiscono gli affitti. Se vuoi guadagnare di più vai a Ouaga (la capitale, Ouagadougou) dove ci sono le attività, gli intermediari, i parenti ti fregano un po' (A., 28 anni, metalmeccanico, arrivato in Italia a 6 anni)²¹.

L'aspetto del “dovere”, esplorato dalla letteratura sulle migrazioni (Glick-Shiller e Fourion: 2001), sembra estendersi anche ai giovani e, seppur non si traduca sempre in un acquisto effettivo, funziona come un ancoraggio all'ideologia dei genitori che nella “casa” vedono la materializzazione dell'appartenenza. In una certa misura, per i giovani può essere un obbligo multiplo: verso i propri genitori e verso i parenti nel paese d'origine. Inoltre, per entrambe le generazioni la casa può rappresentare un nodo attorno al quale si giocano diverse dinamiche familiari.

²⁰ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 10/03/2020.

²¹ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 05/05/2020.

La profonda eterogeneità dei giovani Burkinabé in Italia – per percorsi di istruzione, legame con il paese e pensiero sul futuro – si dispiega attorno al fatto che, mentre alcuni sono legati ad un'idea o desiderio di ritorno, e per questo decidono di comprare un terreno in Burkina Faso, altri sono ancora molto impegnati nel proprio percorso in Italia (ad esempio pagando le tasse universitarie), risultando più incerti rispetto al classico investimento immobiliare in Burkina Faso. «Mia mamma sta convincendomi a comprare un terreno, ma a 21 anni non è una mia priorità, non mi sento di farlo. Un domani lo farò, ma adesso col lavoro instabile non mi sembra il momento» (N., 21 anni, arrivata in Italia a 1 anno)²².

Gli ostacoli incontrati nella gestione dell'investimento immobiliare sono gli stessi sperimentati dalle prime generazioni: difficoltà a trovare un referente di fiducia e a delegare la gestione del proprio investimento.

Ho comprato una terra e una casa nella capitale. Nella casa prima c'era mia moglie, poi da quando è venuta in Italia ho affittato la casa. Mi sono affidato a un'agenzia, trattengono il 10% dall'affitto ogni mese, ma con l'*home banking* sono sicuro e vedo subito quando mi fanno il bonifico (B., 26 anni, tecnico, arrivato in Italia a 8 anni)²³.

La metà dei giovani coinvolti nella ricerca dichiara di voler creare una propria impresa o attività in Burkina Faso, nonostante affermi di non aver mai investito in precedenza: sembra, infatti, emergere una dimensione desiderata che non sempre trova riscontro nella concretezza di un progetto.

Oltre all'acquisto di terreni, tipicamente individuati e suggeriti da fratelli, zii, genitori e alla costruzione di case o negozi da affittare, gli altri settori nei quali i giovani proiettano le proprie idee imprenditoriali sono: il turismo – riconosciuto come poco sviluppato, soprattutto per la mancanza di strutture ricettive; la lavorazione di materie prime (cotone, cacao); l'avvio di attività commerciali (ristorazione, negozi di abbigliamento, ma anche il commercio di animali tra il Burkina Faso e il Ghana); l'allevamento; il settore meccanico e digitale; la conservazione. Si tratta di idee imprenditoriali che gli intervistati vorrebbero realizzare in prima persona in un prossimo futuro, in alcuni casi grazie a competenze maturate in Italia (come rilevato per gli esempi di logistica o meccanica), in altri casi scegliendo un settore di investimento che pare vantaggioso.

Atri progetti citati includono ad esempio: aprire una farmacia, gestire un centro culturale o una discoteca, attività tuttavia mal percepite dalla prima generazione o dalla famiglia in patria:

Rispetto al mio progetto del centro culturale, i miei genitori di sicuro mi diranno di no, non l'ho condiviso con loro, ma ne ho parlato solo con i miei coetanei. Per esempio uno del mio villaggio che aveva aperto un bar, i suoi genitori si sono lamentati e l'hanno fatto chiudere, dicendo che è una rovina per il villaggio (J., 27 anni, lavoratore precario, arrivato in Italia a 17 anni)²⁴.

Tra un gruppo di giovani più “tradizionale” – con livelli di istruzione più bassi e che sceglie un investimento più “classico” – e il gruppo degli studenti universitari, che posticipano la propria scelta di investimento nel paese di origine, si trova anche una

²² Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 28/02/2020.

²³ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 07/04/2020.

²⁴ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 15/04/2020.

posizione intermedia più orientata al micro-*business*²⁵. Questi ultimi hanno raccontato di piccole attività avviate in Burkina Faso nell'allevamento, la vendita di bestiame o il supporto ad attività commerciali di familiari²⁶ (negozi di parrucchiere, bar all'interno del mercato). Per tutti, gli aspetti principali nella scelta sugli investimenti sono costituiti dal luogo dove investire e le persone referenti alle quali appoggiarsi (confermando le stesse difficoltà dei genitori nel coinvolgere persone di fiducia e competenti tra i familiari).

Mentre per la prima generazione il riferimento locale più immediato è il proprio villaggio d'origine, per i giovani la scelta si dispiega tra il villaggio, la capitale o altre città, sulla base di opportunità di *business* o più alte rendite per la locazione.

Le idee di investire con un'impresa in Burkina Faso da parte dei giovani possono essere considerate come contraltare degli aiuti più "classici" delle famiglie e dell'associazionismo della prima generazione. Alcuni intervistati hanno mostrato dubbi su modalità molto consolidate dei loro genitori (ad esempio invio di *container* con beni alimentari o vestiti), mostrando invece maggior interesse, ancora non concretizzato, nel mettere a disposizione le proprie competenze al fine di creare opportunità di lavoro per familiari e amici.

L'elemento di novità che sembra emergere tra i giovani Burkinabé in Italia è la più marcata identità relazionale, che coniuga un maggiore radicamento al contesto italiano (rispetto ai genitori) al desiderio di impegnarsi per il paese di origine.

Il futuro e i ritorni

I progetti che i giovani si immaginano per il proprio futuro sono ambivalenti: da un lato, viene esplicitato il desiderio di portare le proprie competenze in Burkina Faso e una generica volontà di contribuire alla crescita del paese d'origine (tutti gli intervistati confermano di voler fare qualcosa per il futuro del Burkina Faso). Dall'altro lato, molti si considerano ancora in una fase esplorativa, dove per i prossimi anni pianificano di restare in Italia o in un altro paese occidentale per rinforzare la propria professionalità prima di pensare ad un eventuale rientro o ad un investimento in patria. Prevale comunque per tutti una dimensione di incertezza, sia sulle prospettive del mercato del lavoro che sui propri specifici percorsi individuali, in una minoranza dei casi anche legati alle relazioni tessute in Italia e alle scelte del coniuge (per chi è in coppia).

Qualche anno fa volevo tornare a vivere lì, poi mi sono detto voglio fare qualcosa di importante in Africa e posso farlo da qui. E poi ho una fidanzata italiana qui quindi è difficile (A., 30 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 5 anni)²⁷.

Io ho studiato qui e conosco la pratica a livello elettrico ed elettronico, se potessi sfrutterei queste conoscenze giù...nel mio villaggio abbiamo pannelli solari, non c'è ancora l'elettricità. Sinceramente non ci ho pensato ma mi piacerebbe tornare a vivere là, però vediamo con mia moglie e mia bimba cosa decideremo" (B., 26 anni, tecnico, arrivato in Italia a 8 anni)²⁸.

Dalla ricerca emerge che la maggior parte non ha ancora un'idea chiara e meno di un quarto vuole continuare a vivere in Italia nel futuro, mentre alcuni dichiarano che

²⁵ Il tema delle somme investite è chiaramente sensibile ma alcuni intervistati ha parlato di somme molto ridotte, intorno ai 300 Euro.

²⁶ Spesso co-intestando con il socio un conto corrente Burkinabé.

²⁷ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 22/10/2019.

²⁸ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 07/04/2020.

potrebbero trasferirsi in un altro paese nel futuro nei prossimi tre anni. L'interesse verso il Burkina Faso e un eventuale progetto di rientro sono ostacolati da alcuni elementi che si riassumono, nelle parole dei giovani, nella recente instabilità del paese, nella corruzione e la mancanza di risorse e infrastrutture, oltre che nella scarsa istruzione di gran parte della popolazione.

La maggior parte degli interlocutori dà invece per scontato il desiderio e il progetto dei propri genitori di tornare in patria, dopo la pensione o al completamento di un ciclo lavorativo che ha permesso loro di avere risparmi a disposizione; alcuni lo considerano invece attraverso una lente più critica come una modalità classica di pensare e narrare un futuro che non necessariamente si realizzerà. Un intervistato ironicamente afferma perfino che «se davvero tutti i migranti che dicono di rientrare in futuro in patria lo facessero, non ci sarebbe bisogno di costituire le Associazioni etniche di rimpatrio delle salme». Alcuni giovani mettono inoltre l'accento sull'importanza dell'età in cui si rientra: se si è troppo anziani si rischia di non avere la forza fisica e mentale per riadattarsi a condizioni di vita differenti, mentre se si è troppo giovani si rischia di fallire nel rientro e di dover nuovamente ripartire.

Come per l'invio di rimesse, anche il pensiero sull'ipotetico ritorno si intreccia con diverse variabili, legate al percorso di istruzione, all'età di arrivo in Italia e alla condizione occupazionale, anche se in maniera non del tutto prevedibile. Per esempio, nel gruppo degli studenti universitari alcuni dicono che “casa è dove uno cresce” e quindi immaginano il loro futuro in Italia, mentre altri sentono una tensione verso il ritorno, seppur con modalità diverse dai genitori.

Il rientro in patria delle seconde generazioni e di quelle successive è stato chiamato, per il caso dei greco-americani, “migrazione contro-diasporica” (King, Christou: 2010), un fenomeno considerato più fluido e meno strutturato del classico rientro dei migranti di prima generazione. La mobilità e i “ritorni” dei giovani da un lato intersecano un asse più “tradizionale” che ripercorre i percorsi genitoriali, dall'altro lato si intrecciano anche ad uno più “moderno” che vede il ritorno come opportunità lavorativa o legata all'aiuto umanitario:

Uno dei miei sogni è di fare qualcosa a livello sanitario in Burkina Faso, educazione sanitaria nei villaggi, creare una clinica infermieristica, che diventi proprio il mio lavoro e che quindi implichi il mio trasferimento lì. Il Burkina Faso lo sento proprio come il mio paese e mi piacerebbe trasferirmi lì (M., 21 anni, studentessa, arrivata in Italia a 4 anni)²⁹.

Le molteplici traiettorie individuate nel corso della ricerca che possono portare al ritorno dei giovani in Burkina Faso, per ora soltanto immaginato e non ancora realizzato, includono diversi tipi o significati di ritorno.

Un ritorno “imprenditoriale”, non tanto nel villaggio d'origine, ma più facilmente in città e in settori in cui poter spendere le competenze acquisite in Italia. Un ritorno “mediato”, dove l'impegno verso il Burkina Faso è pensato nell'ottica di preparare al meglio il rientro dei genitori dopo la pensione (per esempio, costruire una casa per i genitori), oppure per raggiungere una parte della famiglia rimasta in patria (nel caso di genitori separati, o in alcuni esempi di famiglie migranti dove la moglie ha scelto di rientrare prima del marito).

In aggiunta, sono stati individuati “ritorni circolari” pensati nell'ottica di “lavoro transnazionale”: seppur citata da pochi, emerge un'idea di *business* che potrebbe essere

²⁹ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 03/06/2020.

realizzata a cavallo tra i due paesi, come una sartoria che utilizzi manodopera locale e tessuti africani la cui commercializzazione avverrebbe in Italia.

Ancora, è emerso un ritorno “solidale”, un immaginario ritrovato di rado e soprattutto tra gli studenti universitari che aspirerebbero ad un progetto umanitario dove impiegarsi (come nel caso della studentessa di Infermieristica citata sopra).

Un ritorno “per fallimento”, dovuto alla crisi economica in Italia, soprattutto per chi non è riuscito ad inserirsi nell'economia formale e ha occupazioni precarie e saltuarie. Esemplificativo è il caso di un ragazzo il cui progetto prevedeva che la moglie studiasse Farmacia in Burkina Faso e che lui accumulasse risorse in Italia per aprire una farmacia al villaggio al proprio ritorno. Purtroppo, a causa di ripetuti periodi di disoccupazione il denaro è stato inviato alla moglie per occuparsi nel frattempo di un piccolo allevamento.

Infine, si evidenzia un ritorno assimilabile ad un “ricongiungimento familiare” per chi ha moglie e figli in Burkina Faso e concepisce la migrazione come periodo di passaggio, seppur lungo, finalizzato all'accumulo di risorse.

In alcuni casi, seppur minoritari, il pensiero sul futuro si rivolge ad un altro paese europeo dove immaginare la propria vita; questo pare legato alla percezione di un crescente razzismo, come riportato anche dallo studio di Andall (2002) sui giovani afro-discendenti a Milano, in cui la costruzione dell'identità legata alla “diaspora nera” è connessa anche ad episodi di discriminazione subiti. Un'intervistata che lavora come parrucchiera in modo saltuario e informale a Napoli racconta per esempio il desiderio di aprire un negozio in Francia o Germania, dove le attività degli “stranieri” sono meglio accolte, e allo stesso tempo aiutare le sorelle ad avviare la stessa attività in Burkina Faso.

Per chi desidera o anche solo ipotizza un rientro circolare o definitivo in patria, affiora il tema delle competenze e delle conoscenze. Quelle maggiormente “esportabili”, nelle parole dei giovani, sono di natura tecnica (meccanica, elettrica, sartoria, alimentari, *marketing* ecc), di processo, logistiche, informatiche, linguistiche/comunicative, organizzative, il “poter scegliere” e in generale l'aver studiato e l'aver vissuto/essersi adattati in un paese diverso:

Un domani rientrare in Burkina Faso con l'esperienza che ho acquisito qui sarebbe il massimo: soprattutto per quanto riguarda le competenze sulla tecnica, progettazione, il metodo, lì si va per tentativi, spesso ho notato che non c'è metodo (A., 28 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 6 anni)³⁰.

A me piacerebbe fare qualcosa sul turismo dato che è il mio campo: organizzare *tour*, far andare le persone nei villaggi, costruire siti informatici che spieghino le cose per bene (H., 22 anni, studentessa e lavoratrice, arrivata in Italia a 3 anni)³¹.

Allo stesso tempo, non sembra esserci una spinta ad intraprendere uno specifico percorso formativo volto all'acquisizione di capacità per realizzare un'attività in Burkina Faso. La rete di conoscenze è riconosciuta dalla gran parte degli interlocutori come un elemento centrale nel contributo che i giovani possono dare al paese, seguito dalla possibilità di fare impresa e dalla rete di relazioni lavorative. Significativamente, le rimesse sono considerate una forma di aiuto al paese solo da una minoranza, coerentemente con la minor attitudine all'invio di denaro.

³⁰ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 23/04/2020.

³¹ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 09/12/2019.

Tenendo presente che i giovani coinvolti nella ricerca vivono ancora tutti in Italia e quindi stanno esprimendo valutazioni e opinioni riguardo al futuro, ci si può domandare quanto l'idea del ritorno corrisponda ad un ideale desiderabile, e in fondo trasmesso dalla prima generazione, piuttosto che un reale progetto. Possiamo considerare le narrative dei giovani riguardo al proprio possibile ritorno come «atti performativi in cui le seconde generazioni (...) si ricollocano all'interno della storia familiare, ancestrale, nazionale e infine della diaspora» (King, Christou: 2010).

Non tutti i giovani ovviamente pensano con determinazione al ritorno e alcune analisi mettono anzi al centro la precarietà lavorativa e il confronto tra le opportunità offerte dall'Italia e quelle percorribili in Burkina Faso:

Per garantirmi il pensiero di tornare giù devo provare prima a capire come tornare e crearmi una base... poi lì c'è molto il problema della sicurezza, non voglio tornare con le stesse difficoltà. Avendo ormai imparato la vita di qua, rimango qui (J., 27 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 17 anni)³².

Mi piacerebbe tanto tornare giù ma come? Anche se torni con i soldi messi via dopo qualche anno li hai finiti, giù non c'è lavoro, per imparare a fare il meccanico devi pagare prima perché ti insegnino, puoi fare cinque anni così...i giovani là non hanno niente dopo la scuola. Per il momento rimango qua, cerco di investire giù per il mio domani (A., 28 anni, lavoratore saltuario, arrivato in Italia a 17 anni)³³.

La stanzialità e la mobilità dialogano quindi con altre variabili anche nel tema del ritorno, come l'età di arrivo in Italia, il livello di istruzione e la composizione familiare. Alcuni autori suggeriscono di superare la prospettiva transnazionale pensando a queste dinamiche attraverso la chiave di lettura dei “nuovi paradigmi di mobilità”. Studiando i migranti ghanesi e senegalesi in Italia, Marabello e Riccio (2018) affermano che la mobilità non sia solo fatta di movimenti geografici, ma anche di vissuti sociali ed esistenziali e di soggettività che elaborano progetti prima, durante e dopo la migrazione.

Incontri tra generazioni

La maggior parte degli intervistati sottolinea una visione diversa tra la propria generazione e quella dei genitori arrivati da primi migranti in Italia e molto ancorati al legame con il Burkina Faso. Ai genitori si riconosce una mentalità più “tradizionale” che si traduce soprattutto in un legame più forte con il paese di origine e con la religione, nel tentativo di controllo sui figli(e ancor più sulle figlie) anche come spinta verso matrimoni interetnici³⁴, e un desiderio di un ritorno in patria, intesa come “comunità immaginata” (Anderson, 1996) di riferimento.

La dimensione del lavoro e della fatica viene citata come centrale nell'esperienza dei genitori, in contrapposizione all'inclusione sperimentata dai giovani, formata da formazione scolastica, lavoro ma anche scambi, amicizie e legami con il territorio di residenza.

I nostri papà avevano una visione precisa: rendere felici figli e moglie lontani, fare fatica per far studiare i figli in buone scuole e fare sì che le proprie mogli potessero mangiare e vivere bene. La seconda generazione come la nostra pensa solo a sé, non mette in pratica il ritorno.

³² Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 15/04/2020.

³³ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 05/05/2020.

³⁴ Specialmente tra famiglie dell'etnia bissà (prevalente in Italia).

I nostri papà non abbandonano la loro cultura mentre la terza generazione difficilmente la terrà: l'abbandono della cultura ci sta, i figli vogliono fare quello che vogliono, mentre per noi Burkinabé anche se superi i 18 anni devi stare sotto il comando del papà (M., 30 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 18 anni)³⁵.

I nostri genitori sono venuti per lavorare, la mentalità era sempre quella, apriamo un'Associazione per rimpatriare la salma. Noi giovani abbiamo cercato di cambiare un po' la mentalità. Noi vogliamo basarci sull'agricoltura, vogliamo imparare per poi andare a fare qualcosa giù sapendolo trasmettere (B., 26 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 8 anni)³⁶.

Nel confronto fra le esperienze della prima, seconda e terza generazione³⁷ molti intervistati evocano l'importanza data alla religione e al rispetto delle norme familiari. Nonostante molti si riconoscano musulmani, diversi sottolineano come la dimensione religiosa sia vissuta in maniera meno pervasiva dai giovani in Italia che seguono modelli di consumo e comportamento meno rigidi (Voas, Fleishmann: 2012). Emerge come le ragazze soffrano più facilmente lo scarto generazionale rispetto ai coetanei maschi, dato che il controllo dei genitori si esercita maggiormente su esse, in particolar modo rispetto alle relazioni con i partner, ma non solo: la famiglia monitora tutto, «non guardano solo alla questione dello sposarsi, ma anche sul divertirsi, bere e fumare!».

Come messo in luce da Aihwa Ong (2005) nella sua etnografia delle famiglie rifugiate cambogiane in USA, il divario tra generazioni tra i rifugiati e i propri figli si sostanzialmente in conflitti riguardo a modelli di consumo, codici culturali considerati dalle seconde generazioni antiquati e soprattutto nella frustrazione dei genitori legata alla perdita di controllo sulla sessualità delle figlie.

Alcune ragazze riferiscono diversamente di non aver mai avuto conflitti con la famiglia e anzi di essere state sostenute in scelte di autonomia e crescita (ad esempio, iscriversi all'università e posticipare il momento del matrimonio), anche qualora non completamente congruenti al disegno dei genitori.

In generale, nel dialogo tra le generazioni risulta centrale il tema della soddisfazione di diversi obblighi che si intrecciano: dei Burkinabé di prima generazione in Italia rispetto ai parenti rimasti in patria, dei giovani nei confronti dei genitori dopo il ritorno, ma anche dei genitori Burkinabé nei confronti dei figli, come cura e sostegno prima di un eventuale ritorno in patria.

Un altro aspetto rilevante è il pensiero sulla natura dell'aiuto da inviare al paese d'origine in cui i giovani si raccontano attraverso idee più innovative rispetto ai genitori orientati verso forme di supporto più «tradizionale» (come la costruzione di una moschea, l'invio di container con beni e generi alimentari o progetti di agricoltura e allevamento):

Per quanto uno possa continuare a mandare aiuti, io ogni tanto lo dico a mia mamma: i container pieni di pasta non servono a nulla, una volta che ti sei sfamato per un mese poi sei da capo. Il punto è renderli auto-sufficienti (A., 29 anni, lavoratrice, arrivata in Italia a 9 anni)³⁸.

Abbiamo idee molto diverse, al tempo dei nostri genitori avevano l'occasione per fare tante cose ma non l'esperienza, mentre per noi è il contrario. Loro non avevano esperienza, quando qualcuno aveva difficoltà nel mangiare, per la salute, loro aiutavano se c'era un'emergenza, un problema, mentre noi pensiamo diversamente, di fare un'attività come un'impresa. Alcuni

³⁵ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 07/05/2020.

³⁶ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 07/04/2020.

³⁷ Due intervistati fanno riferimento al fatto che secondo loro esistono già tre generazioni di Burkinabé in Italia: i primi arrivati, i figli ricongiunti arrivati in Italia da ragazzini e i figli nati in Italia, che corrisponderebbero a tre gradi diversi di legame con il Burkina Faso e di integrazione nella vita italiana.

³⁸ Intervista a ragazza Burkinabé raccolta in data 10/03/2020.

hanno capito tardi che era una strada ma in quel momento le cose costavano poco, alcuni hanno costruito cinque case! Oggi noi non saremmo qua se loro avessero avuto quell'idea all'epoca, saremmo giù a gestire le loro attività (M., 30 anni, lavoratore, arrivato in Italia a 17 anni)³⁹.

Quest'ultimo estratto introduce un tema molto significativo, nell'avvicinarsi e susseguirsi delle partenze promosse dalle famiglie in Burkina Faso. Il binomio "esperienza" contrapposta ad "occasione" è usato dall'intervistato per sottolineare come, per i primi migranti, il contesto italiano abbia rappresentato un'occasione di occupazione e di accumulo di risparmi. Diversamente, per i giovani arrivati da ragazzi o cresciuti in Italia, le opportunità economiche si sono oggi ridotte. Ciò si accompagna quindi all'importanza di investire in modo oculato in patria (anziché costruire "cinque case"), così da limitare partenze che sfociano inevitabilmente in un'occupazione precaria che produce aiuti e rimesse intermittenti e meno efficaci.

Conclusioni

L'articolo ricostruisce legami e progettualità economiche e di ritorno di giovani Burkinabé in Italia rispetto al paese di origine, approfondendo la peculiarità dello scarto generazionale.

Le prime generazioni in Italia, pur con diversità interne, rappresentano tendenzialmente un gruppo omogeneo, con itinerari migratori simili: uomini, prevalentemente originari della provincia del Boulgou in Burkina Faso e di etnia bissà; arrivati al sud Italia, in molti sono risaliti verso le regioni del nord e lì raggiunti dalla famiglia attraverso il ricongiungimento familiare. Molti sono attivi "nell'associazionismo etnico" in favore dei luoghi d'origine.

I giovani invece presentano profili più diversificati che dipendono, in larga misura, dall'età di arrivo in Italia, dal percorso di istruzione seguito e dal mantenimento del legame con il paese di origine attraverso quell'insieme di contatti, visite e presenza dei familiari rimasti in Burkina Faso nello spazio quotidiano alimentato dai genitori, che abbiamo chiamato "trasnazionalismo indiretto" o "di lunga distanza".

Sebbene per la maggior parte dei giovani incontrati l'obbligo morale e la responsabilità verso chi sia rimasto in Patria siano ben chiari e praticati (sulla base delle disponibilità di risorse), possiamo tuttavia evidenziare – diversamente dalla generazione dei genitori e in modalità variegata – pratiche discontinue, "simboliche" o condizionate dalle opportunità.

Per i giovani coinvolti nella ricerca, occuparsi del Burkina Faso o fare qualcosa lì è importante soprattutto perché associato a una dimensione identitaria presente e rafforzata nelle narrazioni dei genitori. Ciò risulta frequentemente in una costruzione simbolica del proprio progetto in Burkina Faso che comprende, in modo indistinto e talvolta confuso, tratti di solidarietà e idee di *business*. Inoltre, i giovani esprimono, in relazione al proprio possibile ingaggio verso il paese di origine, aspettative più alte rispetto a quelle dei genitori, ma spesso poco concrete, alternando un pensiero individuale – talvolta strategico (fare impresa in un contesto considerato più facile rispetto all'Italia) o identitario – oppure comunitario, benevolo e solidaristico.

³⁹ Intervista a ragazzo Burkinabé raccolta in data 07/05/2020.

In relazione alla propensione al fare impresa in Burkina Faso, alcune caratteristiche⁴⁰ della comunità Burkinabé in Italia ne influenzano gli esiti.

Entrambe le generazioni tendono a concentrarsi su iniziative di piccola scala e in settori già noti ed esplorati (agricoltura, allevamento, locazione immobili, piccolo commercio), da affrontare attraverso modalità classiche, senza di fatto trasferire innovazione o nuove competenze apprese attraverso l'esperienza migratoria in Italia. Alcune eccezioni si riferiscono a giovani che immaginano progetti di natura culturale (centri culturali, sviluppo del turismo, produzione di moda), nell'industria del divertimento (discoteche, centri di aggregazione giovanile, centri sportivi) e in qualche caso anche all'aiuto umanitario (come settore professionale di impiego).

In aggiunta, entrambi i gruppi, considerando l'investimento in patria, mostrano preoccupazione all'idea di affidarsi ad eventuali intermediari, immaginandosi invece di seguirli in prima persona, attraverso soggiorni brevi e alternati⁴¹.

Inoltre, per molti parlare o immaginare una possibile attività da realizzare in Burkina Faso rimanda a un progetto o desiderio di ritorno: pur consapevoli dei limiti insiti nella propria idea o nel sogno di un rientro "eroico", proiettare il futuro in Africa crea senso di appartenenza e attribuisce maggior significato all'esperienza migratoria. Su questo tema, mentre i migranti *senior* hanno molto chiaro il desiderio di rientrare, per i giovani è un riferimento ancora astratto e non privo di ambivalenze (Van Geel, Mazzuccato: 2017). Il ritorno, diversamente dai genitori, pur in una prospettiva di maggior incertezza e complessità, può rappresentare una nuova opportunità occupazionale o di carriera, per chi ne intravede i vantaggi, nonostante i percorsi di istruzione o formazione in Italia non risultino costruiti in modo funzionale a questo obiettivo.

Ciò che, in un modo o nell'altro, attraversa tutti i discorsi su "restare, intraprendere e tornare" si riferisce *in primis* all'origine culturale e all'importanza delle "tradizioni" a essa associate. I giovani riconoscono in questo ambito una doppia appartenenza e un'identità che si costruisce tra due orizzonti di riferimento, spesso definiti come le proprie "radici" in contrapposizione alla "vita presente"⁴²: tale contrapposizione non è priva di difficoltà, frustrazioni, o di ciò che è stato chiamato "frizione" (Erdal 2020).

⁴⁰ Tra queste caratteristiche troviamo il basso livello di istruzione per la prima generazione e per parte della seconda; il prevalente impiego nel lavoro subordinato oppure precario in Italia che implica la mancanza di esperienza, competenze e familiarità necessarie per la creazione e gestione d'impresa, nonostante in patria molti abbiano precedentemente svolto attività di lavoro indipendente, ma soprattutto di stampo informale.

⁴¹ Il quadro di sostegno all'imprenditorialità e investimento in Burkina Faso in termini di fondi, attività e programmi, mette in luce la presenza di iniziative rivolte della diaspora che tuttavia mancano di una dimensione transnazionale e sembrano rivolte ad intercettare soprattutto bisogni ed interessi dei migranti di prima generazione (per esempio, il Forum Nazionale della Diaspora Burkinabé avviato nel 2018, o il *Project d'Appui à l'Entreprenariat de la Diaspora du Burkina Faso* (PAED-BF) nel 2019-2020, o ancora il progetto di investimento immobiliare *Cité de la Diaspora - Centre de Gestion des Cités*. Inoltre, è bene considerare che non sempre vale l'assunto per cui la volontà della diaspora di investire in patria coincida con gli interessi della propria famiglia transnazionale (Lubkemann: 2008). Infine, la narrazione dei migranti-investitori si basa sullo stereotipo (tra famiglie e i governi nel paese di origine) di una diaspora facoltosa e capace di generare denaro e mobilitare risparmi che difficilmente corrisponde alla realtà socio-economica dei migranti Burkinabé.

⁴² Questo tipo di discorso che accosta la doppia identità delle seconde generazioni e valorizza il doppio bagaglio culturale è presente in molti gruppi definiti come G2 in Italia ed è confermato anche per la comunità Burkinabé dall'incontro "Passaggio del testimone: qualche ora all'insegna del dialogo" organizzato dal Forum JBI (26/07/2020 sulla pagina Facebook www.facebook.com/ForumJBI), nel quale sia relatori della prima che

Il ruolo di ponte tra il “qui” e il “là” attribuito a giovani e seconde generazioni Burkinabé deve ancora trovare il suo spazio, le sue modalità di espressione e intervento organizzato in relazione ad un possibile contributo autonomo dalle prime generazioni. Sui giovani si delineano il compito, forse anche il peso, e l’aspettativa di far dialogare il mondo italiano e quello della propria famiglia, attivando risorse e capitali diversi, e attuando quel “passaggio del testimone”, in parte rivendicato e in parte rimandato.

Nelle pieghe di questo dialogo si posiziona ed esprime il senso di sé dei giovani Burkinabé, dove integrazione e transnazionalismo non risultano né indipendenti né correlati in maniera predeterminata (Carling, Pettersen 2014: 28), ma appaiono connessi e partecipi con intensità diverse. La ricerca si è tuttavia focalizzata sulle forme, i contenuti e il significato della relazione con il paese di origine, mentre non sono stati analizzati i diversi aspetti del processo di integrazione in Italia. Ciononostante, nel nostro ristretto gruppo di informatori abbiamo rilevato che chi ha avuto un percorso scolastico più lungo, e quindi presumibilmente una integrazione più articolata in Italia, esprime un interesse per il Burkina Faso fatto non tanto di desiderio di ritorno, quanto di rivendicazione di autonomia decisionale rispetto ai genitori, sia tramite diverse forme di associazionismo che con progetti individuali di lavoro o investimento.

Chi, invece, non abbia avuto percorsi scolastici prolungati in Italia, tende ad aderire alle modalità tradizionali di aiuto (attraverso l’associazione dei genitori, sostenendo ad esempio la costruzione di pozzi o della moschea). L’esperienza del neonato Forum JBI potrebbe suggerire che, al crescere dell’integrazione (accesso agli studi superiori, estesi legami affettivi e amicali con italiani, ecc), la propensione al transnazionalismo non diminuisca, ma potenzialmente aumentino strumenti e competenze per attivarsi in patria⁴³.

Indagando le storie dei giovani Burkinabé sono emersi alcuni elementi che non abbiamo approfondito, ma che costituiscono possibili piste di analisi future: in primo luogo, il tema del complesso iter per la cittadinanza italiana, che ostacola aspetti di piena integrazione. Nella ricerca, l’impatto di ciò non risulta significativo nel determinare un maggiore interesse per il paese di origine. Tuttavia, possiamo ipotizzare che non avere tale diritto disabiliti alcune opportunità e influenzi lo sguardo con cui si osserva la società italiana e il pensiero sul futuro.

Inoltre, risulterebbe interessante analizzare come e quanto la tecnologia possa dare forma e veicolare il mantenimento dei legami con il Burkina Faso, facilitando anche la costruzione di progetti transnazionali.

Infine, la dimensione di genere può aprire ad ulteriori domande: in che modo il percorso di istruzione in Italia può scardinare alcuni modelli tradizionali, legati ad esempio ai matrimoni come alleanze tra famiglie? Quale riconoscimento hanno le giovani donne Burkinabé all’interno della comunità, alla luce di percorsi di studio e carriera diversi da quelli delle loro madri?

Il gruppo che abbiamo studiato è in una fase di costruzione delle proprie competenze e di ricerca di un proprio percorso (di vita e lavorativa); come suggerito da alcuni studi

della seconda generazione hanno sottolineato l’importanza del non dimenticare la propria origine. Il fatto che sia stato “formalizzato” il momento di passaggio del testimone “virtualmente” è molto significativo.

⁴³ Rispetto ad altre comunità diasporiche, quella Burkinabé non sembra esprimere aspirazioni o riverberi politici (Kleist: 2008).

(Kwarteng: 2013), la vera partita si giocherà quando la seconda generazione sarà l'unica produttiva, dopo il pensionamento o la morte dei genitori, e potrà farsi carico o meno del supporto al paese d'origine, scegliendo se continuare a inviare rimesse, trasferire competenze o ideare progetti, in continuità oppure rottura rispetto al passato.

Bibliografia

- Andall, J. 2002. Second-generation attitude? African-Italians in Milan. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3): 389- 407.
- Anderson, B. 1996 [1983]. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma. Laterza.
- Ambrosini, M., Molina, S. (a cura di). 2004. *Seconde generazioni: un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*. Torino. Fondazione Giovanni Agnelli.
- Bonciani, B. 2018. The role of collective remittances in community development: the case of Hometown associations. *Working Paper CNR-IRCREs*, 4 (1): 2-13.
- Carling, J., Pettersen, S. V. 2014. Return migration intentions in the integration-transnationalism matrix. *International Migration*, 52 (6): 13-30.
- Clifford, J. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302-38.
- Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C. 2011. Citizenship and multiple belonging. Representations of inclusion, identification and participation among children of immigrants in Italy. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (3): 334-347.
- Erdal, M. 2020. Theorizing interactions of migrant transnationalism and integration through a multiscalar approach. *Comparative Migration Studies*, 8 (31): 1-16.
- Ferro, A., Mezzetti, P., Mutti, V., 2019. «Le relazioni transnazionali e l'associazionismo burkinabé in Italia», in *Ripartire dall'Africa: esperienze e iniziative di migrazione e di co-sviluppo*. Mezzetti, P., Ceschi, S. (a cura di). Roma. Donzelli.
- Fokkema, T., Cela E., Ambrosetti E. 2018. Giving from the heart or from the ego? Motives behind the remittances of the second generation in Europe. *International Migration Review*, 47 (3): 539-572.
- Glick-Schiller, N., Fourion, E. 2001. «The generation of identity: Redefining the second generation within a transnational social field», in *Migration, transnationalism and race in changing New York*. Cordero-Guzman H. et al. (eds). Philadelphia: Temple University Press.
- Gutierrez, A. 2018. Mediated remittances: transnational economic contributions from second generation Filipino Americans. *Global networks*, 18 (3): 523-540.
- IOM- Dabire, B. 2016. *Migration au Burkina Faso: Profil Migratoire 2016*. Organisation internationale pour les migrations (OIM).
- IOM- Hall, S. 2018. *Cartographie et profil socio-économique des communautés de retour au Burkina Faso*, Rapport Pays. Bureau régional pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre de l'Organisation Internationale pour les Migrations. OIM – Burkina Faso.
- King, R., Christou, A. 2010. Cultural Geographies of Diaspora, Migration and Transnationalism: Perspectives from the Study of Second Generation 'Returnees. *Population Space and Place*, 16 (2): 103-119.

- Kleist, N. 2008. In the Name of Diaspora: between Struggles for Recognition and Political Aspirations, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (7): 1127-1143.
- Kwarteng, K. 2013. *The Remittance Intentions of Second-Generation Ghanaian-Americans*, Capstone Collection, 2615. <https://digitalcollections.sit.edu/capstones/2615>
- Lee, H. 2004. Second generation Tongan transnationalism: hope for the future?. *Asia Pacific View point*, 45 (2): 235-254.
- Lee, H. 2011. Rethinking transnationalism through the second generation. *TAJA- The Australian Journal of Anthropology*, 22 (23): 295-313.
- Leichtman, M. A. 2005. The legacy of transnational lives: Beyond the first generation of Lebanese in Senegal. *Ethnic and Racial Studies*, 28 (4): 663-686.
- Levitt, P. 2009. Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7): 1225-1242.
- Levitt, P., Waters, M. 2002. *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation.
- Lubkemann, S. 2008. «Remittance relief and not for profit entrepreneurship: the case of Liberia», in *Diasporas and Development: Exploring the Potential*. Brinkerhoff, J. (ed.). London. Lynne Rienner.
- Lupton, D. (ed.) 2020. Doing fieldwork in a pandemic (crowd-sourced document). <https://docs.google.com/document/d/1clGjGABB2h2qdbuTgfqribHmog9B6P0NvMgVuiHZCl8/edit?ts=5e88ae0a#>
- Marabello S., Riccio, B. 2018. West African Migrations to Italy: An Anthropological Analysis of Ghanaian and Senegalese Politics of Mobility in Emilia Romagna. *REMI- Revue Européenne des Migrations Internationales*, 34 (1): 127-149.
- Mazzucato, V. 2008. The Double Engagement: Transnationalism and Integration. Ghanaian Migrants' Lives Between Ghana and the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (2): 199-216.
- Ong, A. 2005 [2003]. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Milano: Raffaello Cortina editore.
- Ouedrago, L. A. 2014. *Migration and Development - Burkina Faso's experience*. Secrétariat permanent du Conseil Supérieur des Burkinabé de l'étranger, 6/27/2014.
- Portes, A., Zhou, M. 1993. The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 530 (1): 74-96.
- Van Geel, J., Mazzucato, V. 2017. Conceptualizing Youth Mobility Trajectories: Thinking Beyond Conventional Categories. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (13): 2144-2162.
- Voas, D., Fleishmann, F. 2012. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology*, 38: 525-545.
- Wagner, L. 2008. Diasporic visitor, diasporic tourist. Post-migrant Generation Moroccans on Holiday at 'home' in Morocco. *Civilisation, Revue Internationale d'Anthropologie et de Science Humaine* 57:191-205.

Parte V. Rapporti di ricerca

Learning by cutting

Public memory and the participatory approach at the Museum of Blacksmith Art and Cutlery

Roberta Altin,

University Trieste

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

Abstract. This report concerns the Museum of Blacksmith Art and Cutlery in Maniago, which is embedded in the eco-museum network of the Western Dolomites. To engage local people and stakeholders in the process of local heritage, participatory methods have been adopted. The active engagement of women, youth, the visually impaired and other groups has stimulated self-awareness of the local community, creating an emotional and affective archive of the memory of their past work and connecting it to the new generation. The heritage of knives becomes a process constantly "under construction", and learning by cutting the stratified memories through the museum that is negotiating the common background to redefine the meaning of local identities.

Keywords. Ethnographic museum; participatory approach; public memory; applied anthropology.

This report presents participatory actions as applied anthropology practices carried out by the Museum of Blacksmith Art and Cutlery (henceforth MBAC) in Maniago, home to the Industrial Knife District of North-East Italy. The Museum was born in 1996 when the last two local knife artisans had stopped working and the production cycle was becoming post-industrial (Clemente, Mugnaini 2001). Situated at the foot of the Alps and equally distant from Austria and Slovenia, this area is located on the edge of the Dolomites Natural park, which was recognized as a UNESCO World Heritage Site in 2009. Maniago (in the district of Pordenone, Italy, 12,000 inhabitants) has been recognized as a "town of blacksmiths" since the sixteenth century, when local nobles diverted a canal and built several forges along the rivers, starting a rich production of weapons for the Republic of Venice and providing tools for farmers (Malattia 1965).

The first historical production was characterized by the craftsmanship of large blades; at the end of the 19th century, craft shops inside private homes were spreading throughout the urban area, creating a close homework connection and a rich and varied production of small knives (Baronti 1986). At the beginning of the 20th century the introduction of

electricity led to the opening, in 1924 of the United Cutlery of Caslino & Maniago in the Coricama, a cutting-object production plant that was to become the most important factory in the area for over 50 years, before being converted into a museum. The closure of several factories in the mid-70s coincided with the transition from local industry with complete production cycles to the post-industrial phase characterized by the assembly of semi-finished parts and global trade. The assembling of semi-finished blades and laser cutting quickly replaced forges, grinders and benches; the polymerized plastic handles replaced the old ones made of wood, horn and bone. Nevertheless, today, this area still bases its sense of identity and belonging on this long history of blacksmiths and cutlers; indeed, for the last twenty years, the museum project has become part of an ongoing process of identity redefinition. The decision to refurbish the dismissed factory in order to create a museum is highly significant per se; the eco-museum approach based on the idea of «the museum as a mirror of the community» has been further strengthening a path of public participation (Rivière 1985; De Varine 2017).

The participatory approach has forged the museum project since the first steps, with my two years of ethnographic research in the field, including workshops, factories and public places, and confirmed the common feeling that the Museum was born and finds its mission as a driving cultural centre with strong roots in the surrounding territory. Located in the renovated site of the former CORICAMA factory, a historical setting for memory and local identity, the museum operates «towards a cultural return of this material and immaterial collective heritage, in terms of an active participation in the culture and the growth of the context in which it is placed», as its mission states (Altin 2012: 12-13). The task of the museum is to enhance the heritage of popular tradition, becoming a meeting place and a reference point for the local community, and therefore a propulsive centre of initiatives that connect education, research and dissemination (Basso Peressut 1998). The Museum aims to become a forum centered and widespread in the territory, «a mirror where local people can reflect and re-think themselves» (Rivière 1985: 182).

This territory is included within the Industrial Knife District (with more than 70 companies and around 2,000 workers) and at the same time it borders with the park of the Dolomites, which became a World Heritage Site in 2009, precisely at the time of the global economic crisis. Simultaneously with the official opening of the museum in 2005, the eco-museum of the Western Dolomites was founded in the surrounding foothill area linked to an idea of participatory heritage.

Cultural tourism and global commerce make this case study in the North-East of Italy an interesting example of heritage with a «contemporary shapeless face» (Ronzon 2008: 18). The Friuli Venezia Giulia region, bordering East and Central Europe, has always based its identity on a work ethic and a predominantly family-based production, made up of small businesses often in competition with each other; wage labor was adopted by the farmers who maintained ties to small-scale cultivation and indigenous traditions (Holmes 1989). After a decade of economic growth in the 1970s, globalization (and in particular, Asian competition) introduced a crisis in the production system.

In order to stimulate the emergence of this cultural interface between the industrial-urban and the rural spheres, we decided¹ to adopt different strategies to ensure that the local community participated more aware of the ongoing historical processes. The museum staff is composed of the author (Roberta Altin), anthropologist and director since 2003, Marta Pascolini, anthropologist curator of the exhibition *LAMEmoria*, Valentina Dal Bello, Cristina De Zorzi and Paola Fanti museum operators alternating in teaching, dissemination and organization activities, and Luigina Rosa Bian former cutler and valuable museum collaborator. Using the museum as a cultural hub, heritage management switches from the exclusive competences of cultural offices, focused on administering tourism and economic policies, to the point of involving and intervening on landscape and territorial planning actions (Karp *et al.* 2006).

Participatory methods

Starting from the definition of Nina Simon (2010), the participatory museum is a place where visitors can create, share and connect with each other around content. The first important step was to break down the hegemony of a topdown homogeneous historical memory, moving toward the multi-directional experiences emerging from the oral histories of gender, social class and role within the community. We tried to adopt an intersectional approach in terms of gender, generation and social capital since the first research phase. Then, with the new exhibition, we started organizing evening shows with oral tales and many public meetings with the explicit aim of giving voice to women and workers, mainly from the employees group. In this way, «trends toward greater cultural democracy have been profound disrupters of established museology practice, challenging the very hierarchies of knowledge and power that shaped museums in the past» (Anderson 2019: 142). One part of the exhibition is explicitly dedicated to "the women's side" and the reconstruction of the lockers and identification tags of the workers is meant to acknowledge their historical work and social role. This has slowly started an awareness process with the emergence of personal and collective memories and, above all, a more positive re-evaluation of their active role in public history and community (Golding, Modest 2013). The focus on women's work practice has expanded into the economic history of the factories, trade and productions and contemporary local politics; in the museum meetings many more women propose new ideas and also participate actively in research.

¹ I would like to thank in particular the staff and the volunteers of the museum for their generous participation and collaboration in all the initiatives. This research has been carried out in cooperation with the Municipality of Maniago, owner of MBAC.



Figure 1: Gender approach at the Museum (Photo R. Altin)

In continuity with this approach, we started in 2016 the project *LAMEmoria*, based on a participatory map of historic workplaces, followed by the construction of an online archive and the imminent realization of a temporary exhibition with the active participation of the local community. The project aims at «dealing with alternative forms of commemoration, seeking practices and design vocabularies for engaging with [...] sites and spaces of memory» in order to surface old and new forms of territory, histories of work and identity through engagement (Bakshi 2017: 4).

The theme of community mapping, in the configuration proposed by the Parish maps, is built around a strong idea of a local community that intervenes actively in the processes of representation and narration of one's own landscape. As highlighted by Cristina Grasseni (2013: 99), the goal of the map is a process «during which material culture, intangible cultural heritage, seasonality and sociability come forward according to their proper local expressions, rooted in convention, routines, social environments and rituals». The maps elaborated in an eco-museum context are configured, in this sense, as a concrete possibility to intervene at a patrimonial level, displaying immaterial knowledge and local knowledge, as well as to act in function of an active involvement of the population for the development of a shared and conscious action of social transformation (Grasseni 2004). This kind of operation increases shared awareness and promotes the eco-museum action as an interpretative practice of a territory (Davis 2011). The risk is to simplify the map: if it is based only on nostalgic memory and on a frozen representation of past places, it becomes a cultural reification which is disconnected from the present and unable to capture the complexities of memory, both in terms of space and time (Clifford 1997; Bakshi 2017).

Firstly the mapping of the workplaces was prepared with various public meetings in the town informing the citizens and asking for active collaboration. In the second phase, a number of materials linked to the memories of the workplace were collected before going out in the field with maps, cameras and notepads to retrace the different layers of the workplaces. Then, back at the museum, we worked on a large-scale map spread on the table where each participant progressively marked his/her places linked to working memories. This set of actions was aimed at promoting the role of the people in

the construction of «maps capable of representing in a communicable and meaningful way» (Magnaghi 2010: 7-8).

The amount of information that came out was impressive: in the central area almost 500 places that today are "buried" by other functions have re-emerged. But the most surprising thing was the collective work of memories which, starting from personal memories, often triggered by some nicknames in local language, started the creation of a series of information stimuli that surfaced, finally giving voice also to the female and worker component, not just the male master one (Coombes, Phillips 2015).



Figure 2: Workplaces mapping with former cutlers and citizens (Photo R. Altin)

Through the appropriation of the cartographic tool, the places of work have become dynamic nodes of a complex network of family and productive relations (Pascolini 2018). A workshop, understood as a recognized and numbered physical place on paper, becomes, in the words of cutlers, a place of memory stratified and complex: a real and productive contact area in which the museum collection becomes a historical, political and emotional relationship (Clifford 2004).

After some meetings the number of participants increased and in 2018 the association *Friends of the MBAC* was founded and enthusiastically joined by many citizens, including women and young people, who gave their availability for various activities of the museum. We decided to continue this process involving the citizens in a temporary exhibition scheduled for June 2021 (postponed from 2020 due to Covid-19), which will not only describe the past workplace memory using the material and immaterial goods collected so far, but aims to become a concrete place for the collaborative projects and hence an interactive site for research, education, and innovation. The emphasis on process is also a reflection of a fundamental insight of reflexive museology that the messages of an exhibit are carried not just by objects, texts, and design, but by the extended development process, becoming more important than the physical exhibit itself (Peers, Brown 2003).

The exhibition is proposed as a means of creative, open and participatory writing that uses the ethnographic methodology for the collection of contents and the construction of the museum narration. The path is expected to be very open, including a real concrete

table that will be used to meet and small "memory rooms" where it will be possible to hang objects, images and bequests of personal memories. All this material and immaterial heritage will become part of the museum's permanent exhibition.

This procedural approach highlights not only the historical stratifications, but above all the interlocking of the various local productions with other activities (such as carpentry, project design, packaging, etc.) as well as reconstructing the distribution lines and all the undeclared work (black market labor and work on behalf of third parties) which has never been explicitly recognised, especially the work done by women.

LAMEmoria is a participatory process asking the local community to enter the space of the museum in order to become the protagonist of the narration of heritage. The maps enacted in an eco-museum context are configured as a concrete possibility to intervene in the heritage, visualizing the immaterial forms of territorial experience, and to actively involve the local population (Maggi, Murtas 2004; Grasseni 2004). Self-knowledge and self-recognition create shared awareness which promotes the launch of the eco-museum action as an interpretative practice of a territory (Davis 2011).

Between 2016 and 2020 some activities continued the process of *LAMEmoria* project in other forms: a schoolwork training produced a short film written and directed by the students on their perception of past and current Maniago. Moreover, the *National Knife Documentation Centre* was opened which is a digital archive of the sources collected through the community mapping and a first step of public sharing².

In the project *LAMEmoria* a particular event in July 2019 obtained lively participation: *Let's tell: stories of workshops, blacksmiths and blades*, a sort of theatrical show with ten cutlers acting on public stage telling the pieces of their work-related biography, performing as amazingly engaging storytellers in front of a crowded theatre (Fig. 3).



Figure 3: Cutlers' stories in the local theater (Photo Museum MBAC)

The tradition of smiths and cutlers, similarly to the one of peasants, was not something good to be transferred to children: the craft work was considered as a dirty, dangerous, and often unprofitable job, except for the owner of the factory. Furthermore, after the recognition of the Dolomites UNESCO heritage, increased tourism has determined the

²<http://documentazionecoltello.maniago.it/> (accessed 14 May 2020).

creation of "frozen" folk traditions for the purposes of passive consumption by the visitor in search of "typical" local products (Miller 2012; Dei 2018). The eco-museums have an explicit mission to promote local assets with a bottom-up participation approach, a mission which is expressed above all in teaching in local schools and promoting forms of slow tourism, toward a sustainable economic recovery of the territory.

At first glance all this seems a natural territorial enlargement of the MBAC participatory project, but if the touristic representation and the teaching in the inter-generational transfer are focused and articulated only on fixed and generic themes, there is the risk of flattening and cultural sterility. Nostalgic narratives of the lost community, of "how we were", simplify the material and immaterial assets that should be re-functioned by combining also with new forms of emerging cultural tourism (MacDonald 2012; 13; Ames 1992). By contrast, several of the museum's initiatives have tried to actively involve children, students and youth in arts and sensorial research-action paths. For primary school children, many workshops have demonstrated the didactic efficacy of starting from objects of material culture and from "know-how" to build new experiments of artistic bricolage: from multifunction wooden knives (which become experiments of surrealist design) to the exhibition that recycles pieces of iron creating storyboards of fairy tales, the important thing was to re-build a relationship and a new gaze at blacksmiths, iron and knives.

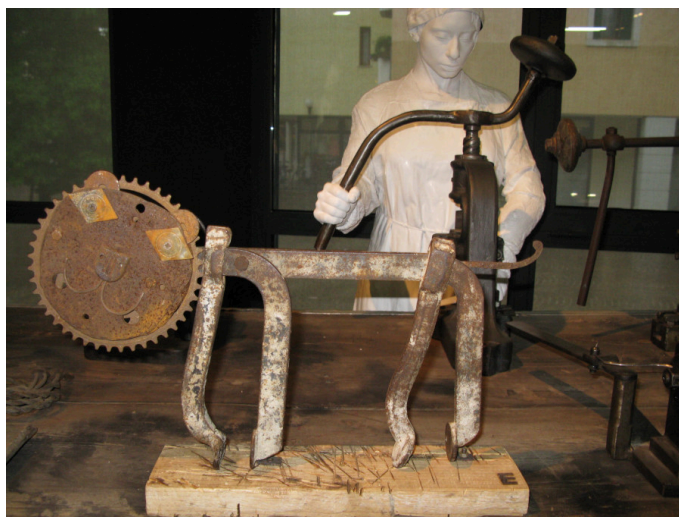


Figure 4: Art with recycled iron by Emanuele Bertossi (Photo Museum MBAC)

The rusty iron recycling of a local artist who writes contemporary fairy tales for children has been included in the permanent exhibition, with some pieces, such as a spaceship descending into the forge, that break the museology 'cataloguing' order, arousing the protests of some of the old cutlers (Altin 2016). From a participatory point of view, this stimulated a heated discussion of different local stakeholders with different expectations towards the museum. This confirmed the reading of Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2012: 199) which defines «heritage as a mode of cultural production that has recourse to the past and produces something new». The museography assets therefore are created through cultural actions that extend values and methods (collection, documentation, conservation, teaching, interpretation and presentation) to

living people, to their knowledge, practices, fields of life and values (Appadurai 1986). Thus, the artisans move from the unconscious *habitus* of their professional practices to the conscious selection of *heritage* that becomes oral assets to be filed with oral heritage.

During the collective storytelling at the museum, the local customs testify the female working presence for almost a century, and being able to recount this publicly and have museum spaces dedicated to gender representation, has activated forms of pride and women's active participation in the museum documentation, collection and teaching activities. The awareness for marginal groups, such as women or wage workers, not only highlighted the "unofficial" history, with positive effects on public participation, but was important for documenting important steps of the knife production cycle. For example, during the collective meetings of community map building, it emerged that as early as the 1950s, couriers distributed ready meals at midday in Maniago because women worked in the cutleries (or at home, on behalf of the factories) and it was more convenient not to let them cook; this historical fact contradicts the traditional view of gender, collected in the Friulan saying «*feminis a cjasas e i omin a lavorâ*» (females at home and men at work)³.

Another inclusive experiment towards new participatory communities was the audio and tactile path for the visually impaired, done in collaboration with translation experts and guides for blind visitors. Part of the permanent exhibition is based on a reconstruction of human plaster casts that re-enact the postures and working gestures of the knife cutters; the tactile path for the blind has become a trick to analyze the importance of "know-how" and ergonomics in the work of blacksmiths, expanding cognitive skills and stimulating new interpretations of material heritage.

³ In the autonomous Region Friuli Venezia Giulia the Friulian is a linguistic minority recognized and protected by LR. n. 482/1999 together with Slovenian and German minorities.



Figure 5: Tactile path (Photo Museum MBAC)

In the production and use of knives, understanding materials and ergonomics of the handle and the blade through touching helps to interpret the "embodiment" of this technology which represents the first historical extension of the human body when hunter-gatherers built flint and obsidian blades (Warnier 2005). This new approach to the museum objects has generated a new way of thinking about knives and human motricity, causing reflections on the sense of the body in relation with tools and self-perception, not only among visually impaired users, but also in young people from visiting school groups (Ingold 2013).

Taking advantage of the laboratory of new technologies found in the industrial area for company production, we entrusted high school students with the task of enriching the tactile path by constructing 3D copies of handles, blades and normally dangerous sharp objects that have been reproduced in prototypes of plastic material or non-toxic food fibers also usable for teaching with young children. In this way the pilot experiment increased the inclusiveness of the museum, as 3D prints are objects that perfectly reproduce the shape with edible corn fibre material. At the same time, it increases the skills and the creativity of the students involved, who had to use photographs and choose materials and dimensions in order to print the prototypes. During the same period of

internship, other university students produced audio guides in MP3 format for the visually impaired with orientation and learning functions concerning a selected part of the museum path (Achiam *et al.* 2014). The track of the audio guide allowed us to explore a part of the artifacts and the exhibition literally "with closed eyes", to entrust the other senses with the task of reconstructing the ethnographic and historical context of the museum (Perego 2018)⁴. In particular, touch and soundscape have allowed us to reformulate educational actions useful not only for visually impaired people but also for all users who had "naturalized" the vision of certain objects for daily use, such as knives and scissors. A museum that includes a multisensory path has a significant emotional impact on the visitors, both local and from outside the region, because it predisposes them to knowledge and stimulates deep interest in the topic (Pink 2009). The experiment conducted using a blindfold to explore, with the audio guide, a tactile part of the museum path has allowed a more complete and engaging experience, and a climate of real inclusion, because the disabled as well as the non-disabled can have the same experience and therefore compare on equal terms, generating an exchange of ideas and cultural enrichment.

In this way, the museum becomes a place for meeting and reflecting on the importance of equal opportunities for information and expression between all kinds of people, not only between disabled and non-disabled. In addition, an approach to knowledge that makes it possible to use non-conventional channels (for example the senses such as smell and taste) is useful for learning to understand reality from multiple points of view and to better understand the relationship between technology and human being, both in terms of "affordance" and of social environment (Gibson 1979; Ingold 2013).

The idea and the practice of a participatory museums are fed through research, films, interviews, cultural events and management methods. Indeed, social technology applied to museums helps to build a new perception and representation of the museum for the local communities and in general for the public (Foucault 1993). With a slow but constant and "snowballing" involvement, trust and active participation by former cutlers and workers, schools, teachers, pupils, artists and various associations, the new museum concept spreads a collaborative turn (Karp *et al.* 1995) which, in addition to branching the network of participation of the local community, begins to extend beyond its neighborhood.

Collective memories and identities "under construction"

Following Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2012), we could consider ethnographic museums as agents and producers of heritage and each museum site as a cultural artifact that connects to the network through objects, stories, people, products, representations and consumption, well beyond their territorial perimeters. The museum therefore becomes a hub between different heritage practices and interpretations and a cultural trigger which stimulates an active process of heritage re-appropriation, not only for different genders and generations, but also for different stakeholders and for the communities involved. A museum as an open work, in which the objects are not exhibited as static artifacts, but as signs that expose ideas and behaviors, promotes dialogue with

⁴ I must thank Elisa Perego and Giulia D'Andrea for the excellent interdisciplinary collaboration in the experimental work carried out as a case study at the MBAC.

the many productive, social and territorial spheres. Thus the museum becomes an arena where different public meanings are negotiated, even if not entirely shared (Bennet 1995).

The dialogue with economic and political structures, with cultural institutions and local associations enhances the image and the awareness of the traditional production of cutlery by means of a contextualized presentation of the ethnographic and technical findings, highlighting the complexity of their material, economic, social and symbolic meanings. The MBAC as a museum, partly ethnographic and partly connected with technical knowledge, seems a perfect laboratory to experiment the complex relationship between society, environment, culture and technology. This place of exhibition and permanent action-research, by combining tradition and modernity, makes it possible to deal with greater confidence with the contemporary reality pervaded by technologies and to explore possible future paths.

The attempt is not only museographic but also economic: trying to rethink a slowly dying working tradition in order to explore a sustainable future for this mountain area that is always fighting for survival against harsh territorial conditions. After the economic crisis of 2008 many companies closed. Now we are witnessing a recovery, both in new niche productions distributed on global markets (especially USA and Japan), but also thanks to young people who resume the family business by updating the production with new technologies and materials. This resilience and prompt reaction to the crisis have made it possible to return to a widespread and stronger production, with less competition within the territory (here traditionally the windows were blackened so as not to copy the prototypes of new knives). In the last decade an unexpected performance allowed for growth of knife production and distribution networks, thanks to new technologies and international online markets.

At the same time, the 15 year long participative approach of the museum has strengthened the cohesion and image of the local community in search of a more "representative" idea of common heritage. But this fact might produce also some negative outcomes: there is a constant risk the museum will be used in a manipulative manner for political or commercial purposes. However, this is also a sign of the museum's vitality, as it can be considered an open arena for negotiations, conflicts, and redefinition of spaces and it has the power to represent the many local communities. Working through cultural practice (*habitus*), the museum thus returns to the meta-cultural status of heritage (Kirscheblatt-Gimblett 2006) through active participation and negotiation.

Born as a mirror of the past community, the Museum of Blacksmith Art and Cutlery becomes a living and open space for the construction (and re-construction) of contemporaneity. Artifacts, public event and exhibition function as a "contact zone" – as a source of knowledge and catalyst for new relationships – both within and between the communities and typically anthropology curators are the interface between the museum and a source community (Clifford 1997; Peers, Brown 2003: 5, 10)

With many stakeholders involved in the process of local heritage around the hub-museum, the heritage of knives has become a process constantly "under construction", learning by cutting the stratified collective memories in order to negotiate the overlapping of several local identities.

References

- Achiam, M., May, M., Marandino, M. 2014. Affordances and distributed cognition in museum exhibitions. *Museum Management and Curatorship*, 29 (5): 461-481.
- Altin, R. 2012. *Coricama: lo specchio della comunità*. Pordenone. Litoimmagine.
- Altin, R. 2016. «Il patrimonio a geometrie variabili del museo delle coltellerie di Maniago», in *Etnografia e processi di patrimonializzazione*. Simonicca, A, Bonetti, R. (a cura di). Roma. CISU: 109-132.
- Ames, M. 1992. *Cannibal Tour and Glass Boxes: The Anthropology of Museums*. Vancouver. University of British Columbia Press.
- Anderson, M. 2019. Toward Cultural Democracy. *Museum International*, 71 (281-282): 140-149.
- Appadurai, A. (ed). 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bakshi, A. 2017. *Topographies of Memories. A new Poetics of Commemoration*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Baronti, G. 1986. *Coltelli d'Italia. Rituali di violenza e tradizioni produttive nel mondo popolare*. Padova. Franco Muzzio.
- Basso Peressut, L. 1998. *Musei per la scienza. Spazi e luoghi dell'esporre scientifico e tecnologico*. Milano. Lybra Immagine.
- Bennet, T. 1995. *The Birth of the Museum*. London-New York. Routledge.
- Clemente, P., Mugnaini, F. (a cura di). 2001. *Oltre il folklore*. Roma. Carocci.
- Clifford, J. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London. Harvard University Press.
- Clifford, J. 2004. Looking several ways: Anthropology and native heritage in Alaska. *Current Anthropology*, 45 (1): 5-30.
- Coombes, A.E., Phillips, R.B. (eds). 2015. *Museum transformations. The International Handbooks of Museum Studies 4*. Chichester. Wiley-Blackwell.
- Foucault, M. 1993. *Sorvegliare e punire*. Torino. Einaudi.
- Davis, P. 2011. *Eco-museums. A sense of place*. London. Continuum International Publishing Group.
- De Varine, H. 2017. *L'écomusée singulier et pluriel*. Paris. L'Harmattan.
- Dei, F. 2018. *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*. Bologna. Il Mulino.
- Gibson, J.J. 1979. *The ecological approach to Visual Perception*. Boston. Houghton Mifflin.
- Golding, V., Modest, W. (eds). 2013. *Museum and Communities. Curators, Collections and Collaboration*. London. Bloomsbury Academic.
- Grasseni, C. 2004. Skilled landscapes: mapping practices of locality. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22 (5): 699-717.

- Grasseni, C. 2013. «Community Mapping as Auto-Ethno-Cartography», in *Advances in Visual Methodology*, Pink, S. (ed). London. Sage: 97-112.
- Holmes, D. 1989. *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy*. Princeton. Princeton University Press.
- Ingold, T. 2013. *Making. Anthropology, Archeology, Art e Architecture*. London. Routledge.
- Maggi, M., Murtas, D. 2004. *Ecomusei. Il progetto*. Torino. IRES Piemonte. <http://www.ecomusei.eu/mondilocali/wp-content/uploads/2011/03/2004-Maggi-Murtas-> (accessed 9 January 2020).
- Macdonald, S.J. 2012 «Museum, National, Postnational and Transcultural Identities», in *Museum Studies*, Messias Carbonell, B. (ed). Oxford. Wiley-Blackwell: 273-286.
- Macdonald, S.J. 2013. *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London. Routledge.
- Karp, I. et al. (ed). 2006. *Museum frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham. Duke University Press.
- Karp, I. et al. (ed). 1995. *Musei e identità. Politica culturale delle collettività*. Bologna. Clueb.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 2012. «From Ethnology to Heritage. The Role of the Museum», in *Museum Studies*, Messias Carbonell, B. (ed). Oxford. Wiley-Blackwell: 199-205.
- Magnaghi, A. 2010. «Le mappe di comunità: uno strumento per uno statuto del territorio socialmente condiviso», in *Montespertoli: le mappe di comunità per lo studio del territorio*, Magnaghi, A. (a cura di). Firenze. Alinea: 7-8.
- Miller, D. 2012. *Consumption and its Consequences*. Cambridge. Polity.
- Malattia, B. 1965. *I coltellinai di Maniago*. Pordenone. Del Bianco.
- Pascolini, M. 2018. *Memorie, comunità e patrimoni nell'Ecomuseo Lis Aganis*. PhD Thesis, Università degli Studi di Perugia.
- Peers L., Brown A.K. (eds). 2003. *Museum and source communities*. London-New York. Routledge.
- Perego, E. 2018. Into the Language of Museum Audio Descriptions: A Corpus-based Study. *Perspectives*, 27 (3): 333-349.
- Pink, S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London-Thousand Oaks. Sage.
- Rivière, G. H. 1985. The ecomuseum-an evolutive definition. *Museum*, 148, XXXVII(4): 182-184.
- Ronzon, F. 2008. *Il senso dei luoghi. Indagini etnografiche*. Roma. Meltemi.
- Simon, N. 2010. *The participatory museum*. Santa Cruz CA. Museums 2.0.
- Warnier, J.P. (2005) *La cultura materiale*. Roma. Meltemi.

Uso di sostanze nei contesti di divertimento

Strategie metodologiche e di collaborazione con i servizi di Riduzione del Danno

Giulia Nistri,
Università degli Studi di Perugia
Filippo Lenzi Grillini,
Università degli Studi di Siena
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0744-1127>

Abstract. This paper focuses on a research consultancy developed in collaboration with harm reduction services. At first, ethnographers were asked to map and analyze tendencies and patterns of recreational drug use within different types of contexts (clubs, free parties, festivals, pubs, etc.) located in eight Italian territories. But, almost immediately, the negotiation with the sponsor brought researchers to include also an analysis of the relationship between services and “consumers”. Due to limited funds and time available to carry out the consultancy, and considering the heterogeneity of fieldwork, ethnographers had to look for alternative ways to reach and include a higher number of substance consumers. To face this challenging field researchers developed creative, unusual strategies and (perhaps unorthodox) methods. The outcome of the consultancy permitted us to analyze the peculiar methodologies characterizing harm reduction services and their relationship with consumers. Furthermore, the researchers managed to capture some features of the consumers’ strategies and habits within leisure contexts. Despite the limits of the chosen research strategies, the partnership revealed interesting perspectives on harm reduction for both operators and ethnographers.

Keywords. Ethnography; harm reduction; recreational drug use; anthropological consultancy; research methodologies.

Oggetto e struttura della ricerca

Il presente contributo prende le mosse da un’esperienza di collaborazione con i servizi di riduzione del danno e limitazione dei rischi che operano nei contesti del divertimento notturno e di piccoli e grandi eventi. Si tratta di servizi di prossimità guidati da un approccio pragmatico e non giudicante che pone al centro la prospettiva e l’esperienza

di chi usa sostanze, considerato parte attiva nel percorso di definizione della propria “salute”: un paradigma teso a scardinare il modello morale “stigmatizzante” e quello medico “patologizzante”. Questi servizi lavorano con unità mobili e/o postazioni infopoint adattate flessibilmente ai differenti contesti di *loisir* (pub, locali da aperitivi, festival, free-party, etc.). Come sarà illustrato, le équipes operano sia sul piano della ricezione dei frequentatori – fornendo materiale informativo, acqua, generi di conforto, preservativi, “pippotti”/ kit sniffo sicuro, servizio di alcol test e *drug checking*¹ – sia sul piano dell’osservazione del contesto e del monitoraggio di eventuali situazioni critiche che si possono presentare nel corso delle serate.

La consulenza si prefiggeva l’obiettivo di far emergere le dinamiche e i processi relativi all’utilizzo di sostanze nell’ambito di tali contesti, dedicando, secondo quanto richiesto dalla committenza², l’attenzione alla triade *drug-set-setting* (Zinberg 1984). L’interesse del committente, infatti, era rivolto agli elementi che intervengono nell’interazione tra contesto (*setting*) e consumo³ di sostanze (*drug*), da considerarsi in costante dialogo con quelle che sono le motivazioni, la storia, la “psicologia” (*set*) di ciascun consumatore e ciascuna consumatrice. Inoltre, nel corso delle prime fasi della negoziazione con il committente, si è giunti alla scelta di includere nel quadro di indagine la dimensione del rapporto tra frequentatori di serate/eventi di *loisir* e rete di servizi di riduzione del danno/ limitazione dei rischi (d’ora in poi RDD/LDR).

Il progetto, della durata di nove mesi, si è articolato attraverso tre fasi: una preliminare di confronto-ricerca sviluppata intorno a un workshop destinato ai professionisti dei servizi; una principale di quattro mesi dedicata all’indagine sul campo in otto contesti territoriali del centro e del nord Italia e infine una di tre mesi finalizzata alla rielaborazione dei dati prodotti.

La prima fase di confronto-ricerca tra operatori e ricercatori è stata dedicata alla progettazione degli strumenti di lavoro e dei percorsi di indagine da intraprendere. Attraverso un workshop⁴ che ha rappresentato un primo momento di scambio di informazioni e competenze fra le équipes dei servizi coinvolti e i ricercatori, sono stati forniti i principali elementi di base utili a restituire un quadro sintetico delle metodologie caratterizzanti le discipline etno-antropologiche: in particolare relativamente alle interviste qualitative in profondità e all’osservazione partecipante.

Uno degli obiettivi del workshop era quello di costruire, congiuntamente con i professionisti dei servizi, gli strumenti più appropriati affinché l’indagine, prevista su differenti territori, potesse essere sviluppata in parte anche dagli stessi operatori in modo da integrare il lavoro svolto principalmente dai ricercatori. Questa scelta, adottata nella piena consapevolezza del fatto che tale tipo di coinvolgimento avrebbe potuto presentare

¹ L’analisi delle sostanze è condotta sia attraverso il metodo colorimetrico, più diffuso e che lavora attraverso l’uso di reagenti, sia tramite la spettroscopia Raman, che offre risultati più precisi e osservata solo nel caso di un servizio del nord Italia.

² La consulenza è stata commissionata nel Dicembre del 2018 dal Coordinamento Nazionale che riunisce la maggior parte dei servizi di riduzione del danno presenti sul territorio nazionale. La ricerca etnografica si è svolta tra fine Marzo e Luglio del 2019.

³ Termine mutuato dal linguaggio dei professionisti della Riduzione del danno/Limitazione dei rischi.

⁴ Il workshop era stato inizialmente progettato dai ricercatori su tre giorni, un tempo ritenuto necessario per avviare un lavoro di scambio e confronto efficace con alcuni degli operatori e coordinatori dei differenti progetti. Dalla committenza è poi arrivata la richiesta di un ridimensionamento, per motivi organizzativi, a una unica giornata di lavoro.

problemi sia metodologici sia epistemologici, rispondeva all'obiettivo di riuscire ad ampliare il più possibile il corpus di dati da produrre, tenuto conto del tempo limitato a disposizione e dei contesti diversi e geograficamente distanti. Gli scambi iniziali con operatrici e operatori hanno, inoltre, fornito informazioni preziose, raccolte attraverso interviste, questionari e momenti di confronto collettivo e individuale. La rielaborazione di tali informazioni e dati prodotti durante il workshop ha contribuito, in parte, alla costruzione degli strumenti analitici e metodologici utili a condurre la ricerca.

È stata quindi pianificata un'indagine sul campo che abbracciasse otto città del centro e nord Italia (Roma, Perugia, Firenze, Reggio Emilia, Milano, Como, Varese e Torino) mete di missioni etnografiche dense e puntuali. Ognuna di esse ha previsto osservazioni e interviste condotte in club, bar, locali, discoteche e parchi, nell'ambito di eventi dedicati al divertimento come aperitivi, festival di musica elettronica e rock, *free party*, *street-parade*, manifestazioni promosse da collettivi e associazioni. In questi contesti è stato possibile accompagnare e osservare le attività delle équipes dei servizi di RDD/LDR: il lavoro di confronto con tali professionisti si è così potuto integrare con le interviste ai frequentatori degli eventi. Queste ultime sono state pensate e strutturate con la finalità di indagare alcuni aspetti legati all'utilizzo di sostanze nei contesti del "divertimento", dedicando focus specifici alle storie di vita dei "consumatori", alle dimensioni delle motivazioni e delle aspettative così come a quelle connesse ai "trend di consumo" e i "pattern d'uso", per usare la terminologia utilizzata dai committenti della ricerca.

Nel corso dell'indagine etnografica sono stati effettuati più di centotrenta colloqui anonimi (tra informali non audio-registrati e interviste audio-registrate)⁵, la maggior parte realizzati durante le serate o gli eventi, ai quali si aggiungono quelli condotti con consumatori segnalati ai ricercatori dai servizi e quelli con gli stessi operatori. Sono state inoltre realizzate altre trentadue interviste dalle équipes che hanno dato la propria disponibilità⁶.

Sfide, opportunità e strategie metodologiche

La cornice progettuale è stata disegnata dalla committenza senza prevedere la partecipazione dei ricercatori alla fase di pianificazione. Questi ultimi, coinvolti solo in seconda battuta, si sono trovati a collaborare con più attori sociali e diversi livelli operativi dei servizi, nell'ambito di un progetto che ha vissuto, quindi, vari ridimensionamenti e processi di negoziazione (Lenzi Grillini 2019). Un insieme di fattori che ha influenzato necessariamente l'andamento della consulenza, evidenziando quanto tale lavoro fosse

⁵ È stato sempre mantenuto l'anonimato sia delle persone intervistate sia dei locali, luoghi ed eventi in cui sono state condotte le osservazioni etnografiche.

⁶ Se da un lato un tale coinvolgimento di operatori e operatrici ha permesso di arricchire il materiale prodotto dai ricercatori, dall'altro è bene sottolineare che la maggior parte delle interviste sono state svolte dagli etnografi nella piena consapevolezza del fatto che queste non potessero prescindere dal lavoro di osservazione e riflessione, oltreché dall'esperienza sul campo e dalla formazione professionale in ambito antropologico. Come osserva Bonetti sulla scorta di Forsythe (1999: 129) «se l'etnografia può sembrare semplice e immediata, di fatto, il lavoro di etnografi inesperti tende a trascurare cose che gli antropologi considerano parti importanti del processo di indagine e che sono invisibili a un occhio non allenato [...] Per diventare un ricercatore competente sul campo c'è bisogno di formazione e pratica; saper effettuare un'attenta raccolta e analisi dei dati per produrre risultati affidabili non è cosa semplice o banale» (Bonetti 2018: 27).

«concepito come una piccola parte di un insieme molto più vasto, al quale deve adattarsi» (Colajanni 2012: 43).

Il budget complessivo a disposizione per la consulenza risultava piuttosto limitato a fronte dell'ambizioso obiettivo che l'indagine si prefiggeva, mentre le tempistiche previste erano scandite da strette scadenze. La consulenza avrebbe, infatti, necessitato indubbiamente di più tempo, non solo per la complessità dei temi affrontati, ma anche per offrire ai ricercatori la possibilità di stabilire relazioni più approfondite con tutte le équipe coinvolte e comprendere pienamente le specificità dei singoli contesti. In realtà, se si fosse trattato di una ricerca sul campo maggiormente circoscritta il tempo a disposizione sarebbe stato sufficiente e le risorse economiche adeguate.

Fin dal principio, il tema della mancanza di tempo (Marabello 2016) si è imposto in maniera importante, come frequentemente accade nel caso di collaborazioni fra sapere antropologico e campo dello sviluppo (Colajanni 2012; Declich 2012) o medico-sanitario (Pizza, Ravenda 2016), e questo ha portato necessariamente alla ricerca di strategie di lavoro sperimentali.

Come abbiamo già accennato una delle sfide principali che è stato necessario affrontare per condurre questa particolare consulenza era direttamente correlata alla difficoltà di restituire la complessità di un fenomeno come quello dell'uso di sostanze in contesti di *loisir* con l'ambizione di analizzarlo su scala nazionale, ovvero con uno sguardo a più contesti territoriali in diverse regioni. In questo senso la presenza di due ricercatori ha permesso di produrre ricchi dati etnografici, nell'arco di un limitato tempo di indagine⁷.

La strategia di lavorare in équipe ha concesso di far fronte alla mancanza di tempo: raddoppiando le forze sul campo nel corso delle "missioni etnografiche" è stato possibile arricchire e ampliare il *corpus* dei dati prodotti, attraverso interviste e osservazioni. Di contro, questo ha necessariamente previsto un "sacrificio" del budget complessivo destinato alla ricerca a beneficio della qualità della stessa. I momenti di confronto-scambio tra i ricercatori alla fine di un evento, o su un treno al ritorno da una delle città interessate dall'indagine come anche in fase di stesura del report, hanno permesso di comprendere a fondo i vantaggi del lavoro in équipe. Potenzialità evidenziate nitidamente da Olivier De Sardan nei suoi contributi dedicati all'approfondimento delle metodologie di ricerca etnografica e al loro utilizzo specifico nell'ambito dei progetti di sviluppo:

Ogni sera, questi incontri permettono di svolgere un'analisi interpretativa "a caldo", di organizzare immediatamente i dati, di tracciare i piani di lavoro per l'indomani, di abbozzare modelli provvisori, fluidi, non irrigiditi dalla scrittura, né slegati dall'indagine... tali riunioni rappresentano un luogo privilegiato per l'emergere di interpretazioni strettamente correlate ai materiali empirici, e cioè di "teorie nate sul campo" [...] Il dibattito 'a caldo' intorno ai dati e alla loro interpretazione è dunque molto più produttivo rispetto alla riflessione più o meno intuitiva di un ricercatore solitario. Occorre convincere gli altri, sostenere le proprie ipotesi, prendere in considerazione le obiezioni o i controesempi, affrontare le critiche (Olivier de Sardan 2008: 206)⁸.

⁷ Inizialmente i committenti della ricerca avevano contattato un solo ricercatore che, alla luce della complessità della indagine da svolgere, ha scelto di sviluppare il progetto in équipe. Ricercatore e ricercatrice coinvolti condividevano esperienze pregresse nell'ambito dello studio delle dipendenze.

⁸ In questo caso le parole di Jean-Pierre Olivier de Sardan si riferiscono nello specifico al modello ECRIS (*Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques*) elaborato insieme a Thomas Bierschenk, e strutturato attraverso l'alternanza fra fasi individuali e fasi collettive di ricerca.

Il lavoro di squadra, troppo poco praticato secondo l'antropologo francese (Olivier de Sardan 2009), ha permesso nel corso di questa esperienza di riformulare rapidamente interrogativi, proporre strategie interpretative differenti e "correggere il tiro".

Le note di campo sono state audio-registrate autonomamente da ciascun ricercatore nel corso degli eventi, così come le brevi sintesi dei contenuti di interviste a interlocutori e interlocutrici che preferivano non essere registrati.

Il coinvolgimento delle équipes nella produzione dei dati era stato pianificato nella consapevolezza che una parte significativa di operatori e operatrici con cui avremmo collaborato avevano già un'esperienza pregressa in attività di ricerca e monitoraggio nell'ambito dei contesti di consumo di sostanze. Ciò era emerso dal workshop come anche dall'analisi preliminare della documentazione relativa ai singoli progetti (siti web, materiale grigio, report, etc.). Per rendere maggiormente coerente il lavoro delle équipes con quello dei ricercatori si è scelto di fornire una "scaletta" che orientasse le interviste da condurre⁹. In particolare, sono state pensate due tipologie di interviste, una più breve da realizzarsi con coloro che venivano intercettati nel corso di serate/eventi e una più lunga da condurre con consumatrici e consumatori già noti ai servizi. Inoltre, alle differenti équipes era stato richiesto che le interviste fossero accompagnate da una "scheda di contesto", in cui l'operatore o l'operatrice avrebbe potuto annotare eventuali riflessioni frutto dell'osservazione, descrizioni relative all'evento e appunti sulle modalità di "aggancio" degli intervistati. Purtroppo, non tutte le équipes hanno potuto contribuire alla raccolta dei dati qualitativi, anche dal momento che tale attività di ricerca rischiava di sottrarre tempo prezioso alla routine di lavoro di operatori e operatrici.

Al tempo stesso è importante sottolineare che i servizi sono stati una chiave di accesso essenziale a occasioni e momenti che sarebbe stato molto più complicato intercettare senza tale supporto, come ad esempio nel caso dei *free party*, soprattutto tenuto conto del poco tempo a disposizione per l'intera ricerca. Ma proprio perché i momenti di osservazione erano strettamente legati (nei tempi e in parte negli spazi) agli interventi delle équipes, è emerso fin dalle prime occasioni, il rischio che fossero i servizi stessi a disegnare i contesti del lavoro di ricerca. Se in parte si trattava di una premessa strutturale dovuta anche alla natura multisituata e frammentaria dell'indagine, grazie alla presenza di due ricercatori sul campo è stato possibile provare a superare i limiti imposti da tale condizione. In molte occasioni, infatti, in maniera alternata uno/a dei due si allontanava liberamente dall'area limitrofa agli stand infopoint¹⁰ del servizio coinvolto, per osservare interazioni, dinamiche e spazi più lontani, mentre l'altro (o l'altra) rimaneva nei pressi del tavolo dove gli operatori e le operatrici disponevano i materiali informativi sulle sostanze, oltre a preservativi, acqua, generi di conforto e zuccheri, distribuiti gratuitamente. In determinate occasioni, dopo aver intercettato alcuni frequentatori all'infopoint del servizio, è stato possibile osservarne le traiettorie di divertimento e di consumo nel corso delle differenti fasi dell'evento come anche nei diversi ambienti in cui si svolgeva. Sempre

⁹ Le interviste pensate per essere condotte da operatori e operatrici erano più strutturate rispetto a quelle dei ricercatori.

¹⁰ Gli stand infopoint venivano allestiti dalle équipes di RDD/LDR secondo strategie flessibili e mirate al tipo di evento: quando possibile e necessario era presente anche un'area *chill-out* di "decompressione" dotata di materassi e sedute utili ad accogliere frequentatori e frequentatrici della serata che avessero avuto bisogno di "prendersi una pausa" oppure "riprendersi". In alcuni casi erano presenti infermieri o medici a comporre l'équipe o il servizio di *drug checking* finalizzato all'analisi delle sostanze per i consumatori e le consumatrici interessate o la possibilità di eseguire l'alcol test.

l'osservazione ha consentito di far emergere gli usi strategici degli spazi messi in pratica da buona parte dei frequentatori degli eventi. Ad esempio, nei contesti di divertimento che presentavano un servizio di sicurezza o maggiormente "controllati" è emerso un uso strategico degli ambienti da parte di consumatori e consumatrici di sostanze: bagni, spazi aperti del locale come i cortili interni, parcheggi e angoli meno visibili e "controllabili"; una dinamica nota ai servizi, alcuni dei quali monitorano puntualmente le aree ritenute potenzialmente più "rischiose" per la loro poca visibilità.

A volte i ricercatori hanno seguito le équipes nei loro giri di monitoraggio, potendo analizzare da vicino il modo di osservare e di lavorare del servizio. Inoltre, sebbene gli etnografi fossero abbastanza liberi di aggirarsi per i luoghi di osservazione, la vicinanza con i servizi – necessaria allo studio del *modus operandi* degli stessi e della relazione con i frequentatori degli eventi – si è rivelata in alcuni casi un ostacolo e in altri un'opportunità, in particolare per quella parte della ricerca interessata alle dinamiche che coinvolgono i consumatori di sostanze nei contesti del divertimento. In molti casi, proprio il posizionamento peculiare dei ricercatori ha permesso di accedere a informazioni non sempre accessibili per i servizi. Tale esito mette in luce le potenzialità di questo tipo di collaborazioni, come era stato previsto da una coordinatrice di un progetto RDD/LDR già dal workshop iniziale: «vedrete che proprio perché non siete del servizio a voi certe cose ve le diranno...». In altre occasioni, invece, nonostante fosse esplicitato il ruolo di ricercatori "esterni" all'inizio di ogni intervista o chiacchierata informale, gli etnografi finivano per essere "assimilati" a operatori e operatrici, facendo emergere, in questi casi, i limiti di una ricerca condotta "a fianco" dei servizi.

Traiettorie di "consumo"

Sembra difficile oggi individuare "culture" distinte che connettano in maniera esclusiva frequentatori e ambienti musicali e di divertimento: quanto emerso nel corso della ricerca conferma ciò che si evince dal confronto con gli stessi frequentatori degli eventi e con i professionisti dei servizi e cioè un'eterogeneità di "pubblici" che attraversa i differenti contesti di *loisir*. La stessa eterogeneità sembra interessare da tempo anche la diffusione delle diverse sostanze, come ricordato anche da alcune esperienze di ricerca internazionali (Tellier 2002).

Il quadro che si è delineato al termine dell'indagine per ciò che concerne l'età dei frequentatori intercettati poneva al centro prevalentemente consumatori dai 18 ai 35 anni (la maggior parte dei quali nella fascia 19-30), con alcuni casi specifici di intervistati al di sotto della maggiore età o che superavano i 40 anni. L'uso di sostanze in giovane età, secondo i professionisti delle équipes RDD/LDR e alcuni fra gli intervistati della ricerca, si caratterizzerebbe in quanto esperienza di sperimentazione caotica e pressoché indiscriminata che si concretizza in una prima fase di "scoperta". La tendenza alla scelta di una sostanza specifica di "affezione" sembrerebbe caratterizzare buona parte dei consumatori anagraficamente più maturi, anche dal momento che, secondo quanto emerso dalle interviste, per alcuni interlocutori l'avanzare dell'età e i potenziali stili di vita che ad esso si accompagnano, rendono più difficile la gestione di un consumo indiscriminato, eterogeneo e non pianificato di sostanze: «[...] molte sostanze si abbandonano in

primis perché lasciano postumi troppo forti oppure perché comportano esperienze troppo impegnative»¹¹.

La tendenza che si evidenzia per ciò che concerne la maggior parte delle persone intercettate durante la ricerca è un'inclinazione diffusa al "policonsumo", inteso come uso simultaneo, alternato o sequenziale di più sostanze¹². Benché nel corso della ricerca si siano potute incontrare delle costanti nelle narrazioni di alcuni interlocutori e interlocutrici relativamente alle modalità d'uso delle sostanze, è importante sottolineare che le traiettorie di consumo possono variare per i singoli a seconda delle occasioni, dando luogo a modalità di utilizzo che suggeriscono una coesistenza tra consumo pianificato e consumo spontaneo e non pianificato (Hunt *et al.* 2009: 3).

Il desiderio di sperimentare le sensazioni frutto anche dell'uso di sostanze è apparso spesso connesso alla volontà di vivere situazioni condivise che uniscano "il gruppo di amici"; occasioni che creano una memoria collettiva ripercorribile anche successivamente attraverso il ricordo sia di esperienze positive e divertenti, sia di malesseri e *bad trip*. È prevalentemente attraverso il gruppo (o la coppia) e i "suoi contatti" che si ha accesso alle sostanze e, a volte, si condividono le spese per il loro acquisto e le informazioni sulle esperienze correlate all'uso. In questo senso già Becker (1967) aveva sottolineato l'importanza delle dinamiche di scambio e confronto tra le esperienze dei consumatori nell'alimentare una "cultura" delle sostanze; una condivisione di significati e interpretazioni tali da permettere anche un passaggio di saperi utile a ridurre potenziali danni o rischi legati all'assunzione. Inoltre, è spesso all'interno dei gruppi che si riproducono e rafforzano immaginari su sostanze apprezzabili e disprezzabili attraverso narrazioni volte a mitizzarne alcune o stigmatizzarne delle altre. Secondo quanto emerso nel corso della ricerca le dinamiche di gruppo (o di coppia) si modellano e sono modellate anche dal tipo di sostanze utilizzate, ad esempio nel caso della cocaina alcuni frequentatori hanno più volte ricordato gli effetti connessi alle opportunità che tale sostanza offre di «prolungare la serata» e «reggerne i ritmi». In tal modo la sostanza regola in alcuni casi l'andamento e la durata del divertimento con la conseguenza frequente di escludere chi sceglie di non assumerla.

In alcuni casi, all'interno del gruppo (o della coppia), si diventa punto di riferimento per l'acquisto, guadagnando qualche vantaggio - economico e/o relazionale - dal proprio ruolo di "broker". In questo senso appare evidente che il piacere non è l'unico "guadagno" frutto dell'esperienza di consumo. Questa sembra articolarsi in maniera complessa richiamando anche altre dimensioni: dall'attribuzione di ruoli e identità riconosciute nel gruppo, alla sperimentazione di esperienze ritenute fondamentali anche da un punto di vista della costruzione e della narrazione identitaria del singolo, alla creazione di legami - attraverso la condivisione della sostanza - che si inscrivono in una prospettiva di accrescimento del proprio capitale sociale (Bourdieu 1980).

¹¹ F. 28 anni, intervista anonima in un club di un grande città del nord Italia. Come emerso dalle interviste, alcune tra le principali variabili che interagiscono con le scelte e gli stili di consumo sono: vita universitaria e/o lavorativa, professione (e stress ad essa correlato), abitare in famiglia o da soli, in un grande o piccolo centro, disponibilità economica e frequentazioni del momento. Elementi che confermerebbero un uso ricreativo di sostanze spesso regolato anche in base agli impegni del quotidiano lavorativo (Williams *et al.* 2001; Parker *et al.* 2002; Hunt *et al.* 2007).

¹² Definizione adottata dall'Osservatorio Europeo delle droghe e delle tossicodipendenze.

Strategie di divertimento e interventi di limitazione dei rischi

Secondo quanto è stato possibile osservare l'uso di sostanze si modella su ed è plasmato dal contesto specifico in cui avviene. In questo senso è fondamentale sottolineare l'importanza di codici formali e informali condivisi che condizionano il comportamento e le scelte (individuali e di gruppo) e che contribuiscono alla costruzione di una maggiore o minore consapevolezza di ciò che in un dato ambiente specifico è legalmente e/o socialmente accettato e ciò che non lo è. Il timore di incorrere in controlli e sanzioni legali incide ad esempio sui tempi e modi di utilizzo delle sostanze: in alcuni casi gli intervistati hanno rivelato che, piuttosto che buttare via la sostanza per evitare di essere scoperti all'ingresso di un locale, l'avrebbero assunta immediatamente (spesso in concomitanza con altre) o avrebbero comunque tentato di entrare rischiando. Allo stesso tempo un numero residuo di frequentatori, prevalentemente per la paura dei controlli della polizia stradale, ha dichiarato di aver limitato il consumo di alcol e di altre sostanze o di averlo regolato "funzionalmente" considerando l'orario prescelto per il ritorno verso casa.

Dalle osservazioni è emerso che le sostanze più consumate sono alcol, tabacco e cannabis, utilizzate nella maggior parte dei casi anche quotidianamente o settimanalmente, secondo quanto riportato dagli intervistati¹³. Rispetto all'uso di alcol e cannabis (e, a volte, anche di cocaina) sono emerse pratiche diffuse di *prepartying-pregaming* (LaBrie *et al.* 2012: 962), dettate sia dal piacere di condividere un momento costitutivo del – e propedeutico al – divertimento, sia dalla necessità di risparmio economico. Si beve, dunque, prima di uscire di casa o mentre si attende di entrare in un locale o arrivare a un evento, «ci si carica prima di entrare», citando le parole di alcuni degli interlocutori, a volte anche con "bottiglioni" preparati in casa. Queste pratiche sono risultate condizionate, oltre che dalla ricerca del piacere, anche dai costi preventivati per la serata e dalla potenziale presenza dei servizi di sicurezza e controllo. Inoltre, il costo dell'acqua, in alcuni locali ritenuto eccessivamente alto da parte dei frequentatori, spinge a scegliere di spendere quasi esclusivamente per bevande alcoliche, incidendo quindi in maniera sensibile sui consumi e sul mood dell'evento. Anche per questo, in tali contesti, la distribuzione di acqua da parte dei servizi di RDD/LDR sembra rispondere a una necessità fondamentale, stando a quanto è emerso dall'osservazione e a quanto riportato da frequentatori e frequentatrici delle serate ed eventi.

Quanto appena accennato ci aiuta a mettere a fuoco la complessità che caratterizza i contesti in cui si trovano a lavorare i servizi di RDD/LDR, non solo per le condizioni spesso differenti e non scontate in cui il servizio si trova ad agire ma anche per la grande eterogeneità di frequentatori che li animano. La grande forza delle équipes si è espressa proprio in questa capacità peculiare di "essere parte del contesto", conoscendo i propri interlocutori e, in parte ma non sempre, guadagnandone la fiducia. Tale fiducia è frutto di un lavoro costruito nel tempo da operatori e operatrici: maggiore è il "grado di confidenza" che il servizio stabilisce con i contesti, i suoi frequentatori e la gestione

¹³ Nel corso della ricerca gli interlocutori e le interlocutrici hanno riportato l'uso delle seguenti sostanze: alcol, tabacco, cannabis, cocaina, ketamina, MDMA, amfetamine, LSD, DMT, popper, GHB/GBL, 2C-B, Salvia divinorum, Mescalina, Psilocibina-Funghi allucinogeni, Benzodiazepine, Lean, Oppio, Eroina. Per necessità di sintesi in questa sede non è possibile entrare maggiormente nel dettaglio.

del locale/evento¹⁴, maggiori sono le probabilità che l'intervento possa esprimersi in tutta la sua efficacia. La grande flessibilità che caratterizza tali servizi si esprime anche nelle competenze delle équipes di modellare il lavoro continuamente, adattando anche strumenti e materiale informativo a disposizione a seconda del tipo di setting in cui si opera, come osservato anche da altre esperienze in ambito internazionale (Valente *et al.*, 2018: 204). Ciò significa poter distinguere l'offerta e la modalità di intervento necessarie in una serata da aperitivi da quelle utili negli eventi come, ad esempio, i *free party*. Nonostante la ricerca abbia evidenziato nel complesso una scarsa conoscenza dei servizi di RDD/LDR da parte di coloro che frequentano serate e eventi, le loro metodologie e interventi sono risultati sempre apprezzati.

Infine, vale la pena ricordare che alcuni, ma non tutti, i servizi offrono la possibilità di analizzare il contenuto delle sostanze tramite lo strumento del *drug checking*, molto apprezzato dai frequentatori degli eventi benché poco conosciuto. Quest'ultimo si è rivelato fondamentale, non solo per le sue funzioni e finalità pragmatiche, ma anche perché al momento del suo utilizzo ha offerto l'occasione di aprire spazi e momenti di dialogo efficaci tra servizi e frequentatori. Purtroppo, non si tratta di un'offerta costante e uniforme nel quadro dei servizi osservati, per motivi connessi alla gestione del budget e alle scelte di indirizzo dei progetti che a volte sono influenzate anche da potenziali problemi legali – correlati alla manipolazione delle sostanze – che questo tipo di offerta solleverebbe (Brunt 2017:14).

Conclusioni

Come già illustrato, il poco tempo a disposizione e soprattutto i molti territori interessati dall'indagine rendevano il lavoro di consulenza particolarmente complesso. Il progetto è stato quindi pianificato in maniera sperimentale tentando di mettere in campo quella creatività e quella flessibilità delle quali alcuni autori e alcune autrici (Riccio 2016; Portis, D'ambrosio 2019) hanno sottolineato l'importanza in ambito applicativo, soluzioni proposte nella piena consapevolezza di star facendo anche scelte metodologicamente rischiose. Chiaramente, per innescare una collaborazione più efficace tra tutte le professionalità in campo sarebbe stato necessario un coinvolgimento diverso e più approfondito di servizi e ricercatori, fin dalle prime fasi di progettazione.

Le strategie adottate dai ricercatori, orientate in primis a organizzare e pianificare l'intera attività di ricerca come lavoro d'équipe, ma che prevedesse inoltre anche una partecipazione attiva dei professionisti dei servizi, hanno permesso di affrontare alcune delle sfide che da subito si sono presentate. Gli scambi con i coordinatori e gli operatori dei progetti, sia dai primi momenti di confronto sia soprattutto durante le "missioni etnografiche" nei territori interessati della ricerca, hanno permesso di cogliere il loro punto di vista sulle dinamiche e sui processi che caratterizzano campi e contesti di intervento. Tali prospettive, messe in relazione e fatte dialogare con le percezioni sui servizi condivise dai frequentatori degli eventi ai quali i ricercatori hanno preso parte,

¹⁴ È importante ricordare che non sempre i servizi sono posti nelle condizioni di poter creare una relazione costante e continuativa con i contesti di intervento e i loro frequentatori anche per ragioni connesse alla natura degli eventi, al budget dei progetti come anche alla disponibilità di organizzatori e gestori.

hanno consentito di far emergere i punti di forza dell'operato dei professionisti e le sfide che sono chiamati ad affrontare quotidianamente.

Dal punto di vista metodologico, la strategia di coinvolgere gli operatori delle differenti équipe nella ricerca qualitativa è stata la parte più complessa ma ha rivelato anche alcune potenzialità. Pur nella consapevolezza dei limiti che tale scelta avrebbe comportato, ciò ha consentito di coinvolgere un maggior numero di consumatori di sostanze e frequentatori di eventi ai quali non sempre i ricercatori avrebbero potuto partecipare data la loro dislocazione territoriale.

Gli esiti di tale sperimentazione hanno rivelato luci e ombre. Non tutti i servizi, infatti, si trovavano nella condizione di poter investire tempo ed energie in un tipo di collaborazione come quella ipotizzata dai ricercatori, forse in maniera un po' troppo ottimista. Tuttavia, l'esperienza di collaborazione, come riportato da alcune e alcuni dei professionisti coinvolti, ha rappresentato anche l'opportunità di confrontarsi con lo sguardo "esterno" dei ricercatori, di mettersi alla prova nella realizzazione delle interviste valorizzando una prospettiva riflessiva finalizzata al miglioramento dei progetti. Il coinvolgimento nella ricerca si è rivelato dunque una fertile occasione per riflettere su se stessi, sul servizio e sui fenomeni osservati, a fronte di un quotidiano frequentemente schiacciato sull'operatività e sull'emergenza.

Infine, vorremmo ricordare che la collaborazione è stata in parte anche agevolata dal fatto che la postura di alcuni degli operatori come anche la "natura" dei servizi stessi, costruite sulla tensione all'a-specificità, alla flessibilità e all'approccio non giudicante, costituissero dei ricchi punti di contatto con e per il lavoro di chi conduceva l'indagine (Nistri 2020). Come abbiamo accennato, la flessibilità richiesta alla maggior parte dei servizi per svolgere un lavoro efficace si orienta su pratiche di osservazione e accompagnamento dei e nei contesti che può dialogare in maniera fertile con la prospettiva etnografica di chi fa ricerca sul campo. Inoltre, poiché in alcuni casi i servizi accolgono all'interno delle proprie équipe professionisti e professioniste che frequentano o hanno frequentato per interesse personale i contesti di intervento, la ricerca ha potuto assumere in parte le forme di una *peer research*. Grazie a tale metodologia, sebbene limitata per alcuni aspetti, l'indagine ha così coinvolto gli operatori nella veste di ricercatori *peer* che «sono già riconosciuti come membri della comunità [...]» (Giuffrè 2016: 143); una condizione che, benché non fosse sempre del tutto rispettata, ha concesso alcuni vantaggi derivanti dalla prossimità di mondi e di esperienze che caratterizzava in alcuni casi la relazione tra équipe e mondo del *loisir*.

L'indagine ha permesso, in sintesi, di osservare e far emergere gli stili, le tipologie e le modalità d'uso di sostanze incontrati nell'ambito dei luoghi del divertimento, sebbene in maniera frammentaria a causa del poco tempo a disposizione e dei molti ed eterogenei contesti di ricerca. A tal proposito, va sottolineato che se da un lato questo ha richiesto una grande elasticità nel condurre missioni etnografiche puntuali, spesso pianificate con poco preavviso (come, ad esempio, nel caso dei *free party* che risentono di un'inevitabile "precarietà") dall'altro, tale modalità di indagine, ha comportato una minore organicità nell'analizzare i processi in atto nei singoli contesti. Per progettare una ricerca più metodica volta ad esplorare tali dimensioni in profondità sarebbe stato

più opportuno concentrarsi su un'unica realtà territoriale dove condurre un'indagine etnografica continuativa¹⁵.

La collaborazione ha inoltre permesso di restituire un ricco e più organico quadro relativo ad alcuni aspetti del lavoro dei servizi di riduzione del danno e limitazione dei rischi, del loro operare nei contesti e di come vengono percepiti da chi partecipa agli eventi, oltre a consentire di cogliere alcune specificità del *modus operandi* delle équipes osservate, mettendone in risalto continuità e discontinuità.

Bibliografia

Becker, H. S. 1967. History, culture and subjective experience: An exploration of the social bases of drug-induced experiences. *Journal of Health and Social Behavior*, 8 (3): 163-176.

Bonetti, R. 2018. Introduzione. Pratiche di collaborazione e co-apprendimento come setting di trasformazione e progettazione sociale. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 23-36.

Bourdieu, P. 1980. Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31: 2-3.

Brunt, T. M. 2017. *Drug checking as a harm reduction tool for recreational drug users: opportunities and challenges*, Background paper commissioned by the EMCDDA for Health and social responses to drug problems: a European guide. https://www.emcdda.europa.eu/document-library/drug-checking-pill-testing-harm-reduction-tool-recreational-drug-users-opportunities-and-challenges_en (consultato in data 07/05/2021).

Calafat, A., Bohrn, K., Montserrat, J., Kokkevi, A., Maalsté, N., Mendes, F., Palmer, A., Sherlock, K., Simon, J., Stocco, P., Sureda, P., Tossmann, P., Van de Wijngaart, G., Zavatti, P. 1999. *Night Life In Europe and Recreative Drug Use*. Sonar 98. Valencia. Martin Impresores S.L.

http://www.irefrea.eu/uploads/PDF/Calafat%20et%20al_1999_SONAR%2098.pdf (consultato in data 20/04/2021).

Colajanni, A. 2012. «Note e riflessioni sulla consulenza antropologica», in *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Declich, F. (a cura di). Roma. Carocci: 37-49.

Declich, F. 2012. «Introduzione. La consulenza antropologica tra istituzioni internazionali e organizzazioni non governative», in *Il mestiere dell'antropologo*.

¹⁵ Come ricordato da Page e Singer (2010) gli studi sull'uso di sostanze hanno visto, dagli anni Settanta e Ottanta del Novecento, l'impiego di équipes di antropologi singolarmente impegnati in differenti città degli Stati Uniti per indagini di tipo etnografico. In alcuni di questi casi gli etnologi, dopo essersi confrontati e aver scelto un protocollo comune, svolgevano osservazioni e interviste nei singoli contesti. Tali etnografie erano spesso previste nell'ambito di programmi di studio e prevenzione realizzati prevalentemente nel campo della tossicodipendenza. Da alcuni anni anche l'uso "ricreativo" di sostanze si trova al centro di una serie di studi etnografici multi-situati realizzati anche in contesti europei (Calafat et al. 1999).

Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo. Declich, F. (a cura di). Roma. Carocci: 7-35.

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

Giuffrè, M. 2016. Antiziganismo e pratica etnografica. Riflessioni, rappresentazioni e contro-narrazioni. *Lares*, 82 (2):133-160.

Hunt, G.P., Evans, K., Kares, F. 2007. Drug Use and Meanings of Risk and Pleasure. *Journal of Youth Studies*, 10 (1): 73-96.

Hunt, G.P., Bailey, N., Evans, K., Moloney, M. 2009. Combining different substances in the dance scene: enhancing pleasure, managing risk and timing effects. *Journal of Drug Issues*, 39 (3): 495-522.

LaBrie, J. W., Hummer, J. F., Pedersen, E. R., Lac, A., Chithambo, T. 2012. Measuring college students' motives behind prepartying drinking: Development and validation of the prepartying motivations inventory. *Addictive Behaviors*, 37 (8): 962-969.

Lenzi Grillini, F. 2019. *L'antropologia in azione. Esperienze Etnografiche in America Latina e Italia fra riflessioni metodologiche e prospettive applicative*. Roma. Cisu.

Marabello, S. 2016. «Violenza, genere e antropologia applicata. Rifrazioni e tensioni metodologiche», in *Going Public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*. Severi, I. Landi, N. (a cura di). Bologna. CIS, Università di Bologna: 89-108.

Nistri, G. 2020. Paradigmi di prossimità. Esperienze etnografiche nei servizi di riduzione del danno. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 50: 451-480.

Olivier De Sardan, J.P. 2008 [1995]. *Antropologia e sviluppo. Saggi sul cambiamento sociale*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Olivier de Sardan, J.P. 2009. «La politica del campo. Sulla produzione dei dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. Seid: 27-63.

Parker, H., Williams, L., Aldridge, J., 2002. The Normalization of 'Sensible' Recreational Drug Use: Further Evidence from the North West England Longitudinal Study, *Sociology*, 36 (4): 941-964.

Page, B.J., Singer, M. 2010. *Comprehending Drug Use: Ethnographic Research at the Social Margins*. New Brunswick, New Jersey and London. Rutgers University Press.

Pizza, G., Ravenda, A. 2016. Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario. *Antropologia Pubblica*, 2 (1): 29-46.

Portis, L., D'Ambrosio, R. 2019. Negoziazioni, dilemmi, opportunità fra antropologia e promozione della salute. *Antropologia Pubblica*, 5 (1): 67-89.

Riccio, B. 2016. «Antropologia applicata, politiche migratorie e riflessività professionale», in *Going Public, Percorsi di antropologia pubblica in Italia*. Severi, I., Landi, N. (a cura di). Bologna. CIS, Università di Bologna: 203-218.

Tellier, P. 2002. Club drugs: is it all ecstasy? *Pediatric Annals* 31 (9): 550-556.

Valente, H., Pires, C.V., Carvalho, H. 2018. «Nightlife as an Educational setting: the Harm Reduction Perspective», in *Exploring Nightlife: Space, Society and Governance*. Nofre, J., Eldridge, A. (eds). London. Rowman and Littlefield: 192-206.

Williams, L., Parker, H. 2001. Alcohol, cannabis, ecstasy and cocaine: Drugs of reasoned choice amongst young adult recreational drug users in England. *International Journal of Drug Policy*, 12 (5-6): 397-413.

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

Parte VI. Entrevista

Préparation ou résilience: comment la pandémie est-elle encadrée? Entretien avec Sandrine Revet

Irene Falconieri,

Università degli Studi di Messina

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8947-6301>

L'apparition de la pandémie de Sars-CoV-2 a généré un climat d'incertitude généralisé et a imposé des ajustements soudains dans les modes de vie et les relations sociales, dans les temps et les formes de travail, dans les pratiques de l'administration territoriale et dans de nombreux autres domaines de la sphère publique et privée. Les concepts d'urgence et de crise sanitaire, ainsi que les outils de gouvernance qui leur sont associés, ont représenté les principales catégories à travers lesquelles le phénomène a été pensé, communiqué et mis en œuvre par les institutions et agences nationales et supranationales. Cela s'est fait au détriment d'une approche holistique et d'une perspective temporelle de plus long terme, capable de faire ressortir le réseau articulé de relations entre les différentes sphères et échelles de la société qui a conditionné l'étendue et les caractéristiques de la situation pandémique à l'échelle nationale et internationale.

À l'initiative de la présidente de l'association de l'époque, Mara Benadusi, la Société Italienne d'Anthropologie Appliquée (SIAA) a lancé, lors du premier lockdown, un *speakers' corner* en ligne intitulé *Listen to the pandemic* afin de recueillir des expériences de recherche et surtout de promouvoir des opportunités de discussions anthropologiques sur les questions de la pandémie. Sandrine Revet était l'un des invités de l'initiative. En dialogue avec Irene Falconieri, dans l'entretien que nous publions ici, Revet montre comment les théories et les expériences de recherche acquises dans le domaine de l'anthropologie des catastrophes peuvent contribuer à une compréhension plus articulée de la pandémie, de ses effets inégaux dans différents contextes sociaux et de la manière dont elle est encadrée au niveau international.

Sandrine Revet est anthropologue, Directrice de recherche à Sciences Po (Paris). Ses premiers travaux se sont orientés autour de l'anthropologie des catastrophes avec une thèse sur les coulées de boue de 1999 au Venezuela (*Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2007). De 2008 à 2015, elle a mené une enquêtemultisites sur le monde international des catastrophes conduit dans les bureaux de l'ONU à Genève et dans plusieurs pays d'Amérique latine dans lesquels sont mis en place des programmes de prévention ou de gestion de

catastrophes “naturelles” (*Les coulisses du monde des catastrophes "naturelles"*, Ed. FMSH, 2018; *Disasterland, An Ethnography of the International Disaster Community*, Palgrave, 2020). Elle débute en 2018 une recherche sur le règlement par le droit des relations entre humains et environnement dans un contexte de crise à partir du cas du fleuve Atrato en Colombie.

Irene Falconieri: Depuis la fin des années 70 du siècle dernier, le domaine d'étude connu comme “anthropologie des catastrophes” s'est progressivement structuré. Aujourd'hui, ce domaine jouit d'une reconnaissance croissante – quoiqu'encore timide – également dans les milieux institutionnels et publics. En son sein, les événements naturels extrêmes sont interprétés comme des produits de l'action humaine et ils sont placés dans une perspective historique et processuelle à long terme, capable de dévoiler la complexité qui les caractérise. Vos travaux de recherche et vos publications s'inscrivent dans ce cadre théorico-conceptuel. Vous avez étudié, avec une approche ethnographique, la gouvernance des catastrophes naturelles et les processus de construction d'un "monde" international des catastrophes. Sur la base de vos expériences et de vos connaissances théoriques et ethnographiques, pensez-vous que les concepts et les catégories de l'anthropologie des catastrophes peuvent être utiles pour comprendre les implications de la pandémie due à la propagation du virus Sars-Cov-2? Peuvent-ils également contribuer à améliorer les formes de gouvernance mises en place dans les différents contextes nationaux et internationaux?

Sandrine Revet: La situation actuelle, marquée par la pandémie de Covid-19, fait émerger plusieurs thématiques amplement traitées par la littérature anthropologique. L'anthropologie des catastrophes a ainsi montré depuis longtemps que les catastrophes ne nivellent pas les inégalités mais qu'elles les creusent et les aggravent. Face à un discours qui a émergé dans les années 1980 et 1990 autour de l'idée des "risques globaux" et notamment la publication de *La Société du risque: sur la voie d'une autre modernité* (1986) dans lequel Ulrich Beck affirme que les risques contemporains avaient pour caractéristique d'unir l'humanité dans une même condition de vulnérabilité, l'anthropologie a bien montré qu'en fonction des contextes, cette vulnérabilité se déclinait différemment et conduisait à affronter les situations de danger avec des ressources différentes. L'anthropologie permet aussi, en s'approchant au plus près des personnes et des groupes qu'elle étudie, de nuancer ces grandes tendances, en montrant par exemple les ressources inattendues que peuvent mobiliser certains groupes considérés comme “vulnérables”, qui ont développé des compétences pour affronter des situations critiques au quotidien et qui parfois sont moins déstabilisés que d'autres face à l'irruption de la “catastrophe”.

L'anthropologie a également mis en lumière l'émergence en situation critique de “communautés de survie”, qui se fondent sur l'organisation sociale des groupes et permettent de se réorganiser dans l'urgence. C'est ce que nous voyons émerger aujourd'hui à travers les phénomènes d'entraide entre habitants d'un même immeuble, d'un même quartier ou au sein des groupes familiaux. C'est également ce qui se manifeste dans les “élans de solidarité”, qui rassurent sur les qualités humaines qui se manifestent en temps critiques. Pourtant, l'anthropologie a permis également de montrer d'une part que ces solidarités possédaient un caractère éphémère et qu'elles sont notamment mises à mal dès lors que des dispositifs d'aide extérieurs prennent le relais, basés sur des critères sélectifs qui vont réintroduire des différences et des concurrences entre ceux qui y ont

accès et les autres. D'autre part, les situations de catastrophes permettent souvent de faire émerger des nouveaux acteurs, des nouvelles relations sociales. Les relations de genre peuvent être bouleversées, de même que les relations entre les générations, des nouveaux leaderships peuvent émerger. Ces processus, là encore, ne sont pas universels mais gagnent à être étudiés dans des contextes précis, avec un regard non centré sur le moment de la "crise" et une bonne connaissance du terrain.

Il est également fréquent de voir émerger dans les situations de catastrophes des figures emblématiques qui se déclinent différemment en fonction des contextes : héros, victimes, boucs émissaires. De nombreux travaux d'anthropologues portent sur la façon dont ces figures peuvent être comprises dans les contextes où elles sont mobilisées.

L'anthropologie a aussi traité de manière très documentée l'impact que peut avoir le traitement des cadavres en situation de catastrophe, qu'il s'agisse d'épidémie ou d'autres situations de morts en masse, comme les conflits. Le non-respect des rituels funéraires, les enterrements en masse, le traitement dégradant des corps ont une influence importante sur la façon dont les sociétés s'arrangent à plus long terme avec les morts.

Enfin, l'anthropologie permet de travailler, à partir des différents récits produits sur un événement, qui peuvent prendre des formes aussi diverses que des chansons, des œuvres d'art, des poèmes, des récits narratifs, des photos mais aussi des conversations quotidiennes, sur le sens que les personnes donnent à de tels événements. Sans s'en tenir aux seuls récits médiatiques ou aux discours nationaux produits par quelques personnages emblématiques, il est intéressant d'analyser la complexité de ces récits et de voir qu'ils tissent, à plusieurs voix, la toile d'un récit collectif qui ne se stabilise pourtant pas toujours. Ces discours proposent de donner un sens à ce qui est arrivé ou ce qu'il se passe et désignent souvent des coupables. Ce qui frappe quand on les analyse en finesse, c'est la pluralité des registres qui coexistent en leur sein.

Pour conclure, on peut dire que le propre de l'anthropologie est de regarder l'ordinaire de ces situations "extraordinaires" en s'intéressant aux expériences quotidiennes. L'ethnographie propose une échelle d'enquête particulière et s'engage à la description fine, et l'anthropologie propose un programme de comparaison qui permet d'élargir la vision.

Irene Falconieri: L'un des outils heuristiques qui a permis à l'anthropologie de s'affirmer dans ce que vous avez appelé le "monde des catastrophes" est le concept de vulnérabilité sociale. Pensez-vous qu'il puisse avoir une efficacité explicative en l'appliquant également à l'analyse des conséquences générées par la pandémie actuelle? Quel apport peut-il offrir?

Sandrine Revet: Les sciences sociales qui se sont intéressées aux situations de catastrophe dans une perspective dite "radicale" à partir des années 1970 ont choisi de procéder à une "dénaturalisation" des catastrophes en se centrant non pas sur leurs causes naturelles, ainsi que sur leurs conséquences sociales mais sur les causes profondes de ces catastrophes, aggravées par ce qu'ils ont appelés les facteurs de vulnérabilité. Ces travaux ont montré quelles sociétés étaient différemment affectées par un phénomène naturel quel qu'il soit en fonction de facteurs historiques, économiques, politiques qui rendait la société plus ou moins susceptible d'affronter ou de se remettre de ces phénomènes. Dans le cas de la pandémie actuelle, de nombreux facteurs entrent en ligne de compte, qui concerne le virus lui-même, sa capacité de mutation, de circulation, de reproduction.

Mais il semble que l'on puisse tout de même cerner des facteurs qui rendent certaines sociétés plus vulnérables à ce virus : le fait d'être très connecté au reste du monde par des infrastructures qui facilitent la circulation (routes, transports aériens...), ou encore le fait d'avoir un système de santé affaibli ayant abouti à des fermetures de lits ou à des réductions du personnel de santé, enfin un autre exemple pourrait être un faible niveau de protection sociale, rendant les mesures de confinement intenable pour les populations les plus fragiles. Dans cette perspective, qui me semble tout à fait utile pour penser la situation actuelle, il s'agit de ne pas seulement étudier la nature même du phénomène lui-même (le virus), mais de s'intéresser à ce qui rend une société plus fragile quand elle y est confrontée.

Irene Falconieri: Tant dans les contextes supranationaux que par chaque État, la pandémie a été interprétée, gérée et publiquement décrite en utilisant les catégories d'urgence et/ou de crise. Ces deux concepts font référence à une temporalité à court terme, liée aux notions d'immédiateté, d'urgence et de rapidité. Au cours des trois dernières décennies, les sciences sociales, et l'anthropologie en particulier, ont mis en évidence les limites et les aspects critiques de l'application exclusive de ces concepts à l'étude des catastrophes. À votre avis, ces limites apparaissent-ils aussi lorsqu'on les applique à la compréhension de la pandémie? Avec quelles conséquences?

Sandrine Revet: En effet, la façon dont on qualifie un événement nous renseigne à la fois sur la façon dont il est pensé, mais aussi sur les mesures mises en place pour l'affronter. Dans de nombreux contextes, la situation actuelle a été qualifiée dans des termes de l'urgence: "crise sanitaire", "urgence sanitaire internationale"...

Parler de "crise" et utiliser le vocabulaire qui va avec implique que l'on considère l'existence d'un état normal et sa perturbation passagère avant un retour à la "normale". La crise est traduite graphiquement par la métaphore du "pic", et celle, naturalisante, de "la vague", ainsi que par des courbes qui montent et redescendent pour revenir plus ou moins rapidement à leur niveau de départ. C'est une vision linéaire de la crise. En outre, parler de crise signifie que la structure n'est que ponctuellement affectée. Or, dans la situation actuelle, il est évident d'une part que cette pandémie n'est pas une perturbation anormale d'un fonctionnement "normale" mais bien au contraire l'une des conséquences normales d'un fonctionnement "anormale". Par ailleurs, la situation va provoquer un ébranlement même des structures sociales, ce qui correspond donc mieux à la notion de catastrophe, qui désigne un événement transformateur, qui détruit, renverse, bouleverse l'ordre qui l'a précédé.

En outre, l'utilisation généralisée de la notion de "crise sanitaire" comporte le risque de faire primer le cadrage sanitaire sur les autres. Or, comme la sociologie politique l'a bien montré, l'un des effets de ces "crises" est de déborder l'organisation habituelle en secteurs, de produire ce que Michel Dobry appelle la "déssectorisation" et d'obliger à penser en dehors de son seul domaine de compétence, d'obliger à la coordination, qui constitue un enjeu majeur pour les professionnels de la gestion de crise et l'une des opérations les plus complexes à mettre en œuvre, dans la mesure où chaque monde professionnel, chaque secteur a ses temporalités, ses enjeux, ses langages, ses objectifs, ses échelles et que les faire coïncider est une opération extrêmement complexe. S'il n'est évidemment pas question de nier la spécificité de cet événement, et du rôle central que joue le système de soins et des questions sanitaires dans sa gestion, le circonscrire au terme de "crise sanitaire" occulte l'ensemble des domaines qui sont et seront durablement

affectés par cet événement et sous-entend que dans les arbitrages quotidiens, la santé prime sur tout le reste. Or il est évident que tel n'est pas le cas. Les dimensions sanitaires, sociales, écologiques, économiques et politiques de cette catastrophe sont enchâssées et il convient de les penser ensemble.

En outre les temporalités courtes de l'urgence qui découlent de la façon de qualifier une "crise" induisent des modes d'actions centrés essentiellement sur le fait de se "préparer" à l'événement. C'est toute la rationalité de la *preparedness* qui domine désormais le monde de la gestion des catastrophes, avec des conséquences importantes sur les représentations des événements et sur les modes d'actions, plus verticaux, centrés sur le fait de sauver des vies, sur une représentation de l'événement comme exceptionnel et comme horizon d'attente le "retour à la normale". Les actions s'appuient aussi fortement sur des moyens technologiques et une structuration verticale des acteurs. Cela empêche d'imaginer d'autres modes d'actions qui agiraient sur un temps plus long avec l'idée de réduire la vulnérabilité des sociétés face à des événements divers, et ainsi à rendre leur occurrence moins dommageable.

Irene Falconieri: Dans votre dernière publication, vous analysez deux "cadres" interprétatifs différents, basés sur les notions de préparation et de résilience, dans lesquels les pratiques institutionnelles de la gouvernance des catastrophes sont aujourd'hui structurées. Ces deux cadres sont l'expression de différentes interprétations et représentations du concept de catastrophe et génèrent différents modèles d'intervention. En plus de guider la "communauté d'experts", pensez-vous qu'ils peuvent également aider à déterminer des conceptions locales des catastrophes? Ont-ils également un effet sur la façon dont les gens ordinaires perçoivent de tels événements? Enfin, peuvent-ils nous aider à analyser et à mieux comprendre le travail des experts internationaux dans le cas de la pandémie actuelle?

Sandrine Revet: Les deux cadres de la préparation et de la résilience naissent dans des milieux professionnels particuliers mais ils ont des implications locales importantes. Les acteurs locaux se saisissent de ces cadres qui se traduisent en projets, en financements et en actions. Ils orientent donc grandement ce qui se passe localement et dont les habitants se saisissent en retour. Pour autant, ce que mes enquêtes m'ont montré, c'est que les personnes affectées par des événements de ce type utilisent plus de ressources globalement pour les interpréter et agir face à ceux utilisés par les professionnels du monde international des catastrophes, qui sont globalement enfermés entre les deux cadres de la résilience et de la préparation. Ainsi, les habitants au Venezuela mobilisaient aussi bien un cadre religieux qui expliquait la catastrophe des coulées de boue de 1999 comme un acte divin, pour punir les humains de certains comportements; qu'un cadre naturalo-animiste qui désignait la nature (la rivière, la pluie, la montagne) comme une entité dotée d'intention ayant choisi de reprendre des territoires que les humains lui avaient pris pour construire; ou encore un cadre du risque, qui renvoyait la responsabilité aux humains de par leur irresponsabilité ou leur mauvaise "culture du risque". Tous ces cadres agissaient comme des ressources que les personnes mobilisaient en situation. Les cadres de la préparation et de la résilience sont des ressources supplémentaires disponibles dont les personnes peuvent user en fonction des situations pour penser la catastrophe dans laquelle ils sont pris et chercher des moyens de l'affronter.

Irene Falconieri: Vous avez déclaré – dans un très intéressant et récent entretien – que la tâche de l'anthropologie n'est pas tant de donner un sens aux choses, mais plutôt de comprendre et de faire connaître le sens que les gens donnent aux choses. Dans le cas des catastrophes, par exemple, comprendre l'ordinaire des événements considérés comme extraordinaires. Dans ce moment historique particulier, où les possibilités de conduire des recherches ethnographiques sont encore fortement limitées par les restrictions au mouvement et la nécessité d'une distance entre les personnes, de quelle manière et avec quels outils pouvons-nous accomplir nos tâches et décrire les processus de construction du sens mis en place par nos interlocuteurs?

Sandrine Revet: La période est très complexe pour l'anthropologie car à la fois elle bouillonne de situations dont les anthropologues sont tout à fait à même de se saisir, comme je l'ai signalé plus haut ; et dans le même temps ce qui fait le cœur de notre dispositif méthodologique, l'ethnographie, est rendu impossible ou très compliqué par la situation elle-même. L'anthropologue en est réduit à réaliser une «auto-ethnographie» (Agier, *Vivre avec des épouvantails. Le monde, les corps, la peur*, Premier Parallèle, 2020: 12), ou alors à regarder, de loin, ce qu'il se passe en dehors de son champ de vision, mais à portée d'outils virtuels. C'est le moment où nous voyons à quel point nos relations avec "le terrain" constituent le cœur de notre méthode: ainsi nombreux ont été les anthropologues qui ont pu contacter, voir, parler, de loin, avec des personnes qu'elles connaissaient sur le terrain sur lequel elles travaillent et produire ainsi malgré les contraintes, du savoir sur cet événement mondial. En témoigne le nombre important de publications qui commence à sortir sur la pandémie, alors que leurs auteurs les ont écrites en conditions de circulation très restreintes.

Pour ma part, je crois aussi qu'il n'est pas forcément nécessaire de produire des choses au moment où les événements se déroulent. Parfois, laisser un peu de temps passer, tout en observant de loin, et travailler après coup, sur les récits des événements, tout en observant lorsque cela devient possible les traces qu'ils laissent, la façon dont ils sont construits, retraduits, élaborés, est également une très bonne manière de procéder. Ainsi, les chercheurs qui travaillent "sur les catastrophes" en font rarement l'expérience directe et cela ne les empêche pas de produire de très belles descriptions de la façon dont les gens avaient vécu ces catastrophes, sans qu'ils les aient éprouvées eux-mêmes. Ce qui est différent dans ce cas c'est que le monde entier est soumis à la même menace, dans des conditions certes très différentes et avec une intensité très variable, mais l'expérience de la peur, de la surprise, de l'incertitude a, elle, été partagée assez globalement. Faut-il à tout prix répondre à la demande d'éclairer ces situations dans l'urgence ou bien maintenir une temporalité de recherche lente, et revendiquer de faire de la *slow science*, au risque de perdre des opportunités de rendre nos savoirs utiles? Je ne parviens pas toujours à trancher.

Parte VII. Interventi

Integrazione o interazione? Una proposta applicativa

La tragica scomparsa nelle Terre Alte trentine dell'imprenditrice e allevatrice etiope Agitu Ideo Gudeta

Marta Villa,

Università degli Studi di Trento

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7375-9523>

I fatti

Frassilongo, 29 dicembre 2020, alba. In una casa del paese la luce è già accesa da qualche tempo; una giovane imprenditrice, allevatrice di capre e produttrice di alimenti e cosmetici, si sta preparando il caffè: l'attende il lavoro in stalla, la mungitura dei suoi animali e le quotidiane faccende necessarie a tenere viva una fattoria anche in pieno inverno. La situazione italiana e globale non è semplice, siamo ancora in piena pandemia da Covid-19, iniziata nella primavera dello stesso anno e, con una apparente sospensione estiva, tornata a imperversare nei mesi autunnali.

La pandemia ha messo in ginocchio molte attività imprenditoriali, tuttavia questa tenace giovane donna è riuscita ad aprire dei punti vendita per i suoi prodotti nel centro del capoluogo (in piazza Venezia a Trento nel giugno 2020), e nel vicino territorio sudtirolese (in una floricoltura a Bolzano nell'ottobre 2020). Le giornate, infatti, come lei stessa raccontava, erano piene: le capre a cui badare con tutte le loro esigenze, la presenza in città per la vendita sia in negozio sia al mercato o ai mercati, le consegne a domicilio, in tempo di chiusure e zone rosse.

Agitu Ideo Gudeta veniva descritta da amici, conoscenti e clienti come una persona instancabile, sempre pronta a inventarsi nuove strategie per salvaguardare il territorio dove risiedeva con le sue capre e capace di resistere in una economia, quella post-capitalistica, che certamente non favorisce gli agricoltori o gli artigiani locali, le piccolissime e piccole imprese, i prodotti tipici o tipicissimi, come erano i suoi.

Agitu Ideo Gudeta era.

Siamo costretti a parlare al passato perché oggi Agitu o Agi, come in tanti la chiamavano, non c'è più. Non saremmo qui a raccontare in questo modo questa storia, che dal punto di vista della nostra disciplina, quella dell'antropologia applicata, se Agi fosse ancora viva. La brutalità della sua morte, che ha mosso grandemente gli animi delle persone che la

conoscevano e che non la conoscevano, fatto ancora più interessante per noi, ha segnato le cronache di quei giorni, non solo quelle locali, ma quelle nazionali e internazionali. Il paese di Frassilongo all'inizio della Valle dei Mocheni è salito alla ribalta delle cronache e anche in luoghi molto distanti il suo nome è rimbalzato da un telegiornale all'altro, è comparso in diversi siti internet e social network¹.

Per comprendere meglio la figura di questa imprenditrice è necessario ricostruire anche il tragico epilogo della sua vita: Agitu era nata in Etiopia, ad Addis Abeba, il 1° gennaio 1978. Aveva condotto i suoi studi in Italia, si era laureata in Sociologia all'Università degli Studi di Trento ed era tornata nella terra nativa. Lì aveva contrastato, come aveva raccontato in numerose interviste rilasciate a quotidiani e riviste italiane, il *land grabbing* che il suo paese stava subendo da tempo: era stata così costretta a chiedere asilo politico, come rifugiata, a causa delle minacce che aveva ricevuto dal governo guidato dal Fronte Democratico Rivoluzionario del Popolo Etiope (EPRDF) andato al potere dopo il cambio di governo del 1991.

Ero impegnata² con un gruppo di studenti contro il *land grabbing*, denunciavamo l'illegalità degli espropri forzati dei terreni agricoli, voluti dal governo a spese dei contadini locali per favorire le multinazionali che li usano per coltivare cereali e monoculture destinate all'esportazione. L'Etiopia è un paese ancora agricolo e queste politiche del governo riducono alla fame i contadini che sono costretti a lavorare per le multinazionali per 85 centesimi di dollari al giorno [...] Alcuni miei compagni sono stati arrestati, altri sono spariti e di loro non se ne sa ancora niente. A un certo punto ho capito che per me era venuto il momento di andarmene. Mio padre era un professore all'università e aveva capito che anche per lui era pericoloso rimanere nel paese (*Internazionale* 7 marzo 2017).

Nel 2010 approda in Italia e si reca subito in Trentino, dove ha ancora degli amici, per cercare di ricostruirsi una vita: incomincia a lavorare per mantenersi (aveva solo 200 euro in tasca all'arrivo, come ricordava spesso), ma ha un sogno nel cassetto: allevare capre nel rispetto dell'ambiente. Inizia così la sua lenta, ma sempre più di successo, attività di imprenditrice agricola: come vedremo nei paragrafi successivi, riesce a partire con un piccolo gregge di 15 capre per arrivare ad averne 180, di diverse tipologie, tra cui 80 di una particolare razza autoctona, la Pezzata Mochena. Alleva, produce i prodotti derivati dal latte e li vende. Nel frattempo comincia a far conoscere la sua storia. Crede molto nella solidarietà e si prodiga per dare aiuto ad altri rifugiati come lei.

Ma a Frassilongo alla fine di dicembre dell'anno scorso il suo sogno viene infranto: un suo lavorante, Adams Suleimani, di origine ghanese, anch'egli migrato dall'Africa per cercare un lavoro che gli permettesse di mantenere la sua famiglia, la colpisce alla testa con un martello, uccidendola. Agi da tempo conosceva Adams, in quanto nei mesi precedenti aveva già lavorato per lei come custode delle capre. Secondo quanto raccontato nella confessione resa al magistrato di Trento, il gesto di Adams è stato conseguente a una lite scoppiata per una mensilità non pagata e di cui lui necessitava per sostenere i propri figli. Adams era rimasto nella stalla con le capre, incapace di muoversi: così lo hanno trovato i carabinieri chiamati da alcuni vicini, a loro volta allertati da alcuni clienti che non avevano visto comparire Agitu a un appuntamento con loro. Entrati in casa dopo averla chiamata diverse volte hanno trovato la donna esanime sul pavimento.

¹ Si vedano ad esempio: *The Dailymail* (online) 30 dicembre 2020; *The Guardian* (online) 1 gennaio 2021; *The New York Times* (online) 3 gennaio 2021; *The Economist* (online) 7 gennaio 2021.

² Dichiarazione rilasciata alla giornalista dell' *Internazionale* che l'aveva intervistata nel 2017.

La notizia attraverso i social network si diffonde subito sia in Trentino, dove la giovane donna è conosciutissima, sia nel resto d'Italia. In moltissimi utilizzano la sua bacheca social per esprimere parole di cordoglio, di tristezza e di rabbia per questa vicenda. Si apre immediatamente una raccolta fondi per sostenere l'attività della donna e per le sue capre: si fa avanti un allevatore locale che le prende subito in custodia. Qualche giorno dopo le capre vengono affidate a una giovane ragazza, Beatrice Zott, di 19 anni, per conto della Federazione allevatori.

Alla fine (20 gennaio 2021) le capre vengono divise tra i diversi allevatori della zona per permetter loro di superare l'inverno e in attesa che la famiglia Gudeta (fratelli e sorelle) si pronuncino sul patrimonio della sorella. La giovane ragazza mochena affida il suo pensiero a Facebook:

Le capre di Aghi sono state portate via. Numerosi allevatori hanno preso gli animali in affidamento... Ci si affeziona in così poco tempo... È stato triste vederle su un camion e vederle separare... Auguro agli animali il meglio, ai capretti la giusta e curata attenzione, auguro che trovino qualcuno che si affezioni che provi entusiasmo quando le vede con la pancia tonda, sazie! Mi è stato chiesto di accudire gli animali fin quando non si sarebbe presa una decisione... Ed infine mi hanno chiesto di prenderle in affidamento, ma non posso permettermelo, a mie spese non avrei potuto... Spero di rivederle sulle montagne e sui pascoli della valle dei Mocheni, dove sono nate, dove anche loro hanno oggi lasciato un pezzo di cuore (Zott 2021).

La raccolta fondi in pochissime ore raggiunge cifre considerevoli. I parenti di Agitu arrivano in Italia, attraverso la mediazione delle autorità politiche italiane e dell'ambasciatore etiopie, e ricevono in consegna il corpo della congiunta al fine di riportarlo in Etiopia per la sepoltura. A Trento si svolge una cerimonia al cimitero monumentale per far sì che gli amici e i conoscenti diano un ultimo saluto, prima del funerale che sarà tenuto ad Addis Abeba, come annunciato dalla sorella Bethelihem Ideo Guideta:

Se tutto va bene, partiremo lunedì. Martedì (12 gennaio 2021) sono previsti i funerali ad Addis Abeba, la città in cui Agitu è nata e in cui sarà sepolta. Sarà presente anche la presidente dell'Etiopia per una grande cerimonia di Stato. Nel nostro paese d'origine Agitu è considerata un'eroina e la notizia della sua morte ha avuto una vasta eco. Anche noi siamo sorpresi da questa reazione, da questa volontà dell'Etiopia di ricordare nostra sorella in maniera tanto grande. Siamo sorpresi dalla vicinanza della nostra gente (*Il Trentino*, 10 gennaio 2021).

Una figura controcorrente

L'idea di scrivere questo intervento è nata da un colloquio telefonico avuto con l'antropologo Marco Bassi. Negli anni in cui Marco ha lavorato per l'Università di Trento mi era sembrato importante che parlasse con questa donna, le cui origini e la cui storia rimandavano al suo campo di specializzazione — l'Etiopia e gli Oromo — sul quale Marco era più volte intervenuto con interventi pubblici a difesa dei diritti umani (Villa 2016: 94). Avevo conosciuto Agitu nell'ambito del mio lavoro di ricerca sull'alimentazione, le tradizioni agricole e il cibo, e ho approfittato di una conferenza a Ronzo Chienis sulle produzioni biologiche e sulla nascita del biodistretto in Val di Gresta per presentargliela. Nella nostra telefonata è nata l'idea di ricostruire la controversa

vicenda umana di questa ragazza, senza le apologie che caratterizzavano un discorso mediatico che l'aveva trasformata in un simbolo di integrazione e imprenditorialità femminile. Agitu aveva trovato nel Trentino una possibilità per valorizzare le sue conoscenze e le sue idee in campo agricolo. Nel 2014, quando la presentai a Marco, era già ben inserita nel territorio e già aveva reso la sua attività un interessante modello da promuovere e da studiare. Veniva invitata a parlare della sua storia ed era fermamente convinta che la produzione biologica e la valorizzazione di razze animali autoctone potesse essere una prospettiva per il futuro capace di proteggere il fragile ambiente, era una "nuova montanara" (Corrado-Dematteis *et al.* 2014), ma cosciente del suo ruolo di potenziale facilitatrice per i cambiamenti.

Penso che sia importante allevare animali del territorio, non ha senso andare a cercare razze che non siano già adattate all'ambiente, fai solo fatica. [...] Ho imparato dalle popolazioni pastorali della mia terra, l'Etiopia, a prendermi cura degli animali. Vedi qui le mie capre, hanno dei nomi di persona, non sono solo dei numeri che hanno stampati sui cartellini. Questo mi piacerebbe far capire: sono esseri con una dignità, le tratto come fossero dei miei famigliari, loro mi aiutano a vivere e io garantisco loro benessere³.

Non era infatti facile essere una donna, rifugiata, istruita, allevatrice in un territorio che ha un passato patriarcale, una mentalità, come sottolineato anche dagli studi storici e sociologici (Grandi 2007), per la quale è solitamente l'uomo che si prende cura degli animali e dell'agricoltura. Le donne imprenditrici in questo settore, contadine, allevatrici o pastore, sono comparse solo da pochissimi anni. Agitu infatti ha incontrato, soprattutto all'inizio, diverse difficoltà e aveva sperimentato diverse vallate del Trentino, per approdare alla fine alla Valle dei Mocheni, abitata da una delle tre minoranze storico-linguistiche presenti in Trentino. Aveva tenacia e forse questa caratteristica del suo carattere — sottolineata da diversi interlocutori sia in privato durante la raccolta dati per le mie ricerche sul biologico in Val di Gresta, sia nello spazio pubblico della stampa o di incontri e conferenze — era stata a lei utile per riuscire a mantenere questo suo lavoro.

Accanto all'impegno in campo agricolo, Agitu continuava a mantenere alta l'attenzione sulla condizione dei rifugiati in generale e sulla particolare situazione etiope: era intervenuta infatti a momenti di riflessione e discussione all'Università di Trento, e partecipava a incontri organizzati nelle scuole superiori per raccontare cosa stesse succedendo sia alle popolazioni locali sia a chi le appoggiava nella protesta. Era stata anche intervistata nell'ambito di uno studio sull'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini (Mambretti-Kofler *et al.* 2017). Come dichiarato al Corriere della Sera (2020: 23) dal sociologo Andrea Mambretti:

Ci stavamo occupando dello spopolamento delle zone montane e stavamo cercando storie di uomini e donne che resistono o che iniziano attività in queste zone. Ci siamo imbattuti anche nel caso di alcuni stranieri, tra cui Agitu che avevo conosciuto e incontrato più volte. Una storia interessante davvero: lei laureata in Sociologia che decide di rinnovare una antica tradizione familiare e di allevare capre. Ottiene alcuni terreni dei cosiddetti usi civici e comincia, sola e tenace, riuscendo dove altri avevano fallito.

Una parte della vicenda umana di Agitu può quindi essere inserita nel filone di studi che da qualche anno sta coinvolgendo diverse branche delle scienze umane riguardo immigrati stranieri, che interagiscono con il territorio delle zone alpine o appenniniche e con gli

³ Intervista ad Agitu Ideo Gudeta raccolta il 20 giugno 2012 - Valle San Felice, Val di Gresta.

abitanti autoctoni, mettendo a disposizione il loro sapere e il loro lavoro (*Dislivelli online*, 2016; Dematteis-Di Gioia *et al.* 2018; Mambretti, Viazzo 2017).

La storia alpina di Agitu era iniziata in Vallarsa, dove aveva portato le sue prime 15 capre. Nel contempo lavorava per mantenersi. Dopo poco da questa valle orientale del Trentino meridionale si era spostata in Val di Gresta, a Valle San Felice, dove lavorava come barista, mentre teneva in gestione le capre di una anziana signora che le allevava da decenni. Pascolava i terreni di Nomeson e mungeva dapprima a mano e poi con la mungitrice elettrica, quando è riuscita ad aumentare il numero dei capi. In Val di Gresta era riuscita infatti ad affittare uno spazio dove aveva allestito un caseificio per produrre diverse tipologie di formaggi.

Nel frattempo aveva seguito anche corsi specifici all'Istituto Agrario di San Michele all'Adige e all'estero. Ha poi avuto la possibilità di ricevere in usufrutto dei terreni di uso civico da una ASUC⁴ della Valle dei Mocheni. Questa possibilità la spinse a spostarsi di nuovo. Andò ad abitare presso la ex-canonica di una frazione di Frassilongo.

In tutte le sue esperienze trentine Agitu ha scelto come ambiente lavorativo situazioni territoriali non facili, valli minori, non densamente popolate e nemmeno dal forte richiamo turistico, dove la naturalità dell'ambiente era contraddistinta da selvatichezza e alta biodiversità.

Voci

Durante gli anni del mio lavoro di ricerca in provincia di Trento ho incontrato Agitu, le sue vicende e la sua non convenzionale presenza diverse volte. Ho ascoltato la sua voce in dieci occasioni (dal 2012 al 2017), visitando con lei i luoghi dove allevava le capre e dove produceva il formaggio (Val di Gresta e Valle dei Mocheni), andando a osservarla al mercato (Trento), dove si relazionava con clienti e amici. In tali occasioni avevo raccolto il suo pensiero attraverso interviste più o meno formali. Nel contempo avevo fatto ricerca antropologica su varie tematiche nei territori che lei aveva abitato, in particolare nella Val di Gresta e nella Valle dei Mocheni. Ho così avuto modo di interagire sia con persone che la stimavano come imprenditrice e che hanno sostenuto la sua battaglia per i diritti umani, sia con persone che avevano interagito con lei ma non ne avevano un ricordo positivo. Per un antropologo tutte le voci sono significative e l'integrazione delle une con le altre permette di aprire uno spiraglio sulla comprensione della realtà oggetto di studio. La sua figura dirompente e controcorrente non poteva raccogliere solo pareri consonanti ed entusiastici, ma era palese che avesse creato anche situazioni di contrasto e conflitto⁵.

Mi ricordo quando è arrivata qui, lavorava al bar del paese, era strano vedere una ragazza nera da queste parti... Io e un mio amico andavamo spesso al bar al pomeriggio... La prima volta, lo ammetto, siamo rimasti un po' così... Era stata assunta per dare una mano mi aveva detto un altro conoscente, diciamo che solo dopo un po' ci siamo abituati⁶.

⁴ La Provincia Autonoma di Trento ha istituito le ASUC come forma regolamentata di gestione delle terre di uso civico, porzioni territoriali gestite in maniera collettiva da comunità locali, derivate dalle antiche 'regole' o da altri processi. Si stima che in Trentino le ASUC interessino più della metà dell'estensione territoriale totale.

⁵ In questo articolo sono riportate solo alcune delle numerose voci ascoltate. La ricerca dopo la scomparsa dell'imprenditrice è ancora in corso con nuovi percorsi di indagine.

⁶ Intervista raccolta il 28 settembre 2015, uomo di 67 anni, residente in Valle di Gresta.

Agi aveva dato un tratto caratteristico anche al bar dove aveva iniziato a lavorare. Molti la ricordano sempre sorridente e con una parola gentile come A., che mi aveva raccontato: «Entravi e ti salutava sempre a voce alta, con il sorriso, quello non mancava mai... alle volte ci ridevamo su perché tentava di imparare il dialetto e i più vecchioti non la capivano, ma quelli si sa erano duri d'orecchie»⁷.

Un altro testimone ricorda proprio i primi passi mossi dalla ragazza nella sua valle e mi aveva confidato qualche anno dopo:

Era venuta qui a cercare lavoro, me lo ricordo bene, io ero in piazza e lei chiedeva se ci fossero delle possibilità perché aveva avuto notizia che c'era un posto libero al bar, allora ci siamo messi a parlare e mi ha detto che avrebbe voluto allevare capre... Io le ho subito detto che c'erano delle capre in valle e che una signora le aveva e poteva certamente avere bisogno di una mano⁸.

Ma non tutte le voci raccolte erano unanimi nel giudizio, un altro testimone mi disse:

Diciamo che non ha lasciato un bel ricordo qui, io conosco delle persone che ci sono rimaste male per il suo comportamento, mia zia mi ha detto che M. le aveva dato una mano appena arrivata e lei dopo un po' andava in giro a parlare male di questa persona. Non sono chiacchiere perché anche io le ho sentite al bar, non sapeva che ero amico di questa signora e ne parlava male⁹.

Il suo lavoro con gli animali è stato certamente importante e l'apertura del caseificio biologico "La capra felice" è stato interessante in una valle che da decenni aveva questa vocazione: «Il suo prodotto è molto buono, il latte di capra e i suoi prodotti derivati sono sempre più ricercati, soprattutto per via delle intolleranze. Ha delle buone idee che se saprà sviluppare potranno essere utili al territorio»¹⁰.

In un altro contesto territoriale, Agitu si è inserita sempre con entusiasmo e voglia di fare. «All'inizio quando è arrivata qui era spaesata, ma determinata, io l'ho aiutata molto a creare dei contatti, dei legami, aveva tante capre e si sa che sono animali difficili, devi essere molto bravo a governarli»¹¹.

Infatti sono sorti alcuni problemi proprio riguardo la presenza delle capre, criticità che hanno assunto risvolti giudiziari: nel 2018 Agitu ricevette minacce, insulti e anche violenze fisiche sia per lei che per le sue capre¹². Questi episodi la portarono a sporgere denuncia contro la persona che la stava perseguitando e a ottenere una sentenza favorevole¹³.

Conosco la persona che è stata condannata e la sua ricostruzione è diversa, le capre avevano fatto dei danni alla sua proprietà, li ho visti con i miei occhi. Ha agito per rabbia certamente.

⁷ Intervista raccolta il 25 luglio 2014, donna di 34 anni, residente a Mori.

⁸ Intervista raccolta il 4 ottobre 2016, uomo di 76 anni, residente in Valle di Gresta.

⁹ Intervista raccolta il 10 settembre 2016, uomo di 43 anni, residente in Val di Gresta.

¹⁰ Intervista raccolta il 7 agosto 2014, uomo di 53 anni, esperto, che produce biologico in Val di Gresta.

¹¹ Intervista raccolta il 12 novembre 2017, donna di 56 anni, residente in Valle dei Mocheni.

¹² L'Adige online 27 agosto 2018. <https://www.ladige.it/territori/pergine/2018/08/27/brutta-negra-ti-uccido-tenne-deve-andare-minacce-insulti-razzisti-e-aggressioni-contro-agitu-pastora-in-val-dei-mocheni-1.2595710>

¹³ Il Trentino online 28 gennaio 2020 <https://www.giornaletrentino.it/cronaca/trento/condannato-per-le-minacce-ad-agitu-ma-cade-l-odio-razziale-1.2246603>

Aveva appena sistemato e fatto un investimento, in poche ore si è visto rovinare il lavoro appena fatto¹⁴.

Non è il solo, questo testimone, che si esprime in difesa del conoscente, infatti nell'ottobre 2018 diversi abitanti della zona avevano indirizzato una lettera pubblica in difesa del vicino di casa e avevano parlato di contro-narrazione e di una presa di posizione della stampa a senso unico¹⁵: nelle dichiarazioni si evince che all'inizio l'uomo e la sua compagna avevano aiutato Agitu appena arrivata in valle.

Un altro testimone mi aveva detto:

Anche nell'altra valle le capre invadevano i territori degli altri e le viti e i proprietari si arrabbiavano, me lo aveva anche raccontato lei, che conosco bene, con questi animali particolari non è semplice! In Trentino fino a un secolo fa era vietato l'allevamento di capre, quando passano fanno il deserto (ride)¹⁶.

Anche lei mi aveva confessato che il lavoro non era sempre facile:

Le capre hanno una loro identità e indipendenza, non sempre è facile governarle, sono dolcissime ma anche testarde e se hanno fame mangiano e non ti ascoltano... Ogni giorno è un lento ma bellissimo addomesticamento, tu addomestichi loro ma loro addomesticano te. [...] Non tutte le persone capiscono... si mi è capitato di dover alzare la voce o difendermi perché le capre avevano mangiato troppo, ma è nell'ordine normale delle cose... sono sempre pronta a pagare gli eventuali danni¹⁷.

Integrazione o interazione? Una proposta attorno alla quale discutere

Mentre mi accingevo a riflettere su come declinare questo articolo mi sono imbattuta in un interessante dialogo tra il giornalista Ezio Mauro e il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky (Mauro, Zagrebelsky 2011). Ha attirato la mia attenzione una sezione di questa interazione tra i due intellettuali italiani, ossia l'esplicazione da parte del giurista torinese di alcune parole chiave anche della disciplina antropologica, quali separazione (e l'associato eventuale razzismo), integrazione e interazione.

Mi sono infatti chiesta se alla luce dei dati a nostra disposizione, sia quelli derivati dalla mia ricerca personale, sia quelli presenti in pubblicazioni e studi, la storia e l'operato di Agitu possa definirsi, come è stata da più parti indicata, come un simbolo di integrazione, oppure ci sia qualcosa di più profondo sotteso, come ad esempio il concetto di interazione.

Questa mia riflessione vorrebbe cercare di aprire un dibattito a questo proposito: per ora, infatti, mi limito a tracciare un'ipotesi di lavoro e a non formulare una risposta esaustiva.

Zagrebelsky definisce dapprima la separazione come una coesistenza senza convivenza.

¹⁴ Intervista raccolta il 30 novembre 2019, uomo, 50 anni, residente a Trento.

¹⁵ Il Dolomiti Online 7 ottobre 2018 ([https://www.ildolomiti.it/societa/2018/gli-amici-di-cornelio-coser-non-e-un-razzista-in-passato-aveva-aiutato-agitu-si-tratta?](https://www.ildolomiti.it/societa/2018/gli-amici-di-cornelio-coser-non-e-un-razzista-in-passato-aveva-aiutato-agitu-si-tratta?fbclid=IwAR1q3qmFbSkjz8INsoz77i37dayG5TVqn_r2PtKh_bejVp3goCfvqIVk3bM)

fbclid=IwAR1q3qmFbSkjz8INsoz77i37dayG5TVqn_r2PtKh_bejVp3goCfvqIVk3bM)

¹⁶ Intervista raccolta il 27 ottobre 2019, uomo di 49 anni, residente a Trento.

¹⁷ Intervista ad Agitu Ideo Gudeta raccolta il 12 luglio 2019 a Trento.

Il pregiudizio del separatismo è che le culture siano e debbano essere identità spirituali chiuse e che le relazioni interculturali nascondano di per sé pericoli di contaminazione o contagio per la purezza in primo luogo della comunità di arrivo, ma anche di quelle in arrivo (Mauro, Zagrebelsky 2011: 104).

Il costituzionalista ravvisa nella storia occidentale che questa concezione si è manifestata o si possa manifestare in entrambe le direzioni: la paura unita all'insicurezza determina che chi arriva se ne stia per proprio conto. «Noi non cerchiamo contatti con loro e loro non li cercano con noi» (Mauro, Zagrebelsky 2011: 105). Certamente questo non è il nostro caso: come descritto nei paragrafi precedenti la storia dell'imprenditrice etiope non è certamente stata segnata dalla separazione. Il Trentino, terra che si auto-definisce accogliente, non ha mai palesemente rifiutato Agitu.

Il secondo modello, che qui ci interessa maggiormente, è quello integrazionista. In questo caso l'intellettuale torinese è molto duro nei nostri confronti e definisce l'integrazione come

la moneta corrente nei nostri discorsi, la parola con cui ci laviamo la coscienza. Mira alla società omogenea, in cui le differenze culturali si attenuino fino a scomparire. L'integrazione rinvia alla dinamica tra una cultura che integra e una che è integrata. [...] è così fatalmente ideologia della cultura dominante (Mauro, Zagrebelsky 2011: 109)

e si richiama nella sua spiegazione all'antropofagia culturale di Lévi-Straussiana memoria (Lévi-Strauss 1960).

Ma se a quest'ultima cadesse la «g» e si iniziasse a parlare di interazionismo? Questa è la proposta generale di Zagrebelsky, che penso possa essere interessante da discutere anche in relazione alla storia di Agitu. Il cambio di prospettiva sarebbe grande e il costituzionalista potrebbe essere stato ispirato a formulare in questo modo ragionando attorno al concetto di intercultura: le culture enterebbero in rapporto tra loro «per definire se stesse e la disponibilità a costruire insieme e imparare l'una dall'altra» (Mauro, Zagrebelsky 2011: 112-113). L'interazione permetterebbe un riconoscimento reciproco e sancirebbe per entrambe il diritto di esistenza senza mettere nessuna delle parti in gioco in una posizione di dominanza. Viene introdotto con questa parola anche un altro interessante concetto: quello di competitori-collaboratori nella ricerca dell'equilibrio.

I migranti stranieri che vengono ad abitare nelle Terre Alte potrebbero essere visti come dei collaboratori culturali? Penso di sì: le loro storie di vita (ne ho raccolte anche io alcune) manifestano la volontà di neo-popolare i paesi (Perlik 2011; Viazzo 2012), relazionarsi, imparare da questi territori e nel contempo di arricchire l'esperienza delle comunità che li ospitano con saperi culturali materiali e immateriali che portano con sé dai luoghi di provenienza (Osti, Ventura 2012; Bonato 2017). Nelle montagne italiane avviene una sorta di scambio tra interno ed esterno, tra soggettività e culture differenti (Mambretti-Kofler *et al.* 2017: 15), in un territorio laboratorio certamente fragile, ma nel contempo aperto più di altri alla scommessa sull'innovazione e lo sviluppo sostenibile.

Le diverse azioni dell'imprenditrice etiope possono essere racchiuse in questi due ultimi concetti, a cui soprattutto in questo periodo recente di crisi si è aggiunta anche la dimensione di resilienza: Agitu aveva occupato un vuoto (Viazzo, Zanini 2014) che si era creato in ogni ambito territoriale che ha sperimentato, aveva lavorato e costruito paesaggio e comunità attorno a sé stessa, il più delle volte sviluppando idee e proposte,

aveva rivitalizzato luoghi che erano abbandonati, aveva valorizzato (come anche il caso dei pascoli di uso civico) ritagli di ambiente, che altrimenti sarebbero rimasti abbandonati o sotto-utilizzati.

Agitu Ideo Gudeta, senza apologie che non fanno del bene a nessuno, ma di nuovo creano dei *partisan* da una parte e dall'altra, montanara per scelta e non per forza (Mambretti 2016), potrebbe essere definita allora non come un bell'esempio di integrazione riuscita, ma come la protagonista di una storia di interazione, di volontà energetiche manifestatesi in entrambe le parti in causa (lei e le comunità che ha attraversato) tese l'una e l'altra non a sopraffarsi o a rinchiudersi, ma a conoscersi, impararsi, cooperare e riemergere certamente più ricche. Questo forse era il sogno non detto di Agitu, un sogno che certamente era ancora in nuce e che potremmo studiare come antropologi, custodire e poi applicare.

Bibliografia

Bonato L. (a cura di) 2017. *Aree marginali. Sostenibilità e saper fare nelle Alpi*. Milano. Franco Angeli.

Corrado F., Dematteis G., Di Gioia A. (a cura di) 2014. *Nuovi montanari. Abitare le Alpi nel XXI secolo*. Milano. Franco Angeli.

Dematteis M., Di Gioia A., Mambretti A. 2018. *Montanari per forza. Rifugiati e richiedenti asilo nella montagna italiana*. Milano. Franco Angeli.

Grandi C. 2007. *Donne fuori posto*. Roma. Carocci.

Lévi-Strauss C. 1960. *Tristi tropici*. Milano. Il Saggiatore.

Mambretti A. 2016. Provinciali, montanari, forestieri. Appaesamento degli stranieri e riproduzione della socio-diversità nella provincia alpina. *Lo Squaderno*, 41: 51-54.

Mambretti A., Kofler I., Viazzo P. P. 2017. *Per Forza o per scelta. L'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*. Roma. Aracne.

Mambretti A., Viazzo P. P. 2017. Per scelta e per forza, Migrazioni internazionali e mutamento culturale nelle Alpi italiane. *Zapruder*, 40: 40-55.

Mauro E., Zagrebelsky G. 2011. *La felicità della democrazia: un dialogo*. Bari-Roma. Laterza.

Osti G., Ventura F. (a cura di) 2012. *Vivere da stranieri in aree fragili: l'immigrazione internazionale nei comuni rurali italiani*. Napoli. Liguori.

Perlik M. 2011. Alpine Gentrification: The Mountain Village as a Metropolitan Neighborhood. *Journal of Alpine Research-online*, 99 (1).

Viazzo P. P. 2012. «Demographic Change in the Alpine Space: Key Challenges for the Future», in *Demographic Challenges in the Alpine Space: The Search for Transnational Answers*. Maurer O., Wytrzens H. K. (a cura di). Bozen. Freie Universität Bozen: 25-32.

Viazzo P. P., Zanini R. 2014. “Approfittare del vuoto”? Prospettive antropologiche su neo-popolamento e spazi di creatività culturale in area alpina. *Journal of Alpine Research online*, 102-3.

Villa M. 2016. Privato o pubblico in antropologia: that is the question. *Antropologia Pubblica*, 2 (2): 91-101.

Corriere della Sera, 31 dicembre 2020, Una imprenditrice coraggiosa e preparata contro gli stereotipi: 23.

Risorse online (ultima consultazione il 29 marzo 2021):

L'Adige online 27 agosto 2018, <https://www.ladige.it/territori/pergine/2018/08/27/bruttanegra-ti-uccido-te-ne-deve-andare-minacce-insulti-razzisti-e-aggressioni-contro-agitupastora-in-val-dei-mocheni-1.2595710>

The Dailymail online 30 dicembre 2020, <https://www.dailymail.co.uk/news/article-9099181/Ethiopian-migrant-hammered-death-farm-worker-Italy.html>

Dislivelli 64/2016: http://www.dislivelli.eu/blog/immagini/foto_febbraio_2016/64_WEBMAGAZINE_febbraio16.pdf

Il Dolomiti Online 7 ottobre 2018 (https://www.ildolomiti.it/societa/2018/gli-amici-di-cornelio-coser-non-e-un-razzista-in-passato-aveva-aiutato-agitu-si-tratta?fbclid=IwAR1q3qmFbSkjz8INsoz77i37dayG5TVqn_r2PtKh_bejVp3goCfvqIVk3bM)

The Economist online 7 gennaio 2021, <https://www.economist.com/obituary/2021/01/07/agitu-gudeta-was-killed-on-december-29th>

The Guardian online, 1 gennaio 2021: <https://www.theguardian.com/global-development/2021/jan/01/tributes-paid-to-ethiopian-refugee-farmer-who-championed-integration-in-italy>

Internazionale online, 7 marzo 2017 <https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/03/07/etiopia-migranti-donne>

The New York Times online 3 gennaio 2021, <https://www.nytimes.com/2021/01/03/world/europe/italy-mourns-immigrant-murder.html>

Il Trentino online, 10 Gennaio 2021, <https://www.giornaletrentino.it/cronaca/funerali-di-stato-in-etiopia-per-agitu-fratelli-grati-ai-trentini-siete-unic-torneremo-qui-1.2524313>

Zott B., 19 gennaio 2021. Facebook, pagina personale: <https://www.facebook.com/beatrice.zott.7>

Esperire l'alterità. "Migrantour" tra turismo e riqualificazione

Riflessioni a partire da un'etnografia delle passeggiate interculturali di Porta Palazzo a Torino

Sara Iandolo,

Università di Torino

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8552-8474>

Abstract. This work analyzes intercultural tours of Porta Palazzo and their role in building symbolic and economic value around places of multiculturalism. The ethnography of *Migrantour*, which guides tourists to discover otherness in the “world at home”, has made it possible to maintain two levels of analysis: the first concern of how cultural difference is produced and consumed as a commodity in the tourist experience. The second has to do with the co-production of the place as a touristic attraction: walkers and tourists, when they consume the place and the otherness that marks it, contribute to produce it. The tours encourage mechanisms of aestheticization and exoticization of migrants through selective narratives and cultural stereotypes and the display of objects, food and people, creating symbolic value that big investors capitalize on, contributing to activate gentrification and touristification process. For these reasons, in the case of Porta Palazzo, responsible tourism cannot be entirely separated from mass tourism: on the contrary, the two phenomena are extremely intertwined and very often the former feeds the latter.

Keywords. Intercultural tours; touristic experience; gentrification; touristification; sustainable tourism.

Le ragioni di un intervento

Torino, ottobre 2018. Io e alcune colleghe stavamo lavorando alla scrittura di un articolo su piazza della Repubblica, sede dello storico mercato di Porta Palazzo, travolta da progetti di riqualificazione e grandi investimenti che di lì a poco sarebbero sbarcati sulla piazza contribuendo a cambiarne il volto. In questo contesto ho intercettato il progetto *Migrantour* che organizza “passeggiate interculturali” proprio in quel luogo. Il 20 ottobre mi sono dunque trovata insieme ad un folto gruppo di turisti per compiere una passeggiata tra i banchi e i negozi “etnici”, guidata da una accompagnatrice interculturale, la quale

proponeva ai partecipanti un “viaggio sotto casa” alla scoperta dell’alterità di Porta Palazzo. In circa due ore la guida ci ha parlato di varie comunità migranti che abitano la zona e la città di Torino: quelle dei cinesi, dei latinoamericani, dei marocchini, dei romeni e perfino dei meridionali, con l’intento di delineare quella diversità culturale multiforme a partire dai flussi migratori che stratificano la storia cittadina. Da antropologa sono rimasta estremamente stupita delle modalità con cui si parlava di questi “Altri”. Più che decostruire stereotipi, a me sembrava che questi ultimi venissero continuamente prodotti e riprodotti durante le passeggiate. Si può parlare di tutte queste presunte culture in così poco tempo e in quel vasto e complesso spazio, tra un banco di contadini cinesi e una macelleria *halal*?

Ci fermiamo davanti all’*Oriental Market*. Il nostro posizionamento nello spazio mi fa riflettere e allo stesso tempo mi imbarazza: siamo tutti bianchi, raggruppati intorno alla guida, mentre di fronte sono sedute molte persone (soprattutto donne) nere che conversano, vendono alcuni prodotti e ci guardano. Allo stesso tempo, noi le guardiamo. Una turista ad un certo punto fa una domanda alla guida: “Cosa ci fanno queste persone nere qui sedute?”. Le “persone nere” diventano oggetto del nostro interesse e del nostro sguardo, come i prodotti esotici nelle bustine che la accompagnatrice interculturale ci mostra continuamente (Nota di campo, 20 ottobre 2018).

Quella passeggiata a cui ho partecipato quasi per caso, è stata la prima di tante. Quando ho saputo che il progetto aveva vinto il premio SIAA 2018 ho deciso di scrivere la mia tesi di laurea proprio su questi insoliti tour di Porta Palazzo, luogo in cui circa dieci anni fa è nato il progetto *Migrantour*. Le riflessioni che seguono sono il frutto di una etnografia durata un anno intero (da ottobre 2018 a novembre 2019) durante il quale ho avuto modo di partecipare a molte passeggiate, di parlare con i partecipanti e le partecipanti e con le accompagnatrici interculturali (tutte donne nei tour da me frequentati) e di osservare dall’interno questa particolare pratica turistica. I miei studi di antropologia e sociologia urbana e del turismo, congiunti all’interesse che avevo nell’approfondire i processi di cambiamento che attraversavano – e attraversano – il mercato di Porta Palazzo, mi hanno spinto a concentrare l’attenzione principalmente su tre aspetti: l’analisi dell’esperienza turistica che i tour offrono, le modalità con cui il multiculturalismo diviene oggetto del consumo turistico e il ruolo che le passeggiate hanno nell’attivare processi di turisticizzazione del luogo, estremamente legati a dinamiche di *gentrification*. L’intervento che segue è dunque da intendersi come uno sguardo parziale riguardo la complessità del progetto *Migrantour* che i colleghi (Mellino e Vietti 2019, Pozzi e Ceschi 2019, Falconieri 2020, Lo Re 2020) hanno ben rappresentato nello stimolante dibattito recentemente ospitato dalla rivista *Antropologia Pubblica*.

Porta Palazzo tra riqualificazione e turismo

L’area di Porta Palazzo si sviluppa intorno a Piazza della Repubblica, la quale ospita uno dei mercati più grandi d’Europa. Nonostante sia molto vicina al centro cittadino, nell’immaginario collettivo non viene associata ad esso: c’è chi la definisce una “periferia del centro” o il “centro della periferia”, mentre nelle parole della sindaca di Torino diviene addirittura una “periferia esistenziale”. È stata, nel corso del diciannovesimo secolo, un luogo di primo approdo per immigrati che dalle regioni limitrofe e dal sud

Italia si trasferirono a Torino per motivi di lavoro. Oggi accoglie migranti provenienti da paesi extra-europei: molti abitanti e frequentatori dell'area, ma anche imprenditori e venditori del mercato, sono infatti stranieri. Porta Palazzo dunque, similmente a molti luoghi etichettati come "multietnici", viene presentata dalla narrazione *mainstream* come una zona degradata, di spaccio e criminalità, insicura e dunque da riqualificare. A partire dal 1998, anno in cui è stato istituito un organo di *governance* del territorio con il ruolo di gestire i progetti di rigenerazione urbana, l'area è stata al centro di numerosi progetti di riqualificazione, alcuni quasi impercettibili, altri di notevole impatto. Arrivando ai nostri giorni, l'anno 2019 è stato intenso per Porta Palazzo: sbarca nella piazza Mercato Centrale Torino, società che da Firenze a Roma ha portato il suo marchio creando un polo del *food* di qualità, con banchi di alcuni tra i più famosi e stellati chef torinesi e non solo. Nello stesso anno, un altro avvenimento ha segnato il mutamento della zona. Una parte del mercato delle pulci, chiamata nel gergo cittadino "suq" per la preponderanza di venditori e frequentatori stranieri e per la tipologia di prodotti che si vendevano e acquistavano – cianfrusaglie di ogni tipo dai prezzi molto bassi esposte su lenzuoli o stoini – è stata sgomberata. A novembre 2019, un terzo intervento ha fatto capolino ai margini della piazza: si tratta dell'ostello Combo della società di un noto investitore torinese, con circa 200 posti letto accompagnati da bar, ristorante, spazi espositivi e quant'altro. Un ultimo tassello della riqualificazione è stato annunciato per il futuro: il rifacimento dell'area del mercato ittico che prevede l'installazione di botteghe per lo *street food*, friggitorie e ristoranti di qualità è previsto per il 2021.

Se nel 2018 il processo di turistificazione dell'area era considerato da Monica Gilli e Sonia Ferrari (2018) ad uno stadio iniziale, in soli due anni il panorama della piazza è nettamente cambiato: Porta Palazzo è emersa sempre più impetuosamente come attrazione turistica come si evince dalla sua crescente presenza non solo nelle guide alternative e negli itinerari di turismo responsabile, ma anche nel circuito del turismo *mainstream*. Le varie guide, siti di promozione turistica della Regione e della Città compresi, insistono sulla dimensione multiculturale del mercato e la scoperta dei suoi banchi diventa uno *straordinario viaggio antropologico*¹[1]. Associato a Portobello, alla Bouqueria e alla Vucciria²[2], Porta Palazzo è rappresentato come uno di quei mercati che hanno subito o stanno subendo importanti cambiamenti. La rinnovata attenzione per il *food* ha spesso portato al modificarsi dei mercati in quelle che Gonzalez e Waley (2013) hanno definito come nuove frontiere di *gentrification*: lentamente trasformati in luoghi di consumo per classi medie che si sostituiscono a quelle popolari, le quali li utilizzavano per fare la spesa a buon prezzo. Negli ultimi anni, dunque, molti mercati europei sono diventati luoghi di *leisure* a servizio dell'industria turistica, grazie alla sempre crescente attenzione sul cibo e alle campagne di *food branding* intraprese dalle città e alla promozione dei mercati come luoghi in cui sperimentare nuove esperienze di consumo che hanno a che fare con la feticizzazione del cibo locale (*ibidem*), ma anche "etnico".

A Porta Palazzo dunque, le passeggiate *Migrantour* si pongono oggi a cavallo tra i due fenomeni distinti ma connessi di *gentrification* e di turistificazione dell'area.

¹[1] <https://scopriportapalazzo.com/il-quartiere-2/>

²[2] Il riferimento è alla descrizione di Porta Palazzo presente nella guida *Lonely Planet* del 2010 di Luca Iaccarino.

Scoprire l'alterità che abita i nostri quartieri è infatti la motivazione di «un pubblico eterogeneo di popolazioni urbane interessate ad attivare delle performance di scoperta delle città che visitano o di riscoperta di quelle in cui vivono, attraverso una sorta di simulazione dell'esperienza turistica» (Rabbiosi 2016). Le passeggiate urbane alla scoperta del quartiere e della sua *anima* multiculturale sono praticate e spesso ideate da abitanti che si interessano al quartiere tentando di migliorarlo, di promuoverlo e valorizzarlo animati da una sorta di “attivismo civico”, nel tentativo di rovesciarne lo stigma negativo. A Porta Palazzo infatti, a partire dai primi anni duemila, ci sono state numerose iniziative organizzate dagli allora nuovi abitanti per invogliare cittadini a scoprire la bellezza del luogo, spesso incentrate sulla multietnicità. Lo stesso Vietti, come afferma nella sua risposta a Mellino, è un abitante di Porta Palazzo (Vietti 2019: 130). Il momento della scoperta dell'alterità è in effetti un elemento centrale nei processi di *gentrification*:

Si tratta di un'appropriazione culturale [...che] spesso inizia nei quartieri storici della città con la passeggiata. Questo giro è inizialmente costituito da volontari che individualmente vengono affascinati dalla combinazione di arcaismo e bellezza, o di autenticità e design, che hanno languito per anni sotto l'uso delle classi popolari (Zukin 1992, in Semi 2004: 100).

Quelli che in letteratura sono stati definiti “pionieri della *gentrification*” o *gentrifiers* sono abitanti di classe media o superiore che arrivano nel quartiere quando esso è investito da uno stigma territoriale e da una situazione di degrado fisico degli immobili e del loro conseguente basso valore. Essi si distinguono per la configurazione di classe e gli stili di consumo: il loro movimento residenziale, le pratiche che attivano e le narrazioni che producono sul quartiere influiscono sul cambiamento dello stesso e sull'aumento del suo valore immobiliare (Corbillé 2009, Semi 2015).

Dunque, gli ideatori di questo tipo di passeggiate sono (o forse ormai sono stati) abitanti. Tuttavia, anche alcuni dei frequentatori dei *Migrantour* rientrano in questa categoria: nuovi residenti intenzionati ad approfondire la conoscenza del quartiere e spesso inseriti in associazioni o in reti di cittadini attivi. Durante le passeggiate, «turisti e residenti sembrano mettersi allo specchio, diventare sempre più simili, ma anche passare uno dalla parte dell'altro, invertendo i propri ruoli» (Rabbiosi 2016). In questo specchiarsi di turisti e residenti e nell'intrecciarsi delle dinamiche di *gentrification* e di turisticazione, questo tipo di passeggiate ben si presta ad essere analizzato nell'ambito del turismo. Esse infatti guidano il frequentatore (sia esso abitante o no) ad esperire la città turisticamente, consumandola in senso fisico, ricreativo, storico, culturale, commerciale, simbolico ed estetico e promuovono una estetizzazione del quotidiano che ha molto a che fare con lo sguardo turistico. Le passeggiate possono inoltre essere riconducibili al fenomeno dell'escursionismo che nella letteratura è definito come lo spostamento dalla propria residenza abituale che non prevede un pernottamento, ma che fa parte della pratica turistica a tutti gli effetti, in quanto costituisce spesso il modo concreto per avviare la costruzione di un flusso, potenziando la forza attrattiva della località (Nocifora 2008). Svolgendosi da parecchi anni, potrebbero aver contribuito non poco alla produzione di Porta Palazzo come luogo turistico.

Esperire il multiculturalismo: migranti e culture ad uso e consumo turistico

Se per quanto riguarda *Migrantour* Catania, Irene Falconieri ha rilevato che «l'iniziativa non è pensata infatti principalmente nei termini di un'esperienza turistica ma come percorso di co-costruzione della conoscenza della storia locale che intende al contempo immaginare e promuovere nuove forme di cittadinanza» (Falconieri 2020: 213), la mia etnografia delle passeggiate interculturali torinesi si è fondata al contrario proprio sull'analisi dell'esperienza turistica che esse propongono durante i tour di Porta Palazzo. Qui infatti le passeggiate sono erogate da un vero e proprio *tour operator* di turismo responsabile, Viaggi Solidali.

Nel capitalismo odierno, la produzione e la vendita di esperienze sono alla base dell'industria culturale e in particolare dell'industria turistica: comprare un servizio turistico significa comprare una particolare esperienza (Britton 1991). Infatti, «l'industria culturale incoraggia la ricerca costante di novità e di esperienze alternative: nel caso del turismo, culture, popolazioni, luoghi, *sights*, comportamenti e ambientazioni sconosciuti e insoliti vengono incorporati nel sistema commerciale e istituzionale, costruito proprio per soddisfare la domanda di nuove esperienze» (Britton 1991: 454, trad. mia). Moltiplicare e diversificare i soggiorni turistici diventa quindi, per il turista-consumatore, il mezzo per accumulare esperienze di vita o piuttosto «“briciole” d'esperienza di altre vite (la povertà di un villaggio del Sahel, l'ambiente naturale di una foresta “verGINE” equatoriale, ...) per dare un senso e una coerenza alla propria» (Bachimon, Decroly, Knafou, 2016). Dunque, la gamma di esperienze proposte e vendute sul mercato è estremamente varia e può essere potenzialmente infinita in quanto ogni cosa può diventare un'attrazione appetibile per lo sguardo turistico.

I portatori dell'alterità nel “mondo sotto casa” che le passeggiate *Migrantour* si propongono di far scoprire al visitatore sono senz'altro i migranti. Investiti da costanti e ininterrotte attenzioni, che hanno che fare sia con discorsi e pratiche stigmatizzanti e razziste, ma anche con sentimenti e iniziative solidali, umanitarie e accoglienti, migrazioni e migranti sono oggetto di dibattiti decennali che hanno contribuito a costruirli come vere e proprie attrazioni. Riprendendo le parole del sociologo Dean MacCannell (2005), l'attrazione è il risultato di un processo di produzione che coinvolge l'intera società.

Se lo scopo delle passeggiate interculturali è quello di rendere protagonisti migrazioni e migranti, le narrazioni e i racconti che vengono scelti sono quasi sempre storie di percorsi migratori di successo. Emerge un costante tentativo di riabilitare la figura del migrante in quanto imprenditore e in quanto lavoratore. È capitato quasi in tutte le passeggiate che le accompagnatrici interculturali facessero riferimento all'apporto che i lavoratori migranti hanno nell'economia italiana incidendo nel PIL nazionale, o sottolineando la loro importanza nello svolgere lavori manuali come muratori (associati alla migrazione rumena) o badanti (associati ai latinoamericani).

Durante i tour, le “guide-migranti” hanno dunque la possibilità di presentare gli “Altri” e di presentare sé stesse in modo accettabile ai turisti, il più delle volte italiani, bianchi, di classe media. In una società che fa fatica ad accettare la presenza di stranieri, di corpi altri, pesanti e scomodi, che rivelano le contraddizioni della globalizzazione e le condizioni

di sfruttamento su cui si basa il sistema economico mondiale, una società che riesce ad accettarli – nel migliore dei casi – solamente quando sono braccia utili per lavorare a basso costo, essere produttivi, lavoratori o studenti, avere la partita IVA e contribuire al PIL nazionale appaiono come qualità positive da mostrare per ribaltare la retorica razzista e dominante. Rappresentarsi come lavoratori li rende dunque meno “Altri”. Il non detto, l’implicito di questi discorsi, sembra però rivelare una ulteriore divisione: quella tra stranieri “per bene”, volenterosi e produttivi, e “per male”, non meritevoli, inattivi e approfittatori (Pitch 2013). In linea con la criminalizzazione del povero tipica dell’ideologia neoliberista che, scaricando sull’individuo gli onori ma soprattutto gli oneri che derivano dall’assunzione del rischio (in questo caso quello che si corre migrando), cela e occulta le disuguaglianze strutturali e i rapporti di potere che vi sono alla base, ponendo l’enfasi sulla responsabilità individuale.

Bisogna però notare che i tour lasciano agli accompagnatori interculturali la possibilità di approfondire alcune tematiche. Miguel Mellino si chiedeva «in quale misura nella pratica le auto-narrazioni dei migranti restano autonome dal contesto, ovvero riescono a sottrarsi dal luogo di enunciazione entro cui vengono sollecitate a “parlare” dall’immaginario antropologico umanistico dominante»(Mellino 2019: 126). L’osservazione etnografica permette infatti di notare che alcune guide riescono ad inserire nei tour elementi e discorsi che tentano di complessificare le problematiche legate alle migrazioni. È capitato che un’accompagnatrice in particolare accennasse alla questione dei rifugiati politici denunciando la tendenza della commissione territoriale a valutare le storie personali in senso moralistico e accusatorio. L’inserimento di tali discorsi è però prerogativa della singola guida e dipende dal suo *habitus*, dalle modalità e dai periodi in cui ha avuto accesso alla formazione *Migrantour*, che sono stati differenti nel corso degli anni in quanto legati ai finanziamenti a cui il progetto ha avuto accesso.

Se si notano timidi tentativi di approfondimento di dinamiche strutturali, la maggior parte dei discorsi delle guide sviluppa una continua costruzione delle differenze e delle culture, le quali vengono strategicamente impacchettate ed essenzializzate per far sì che il turista possa “scoprirle” e consumarle. Più che venire decostruiti, nei discorsi delle guide gli stereotipi culturali vengono continuamente prodotti e riprodotti. La mia impressione è che queste narrazioni che reificano le culture sono parte imprescindibile dell’esperienza turistica perché fanno sì che le culture diventino merci, vendibili e consumabili dai turisti cosmopoliti. Esse sono materializzate in entità visibili: oggetti, cibi o persone che le marciano. Come ogni attrazione turistica, anche le culture hanno dei *markers* (MacCannell 2005): oggetti o cibi che rimandano ad essa. Dunque le guide portano i turisti alla ricerca della “lingua marocchina” o del venditore pugliese o cinese mostrando prodotti esotici, i quali molto spesso vengono esperiti dai partecipanti non solo tramite lo sguardo, ma anche per mezzo degli altri sensi. I tour interculturali di Porta Palazzo giocano molto sul cibo, il quale diviene un elemento essenziale per marcare la tipicità culturale. Esso «diventa *marker* di una cultura, che si muta esso stesso in attrattiva turistica e crea a sua volta i propri *markers*, diventando così un “patrimonio” o “*heritage*» (d’Eramo 2017: 194); si fa souvenir che i turisti acquistano in ricordo del loro viaggio, ma è anche parte integrante del viaggio ed è esso stesso “visitato” (*ibidem*). Il cibo è «la forma più tattile, più assaporabile, più annusabile con cui l’Altro si offre al turista» (*ibidem*: 189); anzi, proprio perché a volte è «l’unica interazione che va oltre la dimensione puramente visiva

e si fa carne, consistenza, pastosità, l'atto di assaggiarne i cibi è il modo principale per "degustare" una *cultura Altra*» (*ibidem*: 190).

In questo modo la diversità culturale, tramite l'esperienza turistica nella sua forma di merce, viene pacificata e addomesticata, messa in scena ma anche agita, ed edulcorata da tratti concepiti come negativi o conflittuali per diventare oggetto di consumo.

Turismo responsabile e turismo di massa: un legame a doppio filo

Il turismo responsabile non può essere del tutto scisso da quello di massa, anzi, i due fenomeni sono estremamente intrecciati e molto spesso il primo nutre il secondo. Già Mellino ha sollevato questa problematica in riferimento al progetto *Migrantour*:

Come sappiamo, da qualche anno a questa parte, il turismo, per dirla in modo semplice, non è più quello che era dieci anni fa: oggi la "turistificazione" delle città è uno dei tentacoli fondamentali degli attuali processi di gentrificazione urbana (Cfr Semi 2015). È così che la "turistificazione" è un elemento alla base di ciò che si può chiamare una crescente "razzizzazione" non solo dello spazio urbano, ma anche della stessa "forza lavoro" su cui vengono a strutturarsi i diversi processi di gentrificazione. Dato questo quadro, non è molto chiaro in che senso si possa parlare oggi di "turismo responsabile" nelle città (Mellino 2019:126).

Nel tentativo di evitare gli effetti devastatori del turismo di massa, il turismo responsabile si presenta come un insieme di attività turistiche fruite da un basso numero di utenti, che non provocano una modificazione dei paesaggi e della vita delle popolazioni ospitanti, ma piuttosto proteggono le risorse ambientali e rispettano e includono i locali nella progettazione, nell'organizzazione e nella gestione turistica. I promotori del turismo responsabile utilizzano quindi codici etici e morali per contrastare gli effetti distruttivi di un eccessivo sfruttamento economico e porre invece l'accento sui concetti di equità, relazione, prossimità, responsabilità e partecipazione. La retorica del turismo alternativo si avvale di prospettive e di stili discorsivi che lo delineano come se fosse un "turismo meno turistico" e che lo pongono al di fuori e contro il turismo di massa lasciando a quest'ultimo una connotazione negativa (Simonica 2006). In effetti, già dall'analisi delle brochures del progetto *Migrantour* si nota un continuo rimando al viaggio, alla scoperta, all'autenticità dell'incontro interculturale, nel tentativo di richiamare l'immaginario positivo del viaggio opposto a quello negativo del turismo. In accordo con Simonica, si può affermare che «se volessimo spingere a fondo la chiarificazione del concetto [di turismo responsabile] ci troveremo però di fronte a gravi difficoltà analitiche» (*ibidem*: 47-48). L'associare particolari aggettivi alla pratica turistica non priva quest'ultima di quei tratti essenziali che la rendono coerente con il più ampio sistema capitalistico: consumo e mercificazione di tutto ciò che tale pratica incontra nel suo svolgersi. Inoltre, passeggiatori e turisti, nel momento in cui consumano il luogo e l'alterità che lo marca, contribuiscono a produrlo. Se lo spazio è costruito dalla dialettica tra le forze materiali che lo producono e i progetti individuali che lo trasformano (Semi 2007), i visitatori non svolgono solamente la funzione contemplativa, ma partecipano alla costruzione del paesaggio divenendo elementi di esso. I gruppi di turisti che si fermano davanti ad un banco alimentare ad ammirare prodotti "etnici" creano affollamento nel mercato e nella piazza, intralciando la strada ai consumatori quotidiani. Il mercato, luogo per eccellenza

del consumo, subisce in questo modo un reindirizzamento dell'uso "tradizionale", ovvero della compra-vendita dei cibi, e diviene oggetto di consumo estetico e turistico.

Nelle città, e soprattutto a Porta Palazzo, l'intreccio tra turismo responsabile e turismo *mainstream* risulta ormai estremamente evidente. Il valore simbolico, economico e geografico degli spazi del multiculturalismo (e dunque di Porta Palazzo in questo caso) prodotto dalle passeggiate *Migrantour*, spiana il terreno alla capitalizzazione di esso da parte dei grandi investitori che puntano al profitto. A questo proposito, la descrizione che si legge sul sito dell'Ostello Combo è emblematica:

Scegliere un quartiere significa sposare un'idea di comunità e di bellezza. Scoprire l'antica caserma dei pompieri di Porta Palazzo a Torino è stato un vero e proprio colpo di fulmine. Un edificio imponente ma in armonia con il contesto urbano, magnetico e al tempo stesso aperto al mondo, in cui estetica postindustriale, *energie multietniche* e *identità locale* si incontrano e si fondono. Il tutto a pochi passi dal più grande mercato d'Europa, nel cuore di una delle città più sofisticate e imprevedibili d'Italia³[3] (corsivo mio).

Il riferimento alle *energie multietniche* fa intravedere la volontà di sfruttare gli elementi che le iniziative dei nuovi abitanti o le passeggiate di turismo responsabile hanno contribuito a valorizzare e a mettere in luce durante tutti questi anni. Ovviamente, nel passaggio dalle pratiche "dal basso" a quelle promosse dai grandi investitori c'è un enorme scarto sia di intenti che di risultati. I grandi progetti sono funzionali agli investitori per ricapitalizzare il plusvalore e crearne altro (Harvey 2012) e il turismo urbano, nel configurarsi come una vera e propria industria, rappresenta una grande opportunità per i grandi capitalisti. L'enorme disparità di capitale economico tra i diversi attori, da cui consegue un differente potere di costruire e significare lo spazio urbano, si poggia però su un terreno comune che è, in questo caso, la mercificazione e la patrimonializzazione del luogo tramite il multiculturalismo. Le immagini di diversità addomesticata e priva di conflitti sono utili a questi attori per diversificare il target e fidelizzare un certo tipo di clientela turistica giovane, cosmopolita e creativa. I diversi attori, con gli itinerari e le narrazioni che propongo, contribuiscono dunque tutti al processo di produzione del luogo in senso turistico.

L'ultimo tassello di congiunzione tra *Migrantour* e il turismo di massa si può notare nei nuovi *food tour* che, a partire da ottobre 2020, sono realizzati da un gastronomo torinese in collaborazione con Mercato Centrale Torino.

Porta Palazzo [...] rappresenta anche il Bazar multietnico più importante della nostra città, dove si danno appuntamento i torinesi e i cittadini del mondo per fare la spesa di prodotti locali e di terre lontane. [...] Sarà un blitz gastronomico per imparare a fare la spesa nel Suq maghrebino, tra banchi di contadini cinesi, botteghe rumene, negozietti e gastronomie esotiche colme di spezie e ingredienti sconosciuti, che potrete scoprire tra curiosità e aneddoti, raccolti in 30 anni di viaggi intorno al mondo⁴[4].

Seppur con modalità estremamente differenti, sia dal lato della progettazione che da quello degli intenti, anche questo tour ha la finalità di portare il visitatore alla scoperta del multiculturalismo di Porta Palazzo tramite il cibo. E non è l'unico: anche *Eatnico*[5],

³[3] <https://thisiscombo.com/it/location/combo-torino/>

⁴[4] <https://www.ilgastronomade.com/>

finanziato dal grande progetto di riqualificazione AxTO⁵[6], ha recentemente organizzato passeggiate nei ristoranti “etnici” di Aurora, quartiere confinante a nord con Porta Palazzo, guidate da giovani stranieri o di seconda generazione chiamati “mediatori gastronomici”.

Vista la proliferazione di questo tipo di passeggiate urbane e il loro ruolo nell’incoraggiare meccanismi di estetizzazione dell’urbano, nonché della migrazione e dei migranti stessi, è necessario continuare ad interrogarsi collettivamente sull’apporto dell’antropologia in questo senso. Sicuramente sarebbe necessario ragionare in modo più approfondito sul ruolo dei migranti che direttamente e indirettamente prendono parte ai tour: in che modo partecipano ai processi di *gentrification* e turisticizzazione? Ne hanno consapevolezza, li subiscono o li sfruttano strategicamente a proprio vantaggio? Per riflettere su questi temi è necessario tenere presente che le disuguaglianze di classe sono presenti anche nel variegato gruppo degli “Altri” e che dunque vi sono delle importanti differenze tra gli inconsapevoli passanti fruitori del mercato, i quali divengono spesso oggetto degli sguardi dei turisti, e gli imprenditori “etnici”. I secondi in effetti, grazie ai legami con *Migrantour* conquistano una clientela variegata e dunque hanno modo di ampliare le loro attività commerciali. Considerare la classe intersezionale alla “razza” (Levine-Rasky 2011 et al.) fa però immaginare che i primi non ne risultino avvantaggiati allo stesso modo. A questo proposito bisogna notare, come accennato nei paragrafi precedenti, che la maggior parte dei frequentatori delle passeggiate sono bianchi e di classe media. Non possiamo pensare che il loro sguardo sugli “Altri” sia neutro, in quanto richiama la memoria della colonizzazione, del privilegio bianco e della differenza di classe. Queste riflessioni sono tuttavia solo abbozzate e andrebbero indagate con una maggiore precisione etnografica e teorica, nonostante analizzare i “turistati” (d’Eramo 2017) non è in effetti facile proprio per la natura mobile e fluida del turismo stesso.

Da giovane antropologa e lavoratrice precaria del terzo settore, il quale è ormai in balia di filantropi di turno e dei più svariati investitori privati, mi rendo conto della necessità di “sporcarsi i pantaloni” e di accettare compromessi indossando quel *sombrero* di cui parlava Geertz (Pozzi 2019). Credo nell’apporto positivo degli antropologi e delle antropologhe nel mondo dell’associazionismo, in quanto con le loro competenze analitiche, critiche e riflessive possono realmente essere utili nella progettazione e nella valutazione di servizi, anche culturali. Continuo però ad avere dubbi su alcune modalità in cui il sapere antropologico viene applicato fuori dall’accademia. Mi chiedo quale sia l’apporto di *Migrantour* nel contrastare le strutture materiali del razzismo sistemico che ci pervade e in che modo agisca effettivamente sulla rappresentazione se quest’ultima, come mostrato in precedenza, conferma spesso stereotipi culturali. Mi pare ci sia urgenza di “spacchettare” la produzione di questi stereotipi a partire dalle narrazioni veicolate dalle *brochures*, fino ad arrivare a quelle presentate ai turisti. È necessario notare inoltre che i limiti e le contraddizioni di cui il progetto è portatore sono in parte intrinseci al fenomeno turistico in sé e dunque possono difficilmente essere sciolti. Se da un lato il turismo rappresenta un mezzo di conoscenza effettivo, grazie al

⁵[6] AxTO (Azioni per le Periferie Torinesi) è un progetto di manutenzione e rigenerazione urbana dalla durata di tre anni (2017–2019) realizzato dalla Città di Torino e co-finanziato dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri nell’ambito del Bando Periferie. Gli interventi di AxTO sono diffusi in tutto il territorio torinese, anche se buona parte di essi hanno interessato l’area nord della città, già da parecchi anni al centro dell’attenzione mediatica e di investimenti importanti, di cui la sede direzionale della Lavazza è uno tra i più imponenti.

ruolo dell'esperienza, dall'altro, in quanto industria, produce inevitabilmente effetti di estetizzazione e mercificazione. Credo però che l'articolata progettazione e la profondità della formazione che stanno dietro le passeggiate *Migrantour* siano gli elementi che le differenziano dalle altre e che vadano dunque valorizzati. Rinunciare a "impacchettare" le culture vorrebbe dire sicuramente rendere i tour meno vendibili sul mercato turistico, ma forse potrebbe arricchire la restituzione permettendo l'inserimento di elementi di complessità e consapevolezza politica.

Bibliografia

- Bachimon, P., Decroly, J., Knafou, R. 2016. Esperienze turistiche e traiettorie di vita. *Via Tourism Review*, <http://journals.openedition.org/viatourism/1341>
- Britton, S. 1991. Tourism, capital and place: towards a critical geography of tourism. *Environment and Planning D: Society and space*, 9: 451-478.
- Corbillé, S. 2009. Tourisme, diversité enchantée et rapports symboliques dans les quartiers gentrifiés du nord-est de Paris. *Genèses*, 76: 30-51.
- D'Eramo M. 2017. *Il selfie del mondo. Indagine sull'età del turismo*, Feltrinelli Editore, Milano.
- Falconieri, I. 2020, L'antropologia tra critica e applicazione. Riflessioni inquiete a partire da e oltre il progetto *Migrantour*. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 207-217.
- Gilli, M., Ferrari, S. 2018. Tourism in a multi ethnic districts: the case of Porta Palazzo market in Torino. *Leisure studies*, 37 (2) 146-157.
- Gonzalez, S. Waley, P. 2013, Traditional Retail Markets: The New Gentrification Frontier? *Antipode: a radical journal of geography*, 45 (4): 965-983.
- Harvey, D. 2012. *Il capitalismo contro il diritto alla città*. Verona. Ombre Corte.
- Iaccarino, L. 2010. *Torino*. Torino. EDT editore.
- Levine-Rasky, C. 2011. Intersectionality theory applied to whiteness and middle-classness. *Social Identities*, 17 (2), 239-253.
- Lo Re, V. L. 2020. Il *Migrantour* oltrepassa il tour. Attraversare e ampliare gli spazi nel quartiere San Berillo di Catania. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 197-205.
- MacCannell, D. 2005 [1976]. *Il turista. Una nuova teoria della classe agiata*. Torino. Utet.
- Mellino, M., Vietti, F. 2019. Dibattito: l'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, *Migrantour* e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (1): 123-132.
- Nocifora, E. 2008. *La società turistica*. Napoli. Scriptaweb.
- Pitch, T. 2013. *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Bari. Laterza.
- Pozzi, G., Ceschi, S. 2019. Dibattito: L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, *Migrantour* e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (2): 127-143.

Rabbiosi, C. 2016. Il turismo partecipativo a Milano. Un'analisi critica di due iniziative, *Tourism Review*, <https://journals.openedition.org/viatourism/300?lang=ca>

Semi, G. 2004. Il quartiere che (si) distingue: un caso di gentrification a Torino, *Studi Culturali* 1 (1): 83-107

Semi, G. 2007, Lo spazio del multiculturalismo quotidiano, in *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*. Colombo, E., Semi, G. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 59-76.

Semi, G. 2015, *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?* Bologna. il Mulino.

Simonica, A. 2006. *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*. Roma. Meltemi.

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

Parte VIII. Dibattiti. Il carteggio Seppilli-
Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata
in Italia (2) (a cura di Mara Benadusi)

Le anime della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA)

Sabrina Tosi Cambini,
Università degli Studi di Firenze
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8837-3914>

La funzione dell'antropologia culturale nel contesto sociale, e i problemi e le responsabilità sociali che ne derivano per gli antropologi culturali, trovano la loro definizione nel più generale quadro del rapporto circolare fra conoscenza e prassi, fra consapevolezza della condizione umana e azione dell'uomo verso l'uomo, in cui risultano fissati, appunto, il condizionamento storico delle scienze sociali, la funzione delle scienze sociali come piattaforma conoscitiva per l'intervento nella società, il nesso fra momento della ricerca e momento dell'impegno sociale del ricercatore (Seppilli 2008a: 75).

Rileggo numerose volte il carteggio Seppilli-Colajanni (Benadusi 2020a), che mi tocca da vicino, non solo per la mia diretta partecipazione ai lavori preliminari alla fondazione della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) e alla sua storia sino a qui, ma anche per la riflessione profonda che suscita e che va al di là delle terminologie o della questione dell'esistenza di una o più associazioni. Questo mio intervento vuole collegarsi e aggiungere, alle ricche e plurime posizioni espresse nel forum del numero precedente, un particolare punto di vista dal quale inquadrare le *ragioni* esposte da Seppilli nella sua lettera.

Il carteggio si presta a diversi livelli di letture: sicuramente quella più squisitamente "disciplinare", situandosi all'interno di un dibattito di lungo periodo nelle scienze sociali che – con forme che riflettono i periodi storici e le collocazioni territoriali – si presenta periodicamente in merito ai rapporti tra oggettività, posizionamento, intervento, saperi e istituzioni, ecc.; una lettura che intercetta la biografia intellettuale, così densa di esperienze e "imprese", dei due protagonisti; e una, infine, che ha a che fare con una dimensione umana, esistenziale, cioè col *senso* stesso che un individuo cerca di dare al proprio stare al mondo e al suo rapporto con questo. E se in quel *senso* trova posto o meno, in quale "ordine di priorità" e attraverso quali "forme", l'impegno sociale e civile.

Inoltre, va tenuto conto che Colajanni nel carteggio ha una identità, potremmo dire, collettiva che gli deriva da rappresentare, con esplicita delega, il gruppo dei promotori della Società che stava per nascere. Una identità composita dove non c'era e non c'è una posizione né un pensiero univoci rispetto all'impegno sociale dell'antropologo e dell'antropologia. E dove la funzione storico-sociale del sapere scientifico, in generale,

e dell'antropologia, in particolare, rimane in una dimensione implicita di riflessione e dibattito corali.

Il primo aspetto, quello della varietà degli approcci “applicativi” (o “usi sociali”), ci porta ad una valorizzazione positiva della SIAA come luogo anche di confronto, che si è sviluppato attraverso la miscellanea di intenti, posizionamenti, esperienze che sono confluite soprattutto nei convegni annuali, ma anche nei seminari via via organizzati dalla Società e nelle pagine della Rivista *Antropologia Pubblica*, animata anche da intensi dibattiti, come quello sulle accoglienze e il ruolo dell'antropologo¹. La ricchezza di un'antropologia che si dispiega nella società emerge da questo mosaico, assieme a tutta la sua fragilità, ancora forse non debitamente affrontata. E qui sta, credo, anche il fatto che la questione della funzione storico-sociale non sia stata (ancora) presa in considerazione direttamente. Anzi, meglio: che per molti non sia necessario affrontarla esplicitamente come Società, mentre “altri molti” ritengono che sarebbe importante farlo. Tutti, nella SIAA, concordano che l'antropologia debba stare nello spazio pubblico e dare il proprio contributo al cambiamento, ed è come se si fosse preferito lasciare alla coscienza “intellettuale” individuale fare i conti con le “scelte possibili” di cui parla Seppilli.

Sia chiaro, le risposte di Colajanni furono, a mio parere, quelle più “autorevoli” e “adeguate” alla nascita della SIAA, ma, cionondimeno, le questioni sollevate da Seppilli devono continuare ad interrogarci come un puntello per un approccio critico alla stessa applicazione, a partire dalla constatazione che quando si “applica” un sapere lo si fa con una “direzionalità” e una interpretazione sui rapporti di forza in un determinato contesto, una consapevolezza di stare nelle “contraddizioni” e di dare un contributo al superamento di esse verso la configurazione di un “nuovo” che – se emerge dal processo – ha però delle caratteristiche che vogliamo perseguire (giustizia sociale? Riconoscimento di diritti? ecc.). Tutto ciò ha a che vedere con la scelta “etico-politica e le “opzioni etiche” che sostanziano la *seconda ragione* di Seppilli.

Questo rapporto fra etica e sapere scientifico è uno dei punti al centro di un famoso dibattito che accese l'antropologia statunitense (e non solo) a metà degli anni Novanta, rappresentato dalla sezione tematica “Objectivity and Militancy: a Debate” del numero di giugno 1995 di *Current Anthropology*. I protagonisti erano Roy D'Andrade e una agguerrita Sheper-Hughes. I due articoli, rispettivamente “Moral Models in Anthropology” e “The Primacy of Ethical”, erano subito dopo commentati da numerosi antropologi altrettanto noti tra cui Crapanzano, Harris, Nader, Rabinow, ai quali di nuovo – nelle pagine successive – rispondevano D'Andrade e Sheper-Hughes.

Ciò che colpisce negli scritti di quest'ultimi, non è solo la posizione nei confronti di una separazione o di un'unione fra i momenti della ricerca scientifica e quelli concernenti il possibile impegno etico di tale ricerca, ma il tono e l'enfasi nel trattare la questione. In Sheper-Hughes, infatti, tono ed enfasi toccano quelli propri della *necessità*, in cui traspare un trascinarsi *passionale* dell'antropologia, che non è passione “solo” per la disciplina e gli ambiti del sapere che essa è capace di dischiudere, ma per la potenza che questi saperi possono avere nel momento in cui si riesce a farli agire in un contesto nel quale i rapporti di forza sono estremamente disequilibrati. In tal senso, la finalità è politica e l'antropologia diverrebbe lo strumento-sapere, ossia quella precisa strada che l'individuo ha trovato nella propria esistenza, per perseguirla. Non a caso, l'autrice cita,

¹ Sviluppatisi in diversi numeri della rivista: dal 3 (1) 2017 al 4 (2) 2018.

oltre a Gramsci, il nostro Basaglia di *Crimini di pace* – di cui la stessa Sheper-Hughes aveva curato l'edizione americana – ed esprime l'idea che «anche gli antropologi possono essere lavoratori del negativo» (1995: 420)².

Nella SIAA ci sono certamente più anime: per alcune l'etica è legata alla stessa disciplina ma è un'“etica della disciplina”, appunto; anime per le quali la questione “morale” non è scindibile da quella scientifica; e altre anime ancora, per cui “etica” e “morale” concernono qualcosa che va al di là e che lo stesso Seppilli, mi sembra, avesse nella sua vita perseguito.

Se D'Andrade e Sheper-Hughes sono i due poli, nella SIAA c'è sicuramente tutto il continuum posizionale. Questi due poli sono fondamentalmente (e qui li idealizzo, al di là dei due antropologi statunitensi “in carne ed ossa”) tra chi concepisce un “uso sociale” dell'antropologia come soltanto una possibilità, anche non perseguibile con un intervento diretto, e legata ad una professionalità che però non mescola gli obiettivi della ricerca scientifica con quelli “moralì”; e chi, all'opposto, ne fa una missione di vita. Credo che, per quel poco che ho conosciuto Seppilli durante il dottorato, e per quello che ho potuto leggere della sua sterminata produzione, Seppilli faccia parte tendenzialmente del secondo polo. Una posizione “mediana” è rappresentata da chi, dell'impegno applicativo, ne percepisce una missione “disciplinare” (ma non già di vita). D'altronde quando si fa leva su una ricerca *policy oriented* siamo consapevoli che uno dei problemi non è “solo” la mancanza di “saperi” da parte di politici e tecnici che fanno parte delle istituzioni, ma anche dei loro orientamenti rispetto a come dovrebbe andare il mondo e i rapporti fra i gruppi socio-culturali e le classi sociali che lo abitano.

Il caso de Martino-Friedmann, che Benadusi ha il merito di riportare all'attenzione (2020b), riecheggia anche queste “missioni” professionali e/o di vita, al di là della storicissima questione comunismo vs capitalismo (rappresentato dagli Stati Uniti). De Martino sceglie un posizionamento *rivoluzionario* contro un atteggiamento *reformista* perché è estremamente consapevole che i presupposti sui quali si basa il progetto e i saperi messi in campo non daranno piena dignità e riconoscimento alle persone, non si metteranno in ascolto e in posizione di comprensione dei mondi di vita, ma si focalizzeranno sul presunto bisogno della popolazione, operando così in modo riduttivo e di fatto all'interno del sistema. E, guardando al primato dell'urbanistica (previsto in quel programma) e dei suoi scellerati sviluppi tra gli anni Settanta e gli anni Novanta (quelli, per intenderci, che hanno visto la nascita di sterminati quartieri periferici, luoghi di produzione istituzionale dell'esclusione e della marginalizzazione), possiamo forse non dire che la lettura demartiniana era stata di nuovo capace di vedere oltre? Di vedere la differenza tra un approccio che, di fatto, riproduce i rapporti di potere e uno che tende a sovvertirli? Ciò non significa che la scelta di Tentori non fosse “condivisibile”, ma significa cogliere una sostanziale differenza e che questa ci dice qualcosa sugli approcci, i metodi, le finalità, la topologia sociale, ecc. ecc. E qualcosa anche sui presupposti che smuovono un intellettuale.

I quarant'anni che ricorda Seppilli nella sua lettera, rappresentano, a mio parere, anche una serie di questioni con le quali egli si era via via confrontato per arrivare a quell'“uso sociale dell'antropologia” e che la SIAA nel suo nascere ha in parte, mi sembra, messo pragmaticamente fra parentesi, per essere un motore innovatore, propulsore di

² In realtà la locuzione “lavoratore del negativo” è una espressione di René Lourau (1975).

un'antropologia italiana che si sporca i pantaloni (secondo la vecchia, ma sempre buona metafora di Park) e rinvigorirne l'impegno a rispondere alle sfide attuali, così come essere un organismo che si rivolge e, al contempo, si costituisce anche di antropologi che lavorano in contesti sociali diversi dall'accademia.

Ma, pur avendo fatto tutto questo, sembra aver dribblato la diretta riflessione sulla pratica come un prodotto storico sociale. Non è che questa sia assente, ma strategicamente lasciata nelle pieghe dei micro-contesti dei panel, dei seminari o degli interventi nelle pagine di AP.

Tornando a *Crimini di pace* e a Sheper-Hughes, già nel 1979, Seppilli proponeva una riflessione che ponesse le basi per una riformulazione del «problema della collocazione della ricerca sociale, e del ruolo stesso del ricercatore, in rapporto al movimento rivoluzionario complessivo» (2008b: 115), affermando che tale «problema non può essere posto in termini di 'dentro' e di 'fuori'» (*ibidem*), e concludendo:

Si tratta anzitutto di assumere il rapporto di circolarità fra conoscenza e prassi come un rapporto fra due momenti correlati e tuttavia caratterizzati da un certo grado di reciproca autonomia. Ciò appare particolarmente importante quando il processo conoscitivo si allontana dal livello di una semplice elaborazione immediata dei dati emersi nella prassi politica quotidiana e diventa necessario affrontare le ampie connessioni e i grandi e complessi problemi che caratterizzano la società contemporanea (dalle strutture degli equilibri economici mondiali alle infinite mediazioni dei processi di egemonia), o sottoporre ad indagine gruppi sociali o temi specifici che non sono oggi direttamente coinvolti dalla prassi politica del movimento operaio. E si tratta di assumere quanto di "oggettivo" è stato prodotto dalla ricerca – anche da quella condotta nel contesto istituzionale del sistema capitalistico – per contrastare sul terreno scientifico ogni intrusione di distorsioni ideologiche, per affrontare i problemi metodologici rimasti aperti, e per allargare il processo conoscitivo, capovolgendo la logica – coerente con la gestione del potere capitalistico – delle scelte di indagine e, impostando, nello stesso tempo, una nuova strategia fondata sui problemi della liberazione dell'uomo e sul rapporto non già di contrasto ma di piena funzionalità che tale piattaforma conoscitiva ha per la lotta della classe operaia e per il suo movimento (2008b: 117-118).

Certo, con altro linguaggio, oggi, potremmo scrivere o rispondere a tali riflessioni, ma è pur evidente che, nel loro nucleo centrale, esse permangono e ritornano (anche nei dibattiti più sopra ricordati apparsi in *Antropologia pubblica*).

È chiaro anche come, da sempre, per Seppilli non potesse esistere un'antropologia che si esimesse da fare i conti "fattivamente" col mondo. Per questo, è intuibile come – e in modo circolare arriviamo alla *prima ragione* – un'associazione antropologica che, almeno dal nome, quasi appariva come "specializzata" in questo, potesse risultare una sorta di *non-sense* agli occhi di chi, come lui, da quarant'anni "metteva all'opera" l'antropologia. Sono fermamente convinta che, sempre a quegli stessi occhi, si sarebbe ora sciolta questa apparenza, facendo affiorare proprio quell'intento fondante di rendere il "*rapporto tra il sapere e il fare* il fulcro" non solo della propria attenzione, di cui scrive nella sua risposta Colajanni, ma anche di una buona parte dell'antropologia italiana.

Va, inoltre, aggiunto, sulla questione dell'associazionismo, che al tempo era ancora lontana la costituzione di un'unica associazione nazionale e che la fusione di AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche) e ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali) è stato un lungo e non lineare processo conclusosi soltanto nel 2017, con la nascita della SIAC (Società Italiana di

Antropologia Culturale). È del tutto comprensibile quindi, il dubbio e il timore di un'ulteriore "parcellizzazione" degli antropologi italiani piuttosto che il delinearsi di un dialogo costruttivo e unitario. Ed è proprio quest'ultimo, di fatto, a costituire una delle principali sfide *attuali* che l'antropologia in Italia sta affrontando.

Bibliografia

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

Benadusi, M. 2020a. Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 243-254.

Benadusi, M. 2020b. L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci*, 17: 93-119.

Colajanni, A. 2016. L'antropologia e l'etica: problemi generali e una rapida scorsa alla storia della disciplina. *Antropologia Pubblica*, 2 (2): 173-188.

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

Current Anthropology, 1995. Objectivity and Militancy: a Debate, 36 (3): 399-408.

D'Andrade, R. 1995. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3): 399-408.

Lamphere, L. 2004. The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century. *Human Organization*, 63 (4): 431-443.

Lourau, R. 1975. «Lavoratori del negativo, unitevi!», in *Crimini di Pace*. Basaglia, F., Basaglia Ongaro F. (a cura di). Torino. Einaudi.

Seppilli, T. 2008a [1969]. «Rapporto sull'antropologia culturale», in *Scritti di Antropologia Culturale I*. Minelli, M., Papa, C. (a cura di). Firenze. Leo S. Olschki: 75-104.

Seppilli, T. 2008b [1979]. «Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi», in *Scritti di Antropologia Culturale I*. Minelli, M., Papa, C. (a cura di). Firenze. Leo S. Olschki: 105-118.

Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3): 409-420.

Teoria e "applicazioni", un dibattito per chi?

Ivan Severi,

Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3753-8707>

Nello scrivere questo contributo, prendo le mosse dall'ultima parte del commento di Ferdinando Mirizzi allo scambio di missive tra Tullio Seppilli e Antonino Colajanni (Benadusi 2020), dove il primo denuncia tutta la sua perplessità nei confronti dell'antropologia applicata. In particolare, mi riferisco alla riflessione sul percorso formativo di antropologi e antropologhe:

credo che la [Laurea magistrale in Antropologia culturale n.d.r.], 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 (Mirizzi 2020: 287).

Le considerazioni che seguono sono frutto di un posizionamento molto preciso che è, prima di tutto, di carattere anagrafico, non pretendo perciò che siano generalizzabili. Avendo il dibattito preso spunto da prospettive in cui l'autobiografia gioca un ruolo di primo piano (a partire dal sostrato implicito su cui si poggiano le lettere da cui è scaturito), mi sono sentito autorizzato a prendermi tale libertà, augurandomi, come da tradizione delle autobiografie, di non peccare di eccessiva presunzione (Battistini 2007).

Parabola di un aspirante antropologo *millennial*

Sono nato nel 1983 e nel 2002, appena conseguita la maturità artistica sperimentale, mi sono iscritto al corso di Scienze etno-antropologiche dell'Università di Bologna. La laurea triennale era stata introdotta due anni prima e, se la memoria non mi inganna, il corso a cui decisi di iscrivermi era stato creato solo l'anno precedente. Nell'estate del 2002, mentre sfogliavo i piani di studio (allora di carta) che potevano essere ritirati chiedendo direttamente alle portinerie dei dipartimenti universitari, non avevo la più vaga idea di cosa fosse l'antropologia culturale.

Se scorro oggi l'elenco degli esami che ho sostenuto tra il 2002 e il 2005, quando mi sono laureato, ne rintraccio cinque afferenti al settore scientifico disciplinare M-

DEA/01: “Antropologia culturale”, tenuto da Adriano Favole, il corso introduttivo che tutti gli studenti della mia generazione hanno preparato tra le pagine della *Storia dell'antropologia* di Ugo Fabietti, a tutti gli effetti un corso di storia delle idee; “Antropologia politica”, di cui non serbo un grande ricordo, ma tra le cartelle del pc trovo il programma redatto da Simonetta Grilli dal titolo “*Sistemi politici Africani*”: *esame di alcuni casi* (maiuscola nell'originale), deduco di avere portato all'esame due classici, *Antropologia politica* di Balandier e *I Nuer* di Evans-Pritchard; “Civiltà indigene d'America” tenuto da Laura Laurencich Minelli, anche se formalmente risulta essere un corso di antropologia, in sostanza si trattava di storia e archeologia meso-americana, ne ho un vaghissimo ricordo; “Etno-antropologia delle religioni”, il primo contatto con Adriana Destro, allora anche direttrice del corso di laurea: nient'altro che nebbia e noia; infine “Tecniche della ricerca etnografica ed etnostorica”, ancora con Simonetta Grilli, di questo ricordo il primo approccio con l'*Introduzione all'antropologia storica* di Pier Paolo Viazzo, senza dubbio se dovessi identificare il testo fondamentale su cui mi sono formato in quei primi anni sarebbe questo. Solo più tardi avrei scoperto il lavoro di Mary Douglas (incredibilmente non è nemmeno citata nel manuale di Fabietti!) e mi sarei veramente appassionato all'antropologia. Un totale di 40 dei 180 crediti maturati, a fronte dei 35 dedicati a discipline storiche e dei 30 riservati a esami di filosofia. Sono costretto ad ammettere che la gran parte dei ricordi del mio impatto con l'università, a distanza di quasi vent'anni, hanno poco a che spartire con l'antropologia. A catturarmi era stato l'eloquio forbito di Alberto Burgio a proposito dei giusnaturalisti inglesi, lo strutturalismo appreso attraverso la semiotica di Greimas grazie a Francesco Marsciani, Goffman e Adorno scoperti con Roberta Sassatelli, la rilettura del cibo fornita da Massimo Montanari, la fin troppo minuziosa analisi di Heidegger compiuta da Vittorio D'Anna, la proto-antropologia degli *Idéologues* francesi emersa dal corso di Valeria Babini, e poi la riflessione economica di Fred Hirsch derivata dal corso di “Sociologia delle relazioni internazionali” di Alberto Tarozzi (che da solo avevo scelto di frequentare, la mia boccata d'aria fuori dalla Facoltà di filosofia).

Un anno di ricerca di campo, seppur sotto casa, sull'identità post-comunista e la tesi di triennale era pronta. Una ricerca che avrebbe avuto come strascico cinque anni da amministratore locale all'interno di un percorso di fusione comunale, forse un segnale del fatto che già mi ritenevo un aspirante “antropologo applicato”. La sensazione che tutt'ora associo a quei primi anni è di inconsistenza. L'antropologia usciva schiacciata dal confronto teorico con le altre discipline, ciononostante decisi di continuare, senza una ragione vera e propria, un po' com'era accaduto al momento dell'iscrizione alla laurea triennale. Leggendo il piano di studi mi era parso il corso contenente le materie più belle e varie, non proprio la più dignitosa delle motivazioni.

Il corso magistrale si rivelò decisamente più interessante, complice il fatto che nel frattempo erano arrivati alcuni giovani docenti, come Luca Jourdan e Ivo Quaranta, che noi studenti vedevamo avvolti da un'aura quasi da rivoluzionari. Di certo furono una ventata d'aria fresca, tematiche attuali (basta con il cristianesimo delle origini!) e una presa di posizione politica che traspariva dalle loro parole e li faceva volare oltre lo stantio relativismo a tutti i costi che avevamo respirato negli anni precedenti. Ora fare antropologia politica voleva dire occuparsi dei bambini soldato e non di popoli che vivevano cristallizzati nei racconti dei funzionalisti, e pareva che con l'antropologia medica tutte le storture dell'Occidente venissero a galla, attraverso il

filtro impietoso di Michel Foucault (mai autore fu più tossico, per fortuna sono poi riuscito a sbarazzarmene, purtroppo non prima che colonizzasse completamente la mia tesi di magistrale, rendendola materiale buono per il macero). Si può dire che durante la magistrale emerse quella "postura critica" a cui avrei poi scoperto gli antropologi si riferiscono in modo incessante.

Troppo povero per vivere senza lavorare, troppo ricco per vedermi esonerato dal pagamento delle tasse universitarie, qualche anno di lavoro e studio ritardarono la fine del mio percorso. D'altra parte, una volta finita l'Università, che avrei dovuto farci con Foucault (che non ha mai speso un giorno della sua vita occupandosi di antropologia!) e con i bambini soldato? Che cosa avevo imparato a fare? Sono tutt'ora propenso a pensare che l'antropologia avesse apportato ben poco al mio percorso di crescita intellettuale, se così si può dire. Di certo molto meno del programma su Thomas Müntzer che avevo potuto ritagliarmi su misura nel corso di Umberto Mazzone o di quello del corso di "Sociologia delle migrazioni" tenuto da Sandro Mezzadra che, ancora una volta, ero andato a cercarmi fuori.

Il bilancio di cinque anni di studio mi portava a pensare che quanto avevo imparato fosse non grazie, ma nonostante l'antropologia, e che comunque risultasse completamente inutile una volta terminata l'università. Durante tutta la magistrale, con una mutevole combriccola di compagni di corso, avevamo elaborato progetti associativi di varia natura. Ingenui tentativi di rispondere a un'inquietudine scaturita dalla percezione di vivere fuori dal tempo, in particolare dal nostro tempo. Ci pareva che questa disciplina che si professava critica per definizione mancasse di mordente sulla realtà e visse solo di monografie e biografie. Monografie e biografie di persone che, in fin dei conti, cosa avevano fatto se non studiare e insegnare? Possibile che dovesse ridursi a questo il nostro futuro? Beata ingenuità. L'idea di vivere facendo ricerca, che a un certo punto ci era quasi sembrata plausibile – come credo sembri plausibile ancora oggi a diversi entusiasti aspiranti antropologi – non era comunque qualcosa all'ordine del giorno, e presto lo avremmo compreso molto bene.

Il ghetto degli antropologi

Solamente per caso, durante il percorso di un ibrido dottorato di ricerca in *Science, cognition e technology*, ho inteso veramente in cosa potesse consistere l'utilità di una disciplina che professavo senza capire. Questa consapevolezza è arrivata con la scoperta dell'alterità, un'alterità di tipo professionale. A quel punto ho compreso anche quali fossero le mie mancanze: ero stato forgiato come un soggetto informe, introdotto a tutto ma competente in nulla. Ed è allora che ho iniziato a interrogarmi sul come ciò fosse accaduto. Ovviamente ho trovato una mia interpretazione, figlia del mio tempo e della mia prospettiva, non necessariamente condivisa e condivisibile. Il problema stava nell'ambiguità. Cosa rendeva incomprensibile il senso dell'antropologia culturale da parte dei non iniziati? Il fatto di pretendere di occuparsi di tutto, e quindi di niente. Su questo punto credo che la storia italiana presenti tratti peculiari che risiedono in quanto Alliegro (2011) ha ricostruito assieme a tanti altri: la storia delle progressive scelte che sono confluite nella sciagurata autoreclusione nel settore disciplinare M-DEA/01. Tutti e tutte, indipendentemente da approcci, aree di studio, ambiti di intervento,

scuole di pensiero, a rivendicare lo stesso ambiguo appellativo e a trasmettere l'idea che tutte e tutti fossimo intercambiabili. Automaticamente questo si è tradotto nel fatto che coloro che, per ragioni diverse, avevano un minimo di visibilità pubblica, colonizzassero l'immaginario, condannando gli altri all'oblio (Remotti 2014). Era inevitabile che questa ambiguità si riverberasse nella costruzione dei corsi specifici per antropologi e antropoghe e strabordasse fuori dai propri confini, rendendo il tono di un intero percorso di studi caratterizzato dal magma dell'indifferenziazione. Un mosaico fatto di spizzichi e bocconi, un'infarinatura di questo e una di quello, ma nessuna competenza specifica, se non il refrain costante contenuto nello slogan "pensiero critico". Sembra non siano stati fatti particolari passi avanti rispetto ai tardi anni Ottanta, quando lo stesso Seppilli lamentava come «i currucula degli studenti [di antropologia fossero] dispersivi e approssimativi» (intervento di Tullio Seppilli contenuto in Clemente *et al.* 1991: 9).

Nessuna coerenza, una accozzaglia di discipline giustapposte, pescate tra quanto gli atenei avevano da offrire. Proprio il motivo per cui decisi di iscrivermi ad antropologia: tante belle materie nel piano di studi. Una strategia che paga il pegno al mercato del lavoro, non perché viviamo in un'epoca infame, ma perché ben lontana da costruire un profilo impiegabile. So benissimo che la costruzione di corsi di laurea si regge su fragili equilibri e si barcamena fra maglie rigide e griglie ministeriali. Questo non giustifica la produzione di generazioni di individui impossibilitati a trovare spazio nell'università e innocuabili nel mondo, la cui esistenza non è nemmeno funzionale al rafforzamento, ma forse sarebbe meglio dire alla sopravvivenza, della disciplina stessa. Con il passare del tempo i corsi si sono affinati, ricalibrandosi attorno a una forma di coerenza, senza però scardinare il telaio su cui il vestito dell'antropologo viene intessuto: troppo casual per un'occasione formale e troppo elegante per essere indossato nella vita quotidiana.

Proprio negli stessi anni in cui mi facevo strada nel sopracitato percorso dottorale è accaduto qualcosa che ha condotto me e molte altre e altri della mia generazione a darci inconsapevole appuntamento a Lecce, un dicembre, attratti da un miraggio: la nascita della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). Non posso che ricordare con piacere l'entusiasmo che mi accompagnò su quel treno notturno e poi il senso di familiarità del ritrovarmi circondato di persone di cui magari avevo perso le traiettorie di vita ma che, come api al miele, erano accorse allo stesso richiamo. La dimensione raccolta e domestica del convegno SIAA si sarebbe lentamente dispersa negli anni successivi, schiacciata dal peso del numero dei partecipanti in costante crescita. Noi saremmo cresciuti e avremmo attraversato un percorso di progressiva disillusione, ma in quell'attimo quel convegno costituiva l'orizzonte delle possibilità, la risposta a una domanda che non avevamo ancora capito come formulare. Ero insomma uno di quei giovani antropologi evocati da Leonardo Piasere, quando ricorda come:

Alcuni di noi dirigenti SIAA ce ne andammo da quel convegno con sentimenti ambivalenti: contenti per la riuscita ma 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 (Piasere 2020: 260-261).

Questo lungo preambolo per dire che nel 2013 mi sarei arrabbiato nel leggere la lettera di Seppilli e l'avrei condannata senza appello, ma il me stesso che l'ha letta nel 2020 è decisamente diverso. Mi professo antropologo applicato, non temo il peso che la storia ha conferito alle parole, e sono socio SIAA da quel convegno del 2013, è quindi scontato

sottolineare la mia distanza dalle motivazioni addotte da Seppilli per esternare la sua contrarietà alla nascita dell'associazione. Ciononostante, e forse è un po' scontato da dire vista la mia posizione, la visione espressa dalla "terza ragione" risulta particolarmente lungimirante ai miei occhi:

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 (Seppilli in Benadusi 2020: 249).

Non era questo un compito a cui la SIAA era chiamata, anche se forse, io e gli altri giovani antropologi identificati da Piasere, vedevamo nel posizionamento universitario di quei dirigenti un grimaldello capace di incidere sui percorsi formativi, affinché fossero maggiormente rispondenti alle esigenze di applicare l'antropologia all'interno di un mercato del lavoro. Forse avevamo immaginato che la loro decisione di riunirsi in associazione manifestasse una volontà concreta di riforma del sistema di cui facevano parte. Forse è dalla SIAA che ci saremmo aspettati le parole vergate da Ferdinando Mirizzi nel suo commento (e che speriamo non restino solamente parole):

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 (Mirizzi 2020: 285).

Forse l'«assurda scissura tra teoria e pratica» (Pizza 2020: 266) non riguarda tanto il vetusto dibattito tra antropologia "pura" e "applicata" performato nelle missive di Seppilli e Colajanni, bensì quello inerente un'antropologia praticata e una insegnata secondo modalità che trovano un riscontro esclusivamente all'interno di un inesistente mercato della ricerca, senza curarsi del fatto che i "giovani antropologi" (a cui staranno suonando le orecchie) si troveranno costretti in un mercato professionale che nessuno si è curato di abbozzare. Forse perché troppo occupati dal dibattito. Ma forse, e sottolineo forse, le nostre aspettative erano eccessive.

Teoria e pratica

Non è tanto la riflessione sul concetto di applicazione che tocca le mie corde in questo momento, bensì quanto riportato da Seppilli nella prima delle ragioni del suo rifiuto (Seppilli in Benadusi 2020: 248): l'ambizione all'unità. È il momento di domandarsi come, nonostante Riall W. Nolan (2017) inserisca l'antropologo tra le dieci professioni del futuro, sia così difficoltoso per i laureati in antropologia italiani trovare uno spazio nella società. E forse è in questa prospettiva che dovremmo rileggere l'agitarsi dei dottorandi e delle dottorande M-DEA/01 a cui abbiamo assistito negli ultimi mesi del 2020 e nei primi mesi del 2021¹, così come il dibattito rifuorito tra antropologhe e antropologi della mia generazione sulla loro condizione e il loro destino².

¹ Il gruppo racchiuso nell'etichetta di Coordinamento Dottorande e Dottorandi di Antropologia si è mobilitato tra la fine del 2019 e l'inizio del 2021 per ottenere un'estensione della borsa di studio del loro percorso dottorale a copertura dei mesi interessati dal lockdown per la pandemica di Covid-19: <https://anpia.it/dottorato->

Dalla sua fondazione, e fino a poco tempo fa, l'ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia) è stata socia del Coordinamento delle Libere Associazioni Professionali (CoLAP), un organo di secondo livello, nato per portare avanti istanze collettive riguardanti il variegato mondo delle associazioni professionali fiorite dopo la riforma 1/2014. Fin da subito c'è stata qualche difficoltà nel collocarsi in un contesto simile, caratterizzato da realtà molto professionalizzate ma soprattutto fortemente specialistiche. Le associazioni con cui abbiamo avuto rapporti maggiori, complice il dialogo aperto con il MiBACT (Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo, ora MiC), sono state quelle afferenti ai settori dei beni culturali, quali archeologi, archivisti e bibliotecari. Con loro abbiamo partecipato ad alcune mobilitazioni e ci capita spesso di venire contattati per nuove iniziative. Più passa il tempo e più mi rendo conto di quanto sia difficile scalfire la loro idea secondo cui saremmo un'associazione che si occupa solo di beni culturali, e quindi anche che tutti gli antropologi lo facciano. Come spiegarli che nel documento che abbiamo presentato al MiSE (Ministero dello sviluppo economico) a seguito di un grossissimo sforzo di sistematizzazione interna, sono stati individuati nove ambiti di intervento dell'antropologo professionista: migrazioni e mobilità; pratiche e politiche sanitarie; beni culturali e patrimonio; cooperazione internazionale; scuola, formazione, educazione; lavoro e impresa; città, spazio e territorio; ambiente; welfare. Come possiamo pensare di portare avanti con forza e determinazione una battaglia per l'allargamento del mercato del lavoro in ognuno di questi nove ambiti, ciascuno dei quali pressoché sconfinato, con una sola associazione professionale?

Se finora ci siamo attenuti alle modalità operative dei partecipanti delle *intentional communities* (Love Brown 2002), comportandoci quindi come se già fossimo professionisti riconosciuti, perché solo riferendosi al futuro come se fosse già presente è possibile mantenere la coesione necessaria per un progetto di questo tipo, non possiamo però non riconoscere la precarietà di questo equilibrio.

Se le tradizioni anglofone affondano le loro radici nella dimensione applicativa delle relazioni coloniali (interne o esterne ai confini dello stato nazione), in Italia il rapporto con l'applicazione, come rinvenuto anche dai colleghi che mi hanno preceduto, è stato sempre carsico. Elitismo e volontà di controllo hanno condotto al vicolo cieco del settore disciplinare unificato, più che "strabismo" un vero e proprio accecamento (Palumbo 2018): l'antropologia italiana incapace di vedere continua, come Polifemo, a rispondere "nessuno" alla domanda relativa a chi ne sia il responsabile.

Ciò che è sotto gli occhi di tutti è che alla costruzione dei percorsi di laurea che hanno allargato enormemente il numero di individui con la qualifica di antropologo, non è corrisposto il processo di professionalizzazione che ha invece accompagnato l'ingresso nel mercato del lavoro di scienziati sociali nei decenni passati (in modo più o meno formale). La costruzione di profili indefiniti, la cui messa all'opera è demandata a un momento successivo alla laurea, quasi che il *job placement* non fosse responsabilità dell'università, costituisce probabilmente una delle ragioni di questo "mancato aggancio". Non è certo ricercando i cavilli nei termini che ci si avvicina alla

e-pandemia-richiesta-di-proroghe-retribuite-a-sostegno-del-lavoro-di-ricerca/ (sito internet consultato in data 19/05/2021).

² Nei primi mesi del 2021 si sono tenute una serie di riunioni di precarie e precari della ricerca in ambito antropologico, interessati a immaginare strategie per la valorizzazione della loro posizione.

soluzione dei problemi, forse però la stessa idea che esista una antropologia applicata e non singoli antropologi e antropoghe che applicano la disciplina a contesti specifici veicola un immaginario oscuro. In questo senso ben vengano le associazioni come SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica) e SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia ed i beni DemoEtnoAntropologici), capaci di veicolare una forma di specializzazione che, se resa visibile e comprensibile, può aiutare a costruire e poi articolare la figura dell'antropologo operante in contesti specifici. Peccato solo che alla fine tutto frani nuovamente nel Ssd M-DEA/01. Nell'attuale panorama accademico, l'unica via che vedo perseguibile sarebbe un'articolazione dei percorsi didattici delle varie università, in modo da costruire profili specializzati in uno o più tra gli ambiti che sono stati rilevati. Se gli antropologi italiani ragionassero in tal senso, nell'arco di una manciata di anni aspiranti antropologi e antropoghe sarebbero messe nelle condizioni di scegliere una sede universitaria, sulla base della volontà di accedere a un profilo di antropologo o antropologa specialista nell'ambito del welfare o della migrazione. Non più quindi una figura generica a cui attribuire un'identità lavorativa, ma un potenziale professionista capace di collocarsi in un mercato lavorativo circostanziato.

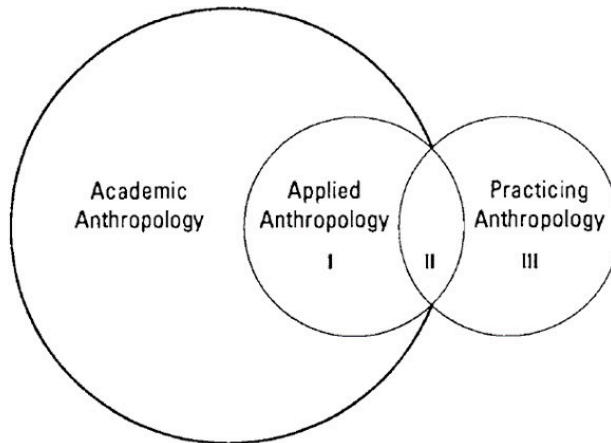


FIGURE I. ACADEMIC, APPLIED, AND PRACTICING ANTHROPOLOGY

Marietta Baba, un po' di anni orsono, ha restituito con questo schema la relazione tra antropologia accademica, antropologia applicata e antropologia professionale negli Stati Uniti, affermando che:

Poiché i professionisti condividono preoccupazioni che sono relativamente nuove all'interno della nostra disciplina, alcuni identificano questa comunità di pratica come una quinta sottodisciplina all'interno dell'antropologia [...]. Sebbene questa quinta sottodisciplina sia definita principalmente dallo status occupazionale, essa ha il potenziale per dare preziosi contributi alla teoria in termini di contenuti (Baba 1994: 176, traduzione mia).

Esattamente come è accaduto negli Stati Uniti, la genesi della SIAA è avvenuta in contesto accademico e tuttora l'associazione si regge su un parterre di soci composto da antropologi e antropoghe che mantengono un interesse per il confronto interno alla

disciplina e per la produzione scientifica. Un interesse che, secondo Baba, tenderebbe a scemare con la strutturazione di un mercato del lavoro maturo, in quanto la produzione scientifica spesso non è una attività rendicontabile e quindi di scarso appeal per il professionista. L'area di intersezione identificata con "II" rappresenta l'insieme degli interessi condivisi tra antropologi accademici e antropologi professionisti, ad esempio: esigenze formative e implementazione di competenze dei professionisti, certificazione e garanzia del lavoro professionale, foundrising e sistemi di finanziamenti per la ricerca applicata, metodologie specialistiche della ricerca applicata, canali di circolazione per letteratura grigia e prodotti della ricerca fatta in ambito professionale, l'utilizzo della disciplina in contesti di policy making, la salvaguardia della connessione tra teoria e applicazione (Baba 1994: 175). L'elenco potrebbe essere molto più lungo e sta a dimostrare che esistono aree di raccordo, ma che non possono prescindere dall'articolazione per ambiti perché, una volta arrivati al livello di dettaglio che queste specializzazioni richiedono, il punto di riferimento non può più essere il concetto di antropologia culturale nella sua genericità.

«Quando Cirese concepì l'acronimo "divino" DEA, era per dare il senso di un corpo accademico consistente e non "quattro gatti"», ricorda Clemente (in Scarpelli 2012: 172). Non è certo ripristinando la stantia ripartizione in demologi, etnologi e antropologi che è possibile rattoppare il battello arrugginito su cui navighiamo, ma immaginando una flotta rapida e versatile, capace di dare una dignità alle tante antropologie applicate esistenti e, allo stesso tempo, garantire la sopravvivenza della disciplina tutta, ancorandola a un mercato lavorativo che offre opportunità «stimolanti, emozionanti e diversificate, che stanno cambiando il carattere stesso dell'antropologia» (Nolan 2017: X, traduzione mia).

Bibliografia

- Baba, M. 1994. The Fifth Subdiscipline: Anthropological Practice and the Future of Anthropology. *Human Organization*, 53 (2): 174-186.
- Balandier, G. 2000. *Antropologia politica*. Roma. Armando Editore.
- Battistini, A. 2007. *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*. Bologna. il Mulino.
- Benadusi, M. 2020. Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 243-254.
- Clemente, P., Zerini, V., Seppilli, T., Rossi, M., Antoniotto, A., Marazzi, A., Sansone, L. (1991). La formazione universitaria e la società in trasformazione: la proposta antropologica nel dubbio. *La Ricerca Folklorica*, 23: 5-17.
- Evans Pritchard, E.E. 2015 [1940]. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli Editore.
- Fabietti, U. 2011. *Storia dell'antropologia*. Bologna. Zanichelli.
- Love Brown, S. (ed.). 2002. *Intentional Community. An Anthropological Perspective*. New York. State University of New York Press.
- Mirizzi, F. 2020. "Antropologia applicata" o "uso sociale dell'antropologia": una questione solo terminologica? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 281-291.

Nolan, R. W. 2017. *Using Anthropology in the World. A Guide to Becoming an Anthropologist Practitioner*. New York. Routledge, Taylor & Francis Group.

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

Piasere, L. 2020. Applicare l'antropologia: quale? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 255-263.

Pizza, G. 2020. SIAA e SIAM unite nella lotta. *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 265-268.

Scarpelli, F. 2012. Intervista a Pietro Clemente. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 151-173.

Viazzo, P. P. 2004. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari. Editori Laterza.

Antropologie dell'applicazione e uso sociale delle discipline demoetnoantropologiche

Bruno Riccio,

Università di Bologna

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

Colgo con piacere l'invito di Mara Benadusi per contribuire al confronto tra colleghi a proposito del carteggio tra Seppilli e Colajanni che si sviluppò in occasione della costituzione dell'associazione scientifica SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) e di recente pubblicazione (2020a). In effetti, nonostante siano passati poco più di sette anni e lo scenario sociale, scientifico, accademico e professionale sembra mutato per diversi aspetti, il carteggio tra questi due importanti esponenti delle discipline demoetnoantropologiche in Italia si è rivelato ancora capace di stimolare riflessioni rilevanti. Tali riflessioni si articolano in varie direzioni, come dimostrano gli interventi apparsi nel numero precedente della rivista (Benadusi 2020a; Mirizzi 2020; Piasere 2020; Pizza 2020; Simonicca 2020). Per mia fortuna, i colleghi hanno già toccato e approfondito, in modo più che esaustivo, diverse questioni e questo mi permette di contribuire al dibattito con un approccio "situato" e personale, sfruttando come sponda gli stimolanti spunti forniti da chi mi ha preceduto.

Vorrei portare un contributo che contestualizzi il 2013 e i suoi sviluppi a partire da una prospettiva auto-biografica, capace di mettere in luce quanto sia avvenuto attorno a quell'anno, il suo passato, presente e futuro, circa il dibattito riguardo l'uso sociale dell'antropologia culturale o, alternativamente, l'applicazione dell'antropologia sociale e culturale. In altre parole, desidero spiegare da dove venivo rispetto al dibattito in questione, come ho vissuto le attività svolte dall'associazione in questi anni (2013-2020), che mi hanno visto coinvolto, di volta in volta, come socio-fondatore, segretario, presidente e membro del direttivo SIAA. Infine, vorrei dedicare qualche spunto al futuro e a come si prospettano i cantieri di lavoro inter-associativi¹, che a mio avviso possono aprire una nuova fase dell'antropologia italiana, in cui le fratture del passato – tra Scuole, quando si desidera nobilitare la situazione, tra *chefferies* o tribù, quando le si discute più

¹ Dalla fine del 2019 i presidenti delle diverse associazioni demoetnoantropologiche (ANPIA, SIAA, SIAC, SIAM, SIMBDEA) si sono riuniti e hanno dato vita ad un processo di confronto che ha visto coinvolti i diversi consigli direttivi in una prima fase e, successivamente, la costituzione di alcuni tavoli di lavoro che congiuntamente affrontano alcune tematiche di comune interesse: Comunicazione; Formazione; Rapporto con le istituzioni; Ricerca ed etica.

criticamente (Palumbo 2018) – lasciano gradualmente lo spazio a una logica modulare più focalizzata sull’ “oggetto di lavoro” che sulle appartenenze.

Per molti aspetti condivido le argomentazioni di Colajanni nella sua risposta e da lui anche approfondite successivamente. I suoi contributi nella rivista *Dada* e nel volume a cura di Palmisano (2014) argomentano in maniera convincente le caratteristiche dell’antropologia applicata attuale, e la differenziano fortemente da quella stigmatizzata nel passato, tanto da poter evocare una «nuova antropologia applicativa» (Colajanni 2014: 32). Inoltre, molti dei timori espressi da Seppilli sono stati smentiti dai fatti, come hanno potuto notare gli altri colleghi intervenuti. I timori di scissionismo dovrebbero essere temperati dalla nascita della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale), grazie alla fusione delle due associazioni generaliste (AISEA e ANUAC). Tale processo è stato da me personalmente incoraggiato in qualità di socio di entrambe le associazioni e rappresenta un importante passo in avanti verso una rappresentanza unitaria degli antropologi culturali nel rapporto con le istituzioni, il MIUR e il Cun in particolare. La nascita di ANPIA, di cui sono stato uno dei primi iscritti, corrisponde perfettamente a quell’auspicio di Seppilli nei confronti di una associazione in grado di fornire la difesa e tutela “sindacale” degli antropologi professionali. Tuttavia, come anticipavo, vorrei avvicinarmi alla questione della (ri)-applicazione delle discipline demotnoantropologiche facendo un passo indietro per spiegare, senza pretese di esaustività e generalità, il mio posizionamento all’interno del dibattito affrontato in questa sede. Benadusi ben ricorda nella sua introduzione al forum come tale dibattito non riguardi l’“applicazione” in sé e per sé, ma una riflessione più ampia sulla «valenza sociale dell’antropologia nello spazio pubblico, in campo professionale, nella ricerca consulenziale, nel mondo del lavoro, negli spazi della cura» (Benadusi 2020a: 246).

Applicare o non applicare?

Certi dilemmi epistemologici, etici e politici sono discussi anche all’interno di altre scienze umane e sociali e non sono una prerogativa esclusiva della nostra disciplina. Alcune obiezioni simili a quelle espresse da Seppilli nella sua lettera le avevo già incontrate da giovane quando ero al terzo anno di Scienze Politiche (Panebianco 1989): penso al primato dell’orientamento etico-politico a sostegno di uno scetticismo nei confronti di un impegno delle scienze sociali nel campo delle politiche pubbliche. Già allora, iniziavo a maturare la convinzione che l’impegno nello spazio pubblico delle scienze sociali fosse una questione piuttosto complessa e meritevole di un’analisi e riflessione continua.

Tale convincimento si rafforzò durante i miei studi post laurea all’Università del Sussex negli anni Novanta, periodo in cui ero stato esposto alle tensioni tra diverse traiettorie intellettuali e approcci professionali. Tali divergenze si evidenziavano particolarmente nei tentativi di sistematizzare e classificare il mondo variegato del coinvolgimento dell’antropologia sociale nello spazio pubblico, come, per esempio la ricorrente divisione tra antropologia applicata, antropologia per lo sviluppo, antropologia dello sviluppo e antropologia nello sviluppo (Grillo, Stirratt 1997). È in quell’epoca che lessi per la prima volta le riflessioni di Roger Bastide (trad. parziale in Malighetti 2020), un autore piuttosto amato da Seppilli, che già alla metà del secolo scorso proponeva

una visione dell'“antropologia applicata” come una “scienza teorica della pratica” focalizzata analiticamente sui “processi di pianificazione”. Gli anni Novanta costituivano ai miei occhi un periodo in cui mi avvicinavo con sempre maggior interesse all'analisi antropologica dei processi sociali e delle relazioni di potere che coinvolgono una molteplicità di attori situati diversamente che plasmano il campo delle politiche pubbliche nella loro quotidianità (Olivier de Sardan 2008). Questa prospettiva allontana contemporaneamente i rischi di appiattimento sullo *status quo*, spesso imputato in modo stigmatizzante all'antropologia applicata, facendo del “potere” e dei suoi effetti sugli attori sociali «l'oggetto di accurata e spregiudicata analisi antropologica» (Colajanni 2014: 34). Più recentemente dal contesto americano siamo chiamati a schierarci tra antropologia applicata e antropologia pubblica (Borofsky 2000) che dovrebbe, secondo i suoi sostenitori, essere caratterizzata da una maggiore propensione critica e da un ipotetico circolo virtuoso tra teoria e pratica. Non è questa la sede per un'analisi approfondita di questo dibattito, per cui rimando all'accurata ricostruzione che fornisce Ivan Severi (2016). Come già altrove argomentato (Riccio 2016) ritengo, e non sono il solo a sostenerlo (Tauber, Zinn 2015; Lenzi Grillini 2019), che queste distinzioni rivelino più l'animosità delle politiche accademiche, non solo italiane, che non delle effettive divergenze programmatiche e scientifiche.

In seguito, la collaborazione con il gruppo di lavoro che operava presso l'Università di Bologna attorno alla cattedra di Matilde Callari Galli e, in particolare, con Ivo Pazzagli – il quale da diversi anni cercava di mettere in dialogo l'antropologia sociale e la teoria delle organizzazioni complesse – mi portò a partecipare alle attività dell'AISEA. La partecipazione al III° congresso dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche del 1996 fu di particolare interesse per me in quanto dedicato alla professionalità dell'antropologo e alle ricadute pratiche del sapere antropologico. Il congresso infatti verteva sulle criticità e opportunità delle esperienze professionali degli antropologi e Colajanni (1998) già in quella sede iniziava a delineare le sue note sul futuro della professione antropologica che, come altri (Zanotelli, Lenzi Grillini 2008; Declich 2012), svilupperà sempre di più negli anni successivi. Col tempo, mi sono sempre più convinto che l'antropologia culturale e sociale italiana avrebbe maggiormente beneficiato dalla costruzione di luoghi di interconnessione e confronto nello spazio pubblico, capaci di facilitare la comunicazione con gli interlocutori istituzionali, piuttosto che di ulteriori rivendicazioni di auto-etero definizioni di categoria.

Nel decennio successivo, queste riflessioni si sono potute arricchire grazie al coinvolgimento in una serie di ricerche sociali *policy-oriented* sia per l'Enaip Emilia Romagna, sui servizi e i processi di inclusione delle donne migranti, sia per il CeSPI, sull'associazionismo migrante e sui processi di co-sviluppo. In alcune occasioni questi campi di ricerca sono stati in grado di stimolare ulteriori sviluppi di ricerca etnografica fondamentale, come è stato nel caso discusso da Selenia Marabello (2014). Marabello mostra come l'accesso alle informazioni, anche di natura “tecnico-burocratica”, abbia favorito la produzione di dati etnografici nella successiva fase di ricerca fondamentale. In modo analogo, Lenzi Grillini (2019) ha di recente mostrato come la ricerca antropologica “applicata” faciliti l'accesso a politici, funzionari e imprenditori in un modo difficilmente riscontrabile nella ricerca antropologica fondamentale. La convinzione circa l'importanza di incentivare il dialogo tra riflessione teorica, ricerca sociale e vari ambiti di applicazione del sapere antropologico stava arrivando a maturazione.

All'interno della Scuola di Dottorato di Antropologia ed Epistemologia della Complessità dell'Università di Bergamo, decidemmo di organizzare un convegno internazionale con questi obiettivi assieme a Mara Benadusi, che stava sviluppando la sua riflessione sull'Antropologia dei disastri (Benadusi *et al.* 2010). Contestualmente, Amalia Signorelli, che partecipò al convegno, mi chiese di contribuire al manuale di Antropologia culturale che stava scrivendo, curando un paragrafo dedicato proprio all'Antropologia applicata e all'antropologia dello sviluppo (2011). In modo più informale, ma sistematico e regolare, proprio assieme ai colleghi di Bologna, avevamo simultaneamente iniziato un laboratorio permanente di antropologia applicata, che stimolava il confronto con colleghi antropologi che lavoravano nei servizi, negli enti locali oltre che con organizzazioni non governative.

Oltre la dicotomia puro/applicato

È dunque nel solco di questo lungo processo che accolsi con entusiasmo l'invito di Leonardo Piasere a riunirci per confrontarci e discutere a proposito dell'apertura di un cantiere. Con il suo intervento a questo Forum egli ricostruisce accuratamente le diverse fasi di gestazione del progetto che portò in primo luogo alla costituzione di un comitato promotore e successivamente all'associazione SIAA, contestualmente al suo primo convegno, svoltosi a Lecce nel dicembre 2013. Contrariamente a quanto paventato da Seppilli, la nascita della SIAA non fu un'esemplificazione della predisposizione italica a costruire ognuno la "sua" associazione. Come ricordato anche da altri, stendemmo uno statuto che assicurasse un continuo *turnover* del comitato direttivo e della presidenza proprio per impedire «il consolidamento di eventuali personalismi» (Piasere 2020: 259).

Uno degli obiettivi principali dell'associazione era quello di facilitare occasioni di confronto tra diverse figure di antropologi operanti sia dentro che fuori l'accademia e che, in vario modo, mettevano a frutto la loro formazione in attività di ricerca, consulenza e formazione all'interno di processi e contesti lavorativi diversi, quali la cooperazione internazionale, le politiche sociali e di accoglienza, l'anti-discriminazione, i processi educativi e i contesti ambientali. L'intento era quello di sostenere gli antropologi impegnati nello spazio pubblico e, contemporaneamente, di incentivare il dialogo con i colleghi universitari. Fin dai primi anni, la vocazione della SIAA era quella di costruire un ponte e non un muro, e nasceva *per* e non *contro* qualcosa o qualcuno. I rapporti sviluppatisi con le altre organizzazioni delle discipline demotnoantropologiche negli anni successivi hanno ben dimostrato questa vocazione. Alla stregua di quanto stava avvenendo in altri paesi da tempo (in modo non esaustivo, si consideri Eriksen 2006; Low, Merry 2010, oltre alle recenti riviste internazionali come *Anthropology in action* e *Public Anthropologist*), desideravamo contribuire a superare lo scetticismo della comunità scientifica nei confronti dell'antropologia applicata nello spazio pubblico.

Come evidenziato da Simonicca nel suo intervento: «al centro della questione sta proprio la possibilità che il ruolo della ricerca e il ruolo della applicazione trovino una equilibrata collocazione ... Il ravvicinamento fra le due attività invece permette di cercare una nuova interfaccia fra lo studio delle cose e l'uso delle conoscenze» (2020: 272). Nonostante le diversità di prospettive, orientamenti ed esperienze professionali stratificate nel passato, i membri del comitato promotore sembravano accomunati da una certa diffidenza nei confronti di una dicotomia eccessivamente categorica tra ricerca pura

e ricerca applicata, «l'assurda scissura tra teoria e pratica» a cui Pizza fa riferimento (2020: 266). A tal proposito, ho trovato illuminante la lettura della monografia di Lenzi Grillini (2019) che ben mostra 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. Non è quindi esclusiva del mondo dei progetti applicativi la sfida nei confronti della indipendenza critica dell'antropologo che permette di contestualizzare accuratamente i fenomeni presi in esame. D'altra parte, un accesso negoziato ad un campo animato da divergenze e conflitti, permette all'etnografo di cogliere aspetti e sfumature inarrivabili da una prospettiva esterna e non coinvolta. Emerge così con forza l'importanza di dedicare riflessioni approfondite al rapporto di ogni antropologo con il contesto in cui interviene. Contemporaneamente si mina l'idea che l'antropologia sia fondamentalmente un sapere critico incommensurabilmente allergico verso qualsiasi tipo di "applicazione" o di lavoro su committenza in cui si deve «saltare sul carro dominante di questioni che altri hanno già configurato» (Pizza 2020: 268).

Mirizzi (2020) attribuisce tale diffidenza a una tradizione di pensiero ben radicata nell'antropologia italiana (Benadusi 2020b) ma, come si è accennato, ritroviamo la stessa diffidenza con diverse peculiarità anche in altri contesti nazionali. Anche su questo aspetto, come ricorda Simonicca, esisteva un forte consenso all'interno del comitato promotore e dell'associazione nel suo complesso. I diversi membri erano consapevoli cioè che «si trattava di un'antropologia applicata in senso critico-concettuale nonché critico-politico» (Simonicca 2020: 275) e che si dovesse «puntare a riconfigurare sempre le cornici dei problemi» (Pizza 2020: 268). Anzi, la questione era semmai come «elaborare criticamente la sua applicazione» (Piasere 2020: 262):

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 (Piasere 2020: 260).

Ritengo che queste parole illustrino molto bene le intenzionalità e lo spirito che animavano i primi passi dell'associazione. Sia dentro e ancor maggiormente fuori dall'università, emergeva l'urgenza di interrogarsi sistematicamente oltre che criticamente sui margini di manovra e di negoziazione con le committenze, sull'accesso a fondi di ricerca, sulle tempistiche di realizzazione dei progetti, sul ruolo pubblico delle scienze umane e sociali, ecc. Tutte queste criticità sono state oggetto di ripetute discussioni sia nelle conferenze che nei seminari promossi dall'associazione.

Il cammino della SIAA

Mirizzi (2020) nel suo intervento ricorda a più riprese le diversità interne all'evoluzione del pensiero antropologico italiano. Tale pluralità è riconoscibile anche all'interno della SIAA quando si focalizza lo sguardo sugli antropologi impegnati nella società, nelle istituzioni, nelle organizzazioni italiane e internazionali scoprendo diverse

“applicazioni dell’antropologia” (Riccio 2016). Basta consultare i diversi contributi nei convegni svoltisi tra il 2013 e il 2020 (Libri degli abstracts consultabili su www.antropologiaapplicata.com) e notiamo che si spazia dalla postura consulenziale mostrata nell’analisi e nell’indirizzo dei processi decisionali delle organizzazioni e delle istituzioni, all’impegno nel generare trasformazioni nel contesto pubblico, fino ad un approccio militante e prettamente politico. Era proprio per queste ragioni che, come ricorda Simonicca, si era partiti dal «monitorare i vari specialismi, comprenderne la logica, valorizzare la discussione e l’eventuale loro uso pubblico, al fine di una gestione plurale dei saperi» (2020: 279).

Uno degli strumenti adatti a tale raccolta è stata la serie di convegni annuali della SIAA organizzati in diverse città. Dopo la sua fondazione e il convegno di Lecce organizzato da Antonio Palmisano (2014a; 2014b), nel 2014 a Rimini si è svolto il secondo convegno, di cui sono stato il responsabile scientifico. Il convegno ha visto un ampliamento del confronto, e una diversificazione degli ambiti di applicazione del sapere antropologico nella società. Il terzo convegno (2015), organizzato da Roberta Bonetti e Massimo Bressan, si è svolto a Prato affrontando le sfide comunicative in ambiti multi-professionali. Che ci si occupi di cooperazione allo sviluppo o di processi migratori, di contesti educativi o ambientali, spesso gli antropologi si trovano ad agire in campi di ricerca e azione trasversali che comportano un dialogo serrato con altre prospettive e altri linguaggi come quelli economici, giuridici, psicologici e pedagogici, per citare solo alcuni esempi. Per questa ragione il convegno si è focalizzato sulle insidie e le opportunità comunicative dell’operare in ambiti interdisciplinari. Durante il convegno del 2016, svoltosi a Trento e organizzato dall’attuale presidente dell’associazione Marco Bassi, diventa sempre più evidente il legame stingente con le dinamiche sociali che caratterizzano la società nel suo complesso. Oltre alla cooperazione internazionale (Bassi, Riccio 2018), diversi panel interrogavano in particolare le politiche d’asilo e le pratiche lavorative che queste comportano, diventando un’occasione per l’elaborazione di quelle caratteristiche professionali che gli antropologi mettono in campo, quando diversamente impegnati come operatori, ricercatori e consulenti nelle politiche locali di accoglienza dei richiedenti asilo (Altin *et al.* 2017).

I cantieri ritornano al sud con il convegno di Catania del 2017 e la presidenza di Mara Benadusi. Sotto la sua guida l’associazione effettua un vero salto di qualità: rafforza la sua visibilità, la partecipazione dei soci, i rapporti con le altre organizzazioni (tematiche tipiche di altre associazioni di settore come SIAM e SIMBDEA trovano sempre più cittadinanza nei congressi dell’associazione), i legami con i territori (come ricorda Piasere, a Cremona nel 2018 e a Ferrara nel 2019, convegni rispettivamente organizzati da Biscaldi e Severi e da Scandurra, Rimoldi e Tosi Cambini, le attività congressuali entrano maggiormente in città) e la diversificazione delle iniziative. Oltre ai convegni, all’interno dell’associazione si sono visti nascere le recenti *antenne di prossimità* per fornire un contesto di confronto snello e informale ai soci che lo desiderassero durante il difficile periodo di pandemia, l’analisi scientifica e internazionale di quest’ultima all’interno della serie di webinar *Speaker’s Corner*, esperienza che indurrà a spingersi anche verso l’organizzazione on line del convegno di Parma (2020) organizzato da Giuffrè, Marabello e Turci. Proprio perché virtuale, quest’ultimo convegno, oltre a rendere ancor più stringente il rapporto tra ricerca applicata e ricerca fondamentale, ha visto un’ulteriore crescita dei partecipanti attivi e dell’internazionalizzazione delle iniziative. A proposito

di quest'ultimo aspetto, ci tengo a ricordare che fin dal secondo convegno, la SIAA ha sempre ospitato relatori di levatura internazionale tra i suoi *keynote*, da Oliver de Sardan a Ralph Grillo, da Andrea Cornwall a Marc Augé, da Ayse Caglar a Thomas Eriksen, per nominarne solo alcuni. Infine, si iniziano ad istituzionalizzare i laboratori permanenti più focalizzati, come *AppLab Laboratorio di antropologia applicata ai servizi educativi, sociali e sanitari* a cura di Roberta Bonetti, Cecilia Gallotti e Federica Tarabusi che si propone come luogo di confronto tra antropologi impegnati in attività di progettazione, consulenza, formazione, ricerca-intervento nei diversi ambiti dei servizi educativi e socio-sanitari, pubblici e del privato sociale.

In tutti quegli anni, la SIAA patrocina anche iniziative territoriali che coinvolgono alcuni soci, come, tra le tante, quella che ha dato origine al volume *Going Public* (Severi, Landi 2016) o la giornata di lavoro su *Antropologia culturale e contesti educativi* ospitata a Bologna (2018) con le colleghe Guerzoni e Tarabusi e co-organizzata assieme a SIAC ed ANPIA. Contrariamente ai timori scissionistici espressi da Seppilli, fu quella una giornata in cui la “funzione ponte” svolta dalla SIAA tra versante accademico e versante professionale delle discipline demotnoantropologiche è emersa con grande chiarezza (visibile sul canale youtube dell'associazione). Si è rivelato utile per giovani antropologi capire le complicazioni istituzionali che devono affrontare i colleghi incardinati nell'implementare una formazione antropologica per futuri insegnanti, come altrettanto stimolante si è rivelato per gli universitari cogliere come interventi e ricerche in contesti applicativi possano essere forieri di riflessioni teoriche originali per nulla avulse dal dibattito scientifico più ampio. Simonicca nel suo intervento si chiede retoricamente «se l'antropologia applicata agevoli, rilanci, motivi la moltiplicazione delle ricerche oppure tolga spazio politico ad altre organizzazioni» (2020: 279): trovo che la giornata di Bologna mostri come sia proprio il primo caso.

Contemporaneamente all'evolversi delle attività dell'associazione, tra il 2015 e il 2020 ha preso forma anche la sua rivista bimestrale, *Antropologia pubblica*, che ho avuto il piacere di co-dirigere. Al suo interno ho promosso rubriche, *dibattiti* e *conversazioni*, che trovano nel confronto e nella riflessività professionale le proprie caratteristiche distintive. Piuttosto che definire delle cornici astratte in cui delimitare l'applicazione dell'antropologia, ho preferito aprire dei cantieri in cui si esplorassero i diversi usi sociali di differenti antropologie. Le questioni o le divergenze che inizialmente si pongono come alternative, come ad esempio la presenza o meno dell'antropologo in quel mondo di mondi che sono le politiche di accoglienza, o la tensione tra mercificazione e impegno politico, diventano occasioni di confronto che gradualmente si focalizzano sul *come*, sui gradi di autonomia decisionale, di arbitrio ma anche di libertà di scelta. Per quanto riguarda le *conversazioni* invece, partendo dal presupposto che non esiste un modello di antropologia preconfezionato, questa seconda rubrica prova ad esplorare i modi e le molteplici esperienze dell'applicazione dell'antropologia in differenti contesti: clinici, educativi, della cooperazione internazionale, delle politiche pubbliche e del mondo dei servizi. Costituisce in questo modo un cantiere in cui gli antropologi possono raccontare e riflettere assieme su come gestiscono i loro diversi modi di essere antropologi nell'ottica di quello che Piasere chiama “un'antropologia dell'applicazione”. Ritengo che sia parte dello spirito delle nostre discipline lo sforzo di far emergere l'elaborazione e la graduale definizione delle caratteristiche distintive dell'impegno sociale dell'antropologia dalle esperienze dirette delle e nelle politiche pubbliche (Tarabusi 2016) e dalla continua

riflessione sulle politiche d'identità professionali in gioco nei contesti di intervento. Si scorgono così incoerenze, ambiguità e contraddizioni tra differenti politiche, ma anche effetti inattesi e l'apertura di nuove cornici di vincoli ed opportunità.

Opportunità nelle criticità

Nessuno desidera nascondere le difficoltà e le ruvidità insite nei tentativi di applicazione del sapere antropologico. In tutte queste occasioni (convegni, seminari, laboratori, interviste, ecc.) è innegabile che si riscontrino anche frustrazioni nei confronti dei limiti dell'applicazione dell'antropologia, nell'interazione con le istituzioni, siano esse committenti di ricerca *policy oriented* o responsabili delle politiche locali. Una delle criticità più ricorrenti riguarda il tempo, risorsa indispensabile nell'indagine etnografica, che quando si riduce drasticamente limita anche la portata del contributo che la formazione antropologica potrebbe fornire (Palumbo 2020). D'altra parte, Sebastiano Ceschi ammette come, pur se in modo negoziato ed intermittente, «un approccio “umanista” e sociale a questioni apparentemente solo tecniche, abbia costituito un elemento non solo fecondo ... ma anche qualcosa di utile ed apprezzato da committenti e osservatori esterni» (Ceschi 2014: 111). Questo è il mare in tempesta in cui navigano le riflessioni antropologiche e quelle applicative in particolare. Ma di una cosa sono certo: lungi da essere avulsa dalla riflessione antropologica più ampia come sembrava temere Seppilli, le antropologie dell'applicazione che ho visto emergere in questi anni di attività associativa si sono sempre nutrite di un'analisi dei processi socio-politici micro connessa a quella sui contesti sociali e sui processi storico-politici macro che canalizzano le scelte politiche e la distribuzione delle risorse.

Anche dal punto di vista metodologico, le riflessioni sull'applicazione si sono misurate con il dibattito epistemologico più ampio (Severi, Tarabusi 2019) stimolando dialoghi serrati con i colleghi di lunga esperienza come lo stesso Colajanni. Dalle discussioni emerge come l'applicazione non costituisca solo un campo da esplorare (quasi etnograficamente), ma sia anche un luogo in cui si produce sapere antropologico. Se in alcune rappresentazioni pre-confezionate domina un'idea di applicazione come mera traduzione dell'antropologia, quello che dimostrano molte esperienze professionali è che esiste anche un ritorno sulla qualità del sapere antropologico, nella pratica del lavoro dell'antropologo e nella sua riflessività e consapevolezza delle dinamiche che interessano proprio gli antropologi sociali e culturali nel loro complesso.

Vorrei anche accennare ai tavoli inter-associativi e al mio coinvolgimento su una questione affrontata da più punti vista che è quella della formazione, che rivela l'impegno critico degli antropologi nella società e con committenti eterogenei su temi di forte impatto sociale. L'aumento della richiesta formativa anche al di fuori dell'università dovrebbe indurci se non a valorizzare la formazione come occasione di presa di parola pubblica, almeno a non squalificarne la cornice e i contenuti in modo del tutto aprioristico. Essa è spesso lo spazio per divulgare l'approccio antropologico oltre che per verificare l'impatto e la ricezione degli strumenti e delle concettualizzazioni della disciplina tra persone, gruppi e spazi sociali pubblici articolati. Sarebbe opportuno impegnarsi in un processo di accompagnamento elaborativo delle diverse esperienze professionali in modo

più continuativo anziché occasionale, come stanno dimostrando le iniziative seminarili di *AppLab*.

Sia a livello di formazione, sia nella ricerca-azione sociale, dovremmo seguire il suggerimento di Sebastiano Ceschi:

valorizzare ed estendere le nostre qualità più preziose e socialmente utili: il sapere osservare, ... ambiti e angolature specifiche attraverso l'esperienza di terreno; la sensibilità e l'abilità nel dialogare con i soggetti; la capacità di attraversare e connettere diversi piani del sociale; l'uso di prospettive (e non di un "sapere" compatto e impermeabile) precipuamente antropologiche per dare leggibilità diverse ai fenomeni studiati (2014: 111).

Queste sono qualità professionali dell'antropologo che possono rivelarsi estremamente adeguate nel fornire un sostegno formativo, sempre più indispensabile ad un mutamento delle culture professionali di chi opera nelle diverse realtà delle politiche pubbliche.

A queste caratteristiche distintive va aggiunta una capacità comunicativa capace di superare i confini del nostro linguaggio specialistico in modo chiaro e accessibile, aiutando contemporaneamente le persone con cui si lavora (ricercatori di altre discipline ma anche operatori, educatori, cooperanti, funzionari) a capire il modo di guardare ed interrogarsi sui fenomeni sociali tipico dell'antropologia culturale. Questo è un tema molto sentito e dibattuto, a cui è stato dedicato il convegno di Cremona nel 2018, co-organizzato da un'esperta sul tema come Angela Biscaldi e aperto con una *keynote Lecture* dello stesso Colajanni pubblicata nella rivista, e che si ripropone ora al centro di un altro tavolo di lavoro inter-associativo. La sfida ricorrente che molti antropologi si pongono è quella di saper comunicare in modo efficace e intellegibile con i nostri interlocutori, senza per questo semplificare e banalizzare le questioni che si discutono.

Infine, desidererei concludere accennando allo stile paritetico e anti-gerarchico che ha sempre animato le attività dell'associazione. Come più volte riconosciuto dal presidente onorario Colajanni in diverse prolusioni di questi anni, nei workshop, laboratori come nei panel della SIAA si respira un clima collaborativo e conviviale in cui si pensa ad alta voce assieme e si esprimono punti di vista anche critici e divergenti senza eccessive tensioni. Personalmente, credo nella ricaduta pedagogica di questo ambiente, in cui anche i più giovani si sentono autorizzati ad interagire, perché è anche nell'autorizzarsi che si impara a responsabilizzarsi con argomentazioni sempre più solide.

Recentemente, Beneduce e Taliani nell'introdurre un numero di *Antropologia* emerso da un panel del convegno SIAM dedicato a Seppilli², ricordano il collega con queste belle parole: «pronto a imparare qualcosa di nuovo di sé a partire anche solo da uno sguardo, una domanda, e persino dalla più minuta reazione proveniente dal pubblico o dagli altri relatori» (2021: 8), riprendendo poi la sua introduzione ad un numero di *AM*:

In effetti partecipare ai convegni significa imparare molto dalle relazioni degli altri. Ma si impara, seppur può sembrare strano, anche dalla propria (già nota evidentemente all'autore): tentar di "leggere", mentre si parla, le posture e i volti degli ascoltatori, ascoltare i primi commenti, partecipare alle discussioni "a caldo" sulla propria e le altrui relazioni, durante i rituali intervalli, è tutt'altra cosa che inviare un testo (Seppilli 2015: 10).

² Diverse riviste italiane demotnoantropologiche hanno ospitato risultati dei lavori del bel convegno SIAM *Una teoria per capire, per agire, per impegnarsi. La lezione di Tullio Seppilli*: Minelli, Pizza (2019); Ravenda (2019); Palmisano *et al.* (2020); Taliani, Beneduce (2021) e altri approfondimenti tematici sono in uscita in altre riviste come *Anuac*.

Se, come chiosano Beneduce e Taliani, «un convegno può essere un'occasione unica per pensare insieme e capire con gli altri come agire diversamente in questo nostro mondo comune» (2021: 8), su queste basi, amo pensare che Seppilli avrebbe apprezzato molto i convegni e i seminari organizzati dalla SIAA in questi sette anni e che l'esperienza avrebbe permesso di fugare alcune delle sue perplessità.

Bibliografia

- Altin, R., Mencacci, E., Sanò, G., Spada, S. (a cura di). 2017. Richiedenti asilo e sapere antropologico. *Antropologia Pubblica*, 3 (1).
- Bassi, M., Riccio, B. (a cura di). 2018. La cooperazione internazionale allo sviluppo. *Antropologia Pubblica*, 4, 1.
- Benadusi, M., Brambilla, C., Riccio, B. (eds.). 2011. *Disasters, Development, and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology*. Rimini. Guaraldi.
- Benadusi, M. 2020a. Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 243-254.
- Benadusi, M. 2020b. L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci*, 17: 93-119.
- Beneduce, R., Taliani, S. (a cura di). 2021. Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto. *Antropologia*, 8 (1).
- Borofsky, R. 2000. Public Anthropology. Where To? What Next? *Anthropology News*, 41 (5): 9-10.
- Colajanni, A. 1998. Note sul futuro della professione antropologica: l'utilità dell'antropologia come problema teorico e applicativo. *Etnoantropologia*, 6-7: 23-35.
- Colajanni, A. 2014. Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio. *DADA*, 2: 25-40.
- Ceschi, S. 2014. «Risorse, frustrazioni, e pratiche dell'antropologo nella ricerca *policy oriented*», in *Antropologia applicata*. Palmisano, A.L. (a cura di). Lecce. Pensa: 101-119.
- Declich, F. (a cura di) 2012. *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Roma. Carocci.
- Eriksen, T.H., 2006. *Engaging anthropology*. Oxford. Berg.
- Grillo, R.D., Stiratt, R. (eds.) 1997. *Discourses of Development*. Oxford. Berg.
- Lenzi-Grillini, F. 2019. *L'antropologia in azione*. Roma. CISU.
- Low, S., Merry, S. E. (eds.) 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropolgy*. 51 (2).
- Malighetti, R. (a cura di) 2020. *Antropologia applicata*. Milano. Scholè.
- Marabello, S. 2014. Il campo dello sviluppo e le migrazioni contemporanee: analisi di un'esperienza di ricerca. *DADA*, 2: 83-98.
- Minelli, M., Pizza, G. (a cura di) 2019. Usi sociali dell'antropologia medica. *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 20 (47-48).

- Mirizzi, F. 2020. "Antropologia applicata" o "uso sociale dell'antropologia". Una questione solo terminologica? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 281-291.
- Olivier de Sardan, J.P. 2008. *Antropologia e sviluppo*. Milano. Cortina.
- Palmisano, A.L. (a cura di). 2014. *Antropologia applicata*. Lecce. Pensa.
- Palmisano, A.L. (a cura di). 2014b. *Antropologia applicata*. DADA, 2.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA*. Palermo. Edizioni del Museo Pasqualino.
- Palumbo, B. 2020. Quick description. *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 221-240.
- Panebianco, A. 1989. «Le scienze sociali e i limiti dell'illuminismo applicato», in *L'analisi della politica*. Panebianco, A. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 563-598.
- Piasere, L. 2020. Applicare l'antropologia: quale? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 255-264.
- Pizza, G. 2020. SIAA e SIAM unite nella lotta. *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 265-268.
- Ravenda, A. (a cura di). 2019. Corpo, salute, impegno pubblico: alcune prospettive di antropologia medica. *Antropologia Pubblica*, 5 (2).
- Riccio, B. 2011. «Antropologia applicata e antropologia dello sviluppo», in *Antropologia culturale*. Signorelli, A. (a cura di). Milano. McGraw-Hill: 229-232.
- Riccio, B. 2016. «Antropologia applicata, politiche migratorie e riflessività professionale», in *Going public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*. Severi I, Landi, N. (a cura di). CIS Dipartimento di Filosofia e Comunicazione Università di Bologna: 203-218.
- Palmisano, A., Quaranta, I., Schirripa, P. (a cura di) 2020. Corpo potere diritti. *Dada*, 2.
- Seppilli, T. 2015. Ai nostri lettori, *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 39-40: 9-10.
- Severi, I., Landi, N. (a cura di). 2016. *Going public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*. CIS Dipartimento di Filosofia e Comunicazione Università di Bologna.
- Severi, I., Tarabusi, F. (a cura di) 2019. *I metodi puri impazziscono*. Olgiaastro Cilento. Licosia.
- Simonica, A. 2020. Sulla genesi SIAA: scissione o differenziazione? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 269-280.
- Tarabusi, F. 2016. «Note sui dilemmi e le opportunità di un'antropologia applicata alle politiche pubbliche», in *Going public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*. Severi, I., Landi, N. (a cura di). CIS Dipartimento di Filosofia e Comunicazione Università di Bologna: 159-180.
- Tauber, E., Zinn, D. (eds.). 2015. *The Public Value of Anthropology: Engaging Critical Social Issues through Ethnography*. Bolzano. Bolzano-Bozen University Press.
- Zanotelli, F., Lenzi-Grillini, F. (a cura di). 2008. *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*. Firenze. Editpress.

Applicare, usare ... o condividere l'antropologia? Per un'antropologia pubblica dei patrimoni culturali

Alessandra Broccolini,

Sapienza, Università di Roma; SIMBDEA, Società Italiana
per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1926-2217>

Lo stimolante dibattito nato sulle pagine di *Antropologia Pubblica* a partire dalle due lettere di Tullio Seppilli e Antonino Colajanni (in Benadusi 2020a), e al quale hanno contribuito diversi studiosi provenienti da ambiti diversi dell'antropologia italiana, va a toccare un nodo fondamentale che anima da quasi un secolo il dibattito antropologico e, dal secondo dopoguerra anche l'antropologia italiana: quello del “rapporto tra il sapere e il fare” dell'antropologia, tra conoscenza e intervento, tra esigenze teorico-epistemologiche e impegno etico-sociale (Colajanni 2012; Malighetti 2001; Benadusi 2020b).

Come è stato osservato in diversi commenti apparsi nel numero precedente della rivista, il dissenso tra i due studiosi deriva dal loro essere posizionati su orizzonti teorici, intellettuali e accademici diversi, che si esprimono nell'uso di diverse terminologie. Di fronte alla nascita nel panorama italiano di una nuova associazione denominata di *antropologia applicata* – espressione che rimanda nel lessico all'antropologia sociale britannica e in seguito ad una antropologia che interviene per lo più in paesi cosiddetti “in via di sviluppo” –, Seppilli risponde a Colajanni dichiarando il suo disaccordo nei confronti di un approccio che giudica ambiguo e “conservatore”, optando “per un termine diverso”, che fa riferimento ad un *uso sociale dell'antropologia*, un'antropologia di orientamento critico, nella quale il sapere e la ricerca sono consapevoli della “scelta di impegno” etico-politica che muove una ricerca che partecipa ad una azione di intervento sociale o culturale. «Va preso in considerazione – scriveva infatti Seppilli in un saggio di venti anni precedente – il punto di vista dell'intervento»:

Vale la pena di risottolineare il carattere non neutrale di ogni politica di intervento o di pianificazione sociale [...]. Il carattere non neutrale obbliga ad una “fondazione” di un intervento di antropologi nei processi di programmazione sociale, ad una necessità di individuare il sistema di valori, l'ideologia e il sistema di interessi materiali che in qualche modo supportano la politica di intervento a cui l'antropologo viene chiamato a partecipare (Seppilli 1993: 155-156).

In sua risposta Colajanni rivendicava il valore e l'utilità di una antropologia applicativa rinnovata e critica e non più legata alla stagione coloniale, parte integrante dell'antropologia generale, capace di mettere al servizio dei processi di cambiamento l'accuratezza dei suoi strumenti teorico-metodologici, ma anche di farsi osservatrice critica delle istituzioni e dei processi politici in ambito pubblico e privato.

Le diverse posizioni dei due studiosi su sapere e fare dell'antropologia (anche se non conosciamo l'eventuale risposta di Seppilli alla lettera di Colajanni) rimandano dunque ad orizzonti storici, intellettuali e a configurazioni diverse che la disciplina ha assunto nei tempi e nei luoghi in cui si è radicata, sia a livello accademico che nella pratica professionale. Tuttavia, il dibattito intorno al rapporto tra sapere e fare dell'antropologia non si esaurisce nelle posizioni polarizzate espresse dal carteggio Seppilli-Colajanni, dove ad una antropologia applicata di taglio etnologico prevalentemente extraeuropeo orientata ai programmi di sviluppo vediamo contrapporsi in Italia un'antropologia critica dell'intervento sociale e culturale che Seppilli esprimeva e che ha visto tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento una convergenza tra antropologia culturale e sociologia sui vari fronti dell'intervento sociale (vedi ad esempio le posizioni espresse dal *Memorandum*; AA.VV. 1958). È comunque un dibattito che coinvolge fortemente anche (e forse soprattutto) quella tradizione demologica che si è rivolta allo studio e alla documentazione delle diversità culturali regionali, locali, alle pratiche culturali, espressive, e alle forme di vita della gente comune.

Nel lungo sviluppo che ha avuto questa antropologia italianistica¹, il rapporto tra il sapere (il ricercare e lo scrivere) e il “fare” antropologia (intervenire nei contesti studiati) si è espresso in forme differenti rispetto sia ad una vera e propria antropologia “applicativa” di taglio extraeuropeo, ma anche rispetto ad una antropologia socio-antropologica dell'intervento sociale. Qui la prossimità e la vicinanza non solo territoriale, ma anche morale, storica e più di recente intellettuale tra antropologi e soggetti/territori è stata massima e complessa, dando vita ad un lungo e articolato processo che ha prodotto, nel corso degli anni, una antropologia che possiamo definire “pubblica”, spesso senza riconoscimenti istituzionali o accademici, raramente visibile a livello nazionale, se non in qualche sporadico caso, ma presente in modo capillare e con profonde diversificazioni in tutti i territori regionali. Questo “fare” dell'antropologia – che deve essere ancora ricostruito in molte delle sue vicende locali – si è espresso in progetti di ricerca e di documentazione territoriale, nella valorizzazione di elementi culturali, in raccolte e allestimenti museali e oggi anche in progetti di “salvaguardia” di elementi culturali locali, a volte incontrando l'attenzione degli enti pubblici, a volte invece rimanendo entro circuiti privati. Importante in questo processo sono state da un lato le ricadute locali che hanno avuto nel tempo le ricerche demo-antropologiche nate in contesti accademici, che hanno prodotto esiti spesso imprevedibili in termini identitari e di progettualità locali, e dall'altro l'attivarsi di processi territoriali che hanno visto collaborare antropologi e attori locali entro un movimentismo che vediamo a partire dagli anni Settanta del Novecento entro la cornice del revival folk e della riscoperta delle tradizioni popolari (Dei 2002).

Dopo la stagione della folkloristica otto-novecentesca che era stata “raccoltrice”, spesso distaccata sul piano etico e metodologico, di “sopravvivenze” popolari e di forme culturali “altre” (canti, credenze, pratiche), l'antropologia di orientamento demo-antropologico è

¹ Intendendo per italianistica quel campo di studi demo-antropologico rivolto alle culture locali e regionali.

stata attraversata, nel secondo dopoguerra, da forti sollecitazioni di tipo etico-politico che hanno prodotto densi dibattiti sull'utilità pratica della ricerca antropologica nei confronti della vita e delle condizioni materiali e morali dei cosiddetti ceti subalterni. La ricerca demartiniana con le note "spedizioni" in Lucania e in Puglia (De Martino 1959, 1961) ha rappresentato un modo di relazionarsi con il campo e con la pratica antropologica del tutto nuovo, dove il sapere e la conoscenza non erano considerate avulse dal contesto storico-sociale che le aveva prodotte e che lo studioso voleva condividere nella prospettiva storicista di un dialogo con quei contadini che "vogliono entrare nella storia" e che nella storia ci stanno come se non ci stessero (De Martino 2013: 132]). Il fine dell'antropologia di De Martino è infatti quello di produrre un sapere storicamente fondato finalizzato al raggiungimento di un "umanesimo etnografico" che include lo studioso ed i soggetti della sua indagine in un processo di presa di consapevolezza reciproca che voleva avere effetti di trasformazione e di cambiamento (Broccolini 2020; cfr. Signorelli 2015: 91ss.). Un circuito dialogico più teorizzato che praticato nella forma di un *engagement* con specifiche comunità o territori e che raramente ha prodotto un "fare", una pratica di "restituzione" della ricerca, o un confronto aperto con i soggetti studiati, un condividere concreto nei confronti di singole collettività consapevoli e strutturate nel presente. I soggetti con i quali De Martino interagisce rimangono infatti profondamente distanti, per condizione sociale, economica e culturale, dal mondo dello studioso. Ben diversa è invece l'influenza che ha avuto nel tempo la ricerca di De Martino sui territori da lui studiati, che ha prodotto processi rilevanti, come ad esempio la "trasformazione patrimoniale" del tarantismo nel Salento (Pizza 2015), un processo che possiamo vedere in molti altri contesti che sono stati attraversati dalla presenza di ricerche di terreno rilevanti (ad esempio l'importante influenza esercitata sul paese di Cocullo in Abruzzo dalle ricerche prolungate di Alfonso di Nola (Giancristofaro 2016: 58; Ranalli 2020).

L'impegno etico-politico della demo-antropologia italiana di orientamento demartiniano negli anni ha spesso prodotto negli studiosi riflessioni sull'utilità pratica della ricerca nei confronti dei ceti subalterni, ma più raramente questo impegno si è concretizzato in una restituzione o in un "fare" con e per le persone che si andavano studiando. Le ragioni vanno cercate probabilmente sempre nella distanza tra osservatore ed osservato che era una distanza culturale, sociale e a volte anche politica, e anche quando questa distanza non c'era, a volte ha giocato un non rendersi reciproco tra l'antropologo e le comunità studiate, una difficoltà a farsi capire che spesso non ha portato oltre la restituzione di qualche fotografia, o la nascita di contatti personali anche profondi con singoli interlocutori, oppure la presentazione in loco dei prodotti della ricerca.

La domanda fondamentale del fine, dell'utilità della ricerca, pervade dunque l'antropologia di questi anni. Riflettendo sulla sua approfondita ricerca sulle feste novenali in Sardegna condotta alla fine degli anni Sessanta, Clara Gallini, dieci anni dopo quell'esperienza, si domandava a chi servisse la sua ricerca, se ai pastori o al ceto medio-colto, ed esprimeva un disagio scaturito dalla consapevolezza della difficoltà che questa antropologia mostrava nel leggere i mutamenti profondi che stavano interessando i fenomeni festivi e la cultura popolare in generale; una cultura popolare che negli anni Settanta appariva orientata su un diverso asse economico e sociale con una nuova cultura del consumo e della comunicazione di massa:

Sul piano teorico, cominciavo ad interrogarmi sull'utilità della ricerca. Mi infilai nel classico dilemma del *cui prodest?* Serviva ai contadini e ai pastori? O serviva – nel migliore dei casi –

per una qualche presa di coscienza di un ceto medio colto? A che serve la teoria o la verifica sul campo quando non si accompagna a una azione pratica e collettiva? Quali forme di intervento pratico poteva mai suscitare uno studio sulle feste o sul malocchio? (Gallini 1981: 89; cfr. 1971).

In quegli anni, tuttavia, la ricerca demo-antropologica si è incontrata con un movimentismo locale spesso non di estrazione “popolare”, che ha iniziato a porsi come primo momento di rivendicazione “patrimoniale” della cultura popolare. È da questo movimentismo che inizia a nascere un fare antropologia non prettamente accademico e non finalizzato al puro sapere, ma rivolto a processi di cambiamento attraverso una messa in valore delle culture locali; un fermento di studio, di riscoperta e riproposta della cultura folklorica, a volte con il concorso di regioni ed enti locali, che ha avuto esiti molto diversi (ora scientifici, ora politici, anche diletteristici e commerciali), ma che ha richiamato il mondo degli studi sempre di più sul terreno degli usi sociali della ricerca (la figura dell’intellettuale militante teorizzata da Gianni Bosio) (Bosio 1975). Da qui la riflessione sul fine politico (e anche pedagogico) della ricerca sul terreno come passo fondamentale per avviare nelle comunità locali una presa di coscienza (più teorizzata che praticata in realtà), per coinvolgere, conservare e “resistere” (De Simonis 1984: 17; cfr. Dei 2002: 30). Lo stesso Seppilli in questi anni scrive su beni culturali e usi sociali della ricerca sulle tradizioni popolari (Seppilli 1976). Ma permane il problema della “distanza” tra un sapere antropologico accademico e le comunità territoriali. Non sempre, infatti, gli antropologi, in questa stagione culturale, si sono fatti capire dai loro interlocutori; a volte è stato piuttosto il contrario e si sono avuti fraintendimenti, incomprensioni e varie reazioni “difensive” da parte delle comunità (Minicuci 2015: 15ss.). Ma anche ricadute importanti delle interpretazioni più affabulanti, come ad esempio quella antiquaria e frazeriana (De Santis 1984). In quegli anni, scriverà Pietro Clemente: «Testimoni come oggetto di conoscenza e studiosi come agenti di conoscenza si sono mescolati, confusi o ibridati, pur tenendo le distanze» (Clemente 1995: 284).

Diversi sono stati quindi gli effetti prodotti dalla ricerca antropologica sui territori, tema che meriterebbe una analisi specifica, tra buone e cattive pratiche, ma è stata questa stagione –fondamentale – a porre le basi, nonostante alcuni limiti ideologici dati dalla distanza culturale tra osservatore e osservato, per una prima riflessione sulla cultura popolare folklorica come “patrimonio culturale” e per l’attivarsi di processi importanti, anche sul piano normativo e istituzionale in ambito ministeriale di riconoscimento dei “beni etnoantropologici” e di competenze professionali etnoantropologiche, che ha portato – tra luci e ombre – ad una presenza di questa antropologia “territorialista” nel dibattito pubblico.

Uno snodo importante nella riflessione tra sapere e fare pratico dell’antropologia demoantropologica italiana in questa stagione fondativa dei nostri studi è rappresentato dalla diffusione capillare che c’è stata in Italia dei musei territoriali a vocazione demoeantropologica. Si tratta di quei piccoli musei spesso “spontanei” della “civiltà contadina” nati nella stagione del movimentismo culturale degli anni Settanta e poi moltiplicatisi a livello nazionale nel corso degli anni Ottanta in tutte le regioni italiane, che oggi costituiscono ancora la categoria di musei più diffusa su scala nazionale secondo i dati dell’ISTAT (Lattanzi, Padiglione, D’Aureli 2015: 161). Musei spesso nati “dal basso”, a volte con il sostegno (poco) degli enti locali, dal collezionismo povero di oggetti raccolti da ex contadini, insegnanti e altre figure di volontari locali, che volevano

conservare tra l'indifferenza di molti e delle istituzioni, la memoria di forme di vita e di lavoro locale di contadini, pastori e altre figure socialmente marginali ma essenziali nella storia nazionale. Questi musei rappresentano il punto di incontro tra mondo degli studi, sapere antropologico e l'attivarsi di processi culturali locali attraverso una stessa militanza culturale (Padiglione 2008: 136). Ne sono esempio il Museo della Civiltà Contadina di S. Marino di Bentivoglio (Bologna), nato a metà degli anni Settanta dallo scambio tra il mondo degli studi e un gruppo di volontari ex mezzadri impegnati nella ricerca locale e nella raccolta di oggetti della cultura materiale (Clemente 1996: 91; Padiglione 2008: 135)². Una esperienza che ha stimolato, in un processo di cortocircuito, la fondazione di una antropologia museale italiana il cui "padre fondatore" è stato Alberto Cirese (1977) che indicava i musei etnografici come luogo di restituzione della ricerca antropologica, e la nascita di un ricco campo di dibattiti sul rapporto tra sapere antropologico, musei etnografici locali e mondo contadino (Clemente 1996, 1999; Padiglione 1995, 2008). Anche in questo caso, tuttavia, la museografia etnoantropologica spontanea e territoriale non sempre ha prodotto una alleanza tra la ricerca etnografica di tipo professionale e le risorse culturali locali (Clemente 1999; Padiglione 2008), tanto da far parlare di una «mancata connessione tra loro e gran parte degli antropologi, a partire dal secondo dopoguerra sino agli anni Ottanta», e addirittura di un «disconoscimento reciproco» (Lattanzi *et al.* 2015: 164).

In questo inizio di millennio l'antropologia di orientamento demo-antropologico impegnata nel campo dei patrimoni culturali andrà incontro ad una ulteriore svolta intercettando il respiro del dibattito e delle vicende internazionali, non ultimo il profondo ripensamento dei fondamenti epistemologici della disciplina con la svolta "riflessiva" e anche "collaborativa" che ha investito le forme del sapere e l'autorialità etnografica dagli anni Settanta/Ottanta del Novecento (Clifford 1988; Lassiter 2005). Ed è sempre dal campo museale che si fa strada una alleanza più strutturata e meno "volontaristica" tra il mondo degli studi demo-antropologici e il "fare" locale rappresentato dai musei. La nascita nel 2001 dell'associazione SIMBDEA (la Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici) che ha visto, fin dalla sua origine, una sinergia di azione e di intenti tra musei locali, territori e professionalità antropologiche, va in questa direzione e mostra un superamento delle stesse istanze etico-politiche contenute nei dibattiti sugli "usi sociali" dell'antropologia, essendo la ricerca sul terreno sempre più connessa alle esigenze e a volte alla committenza dei territori e delle comunità (intendendo per "comunità" soggetti collettivi diversamente posizionati nel campo dei processi culturali). In questo senso, i musei – ma anche in seguito gli ecomusei che rappresentano una ulteriore forma di sperimentazione di una condivisione tra ricerca antropologica e processi territoriali – divengono luoghi dove si fa (o si "tenta" di fare quando questo rapporto si realizza) un'antropologia "pubblica", dove si producono narrazioni, interpretazioni, in un processo non raramente conflittuale, che coinvolge anche il posizionamento dell'antropologo (Ferracuti *et al.* 2013). È una antropologia – quella museale e dei patrimoni culturali – sempre più *engaged* con l'attivismo e il movimentismo di comunità locali sempre più attive nel rivendicare nuove e più autonome forme di presa in cura (e di ricerca) dei propri patrimoni culturali. In questo cambiamento

² Analoga esperienza è stata quella del Museo della mezzadria di Buonconvento (Siena) (Clemente 1996). Ma si vedano anche altre esperienze museali, come il Museo degli Usi e Costumi delle Genti di Romagna di S. Michele all'Adige o il Museo degli Usi e Costumi di S. Arcangelo di Romagna.

di prospettiva l'antropologia si è trovata a dover sempre più "condividere" la ricerca e il "sapere" fin dalle sue fasi iniziali.

Questa antropologia della "condivisione", che inizia a farsi strada entro un «paradigma patrimoniale» (Dei 2012: 118) sempre più pervasivo nell'ecumene globale (che Poulot definisce un "imperativo patrimoniale"; Poulot 2006), alle soglie del Millennio riceve una spinta di accelerazione proveniente dagli orientamenti dati dagli strumenti normativi internazionali, primo fra tutti la *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* approvata dall'UNESCO nel 2003 e in seguito la *Convenzione Quadro sul Valore dell'Eredità Culturale per la Società* approvata a Faro nel 2005 dal Consiglio d'Europa, entrambe fortemente orientate verso una partecipazione locale della società civile nella identificazione e gestione del patrimonio immateriale. Questi strumenti, soprattutto il primo che l'Italia ha ratificato nel 2007 (mentre il secondo è stato ratificato solo nel settembre 2020) hanno aperto in Italia e nel mondo (ASPACI 2011) una stagione di grande fermento territoriale, che ha visto accrescere la consapevolezza di numerosi enti locali, comunità (variamente intese) e realtà associative nei confronti delle espressioni culturali e intangibili (fenomeni rituali, coreutici, musicali, forme culturali espressive, etc.), soprattutto orientate alle candidature per l'iscrizione nella Lista Rappresentativa UNESCO, non senza criticità, manipolazioni e rischio mercificazioni (Padiglione, Broccolini 2016). Tutti processi che sono essi stessi oggetto di studio da parte dell'antropologia (es. Palumbo 2002, 2003).

La ricerca sul terreno e il sapere dell'antropologia, pur non potendo prescindere da approcci critici sui processi culturali, de-essenzializzanti e lontani da una antropologia che si faccia semplice megafono delle dinamiche locali, oggi non possono più prescindere da questo incrociare soggettività consapevoli che si muovono nel nostro stesso orizzonte storico, non può più fingere di non vedere le aspettative, gli investimenti non solo morali, gli interessi ed i sogni, che le persone e le comunità mettono nei propri contesti culturali. Non sempre questo "guardare insieme" che viene evocato dal termine "condividere" (il cui etimo è *cum videre*) è realizzabile in modo compiuto; a volte lungo il cammino si aprono strade tra noi e gli altri che vanno in direzioni diverse.

Questo breve excursus sollecitato dal carteggio tra Seppilli e Colajanni sulle connessioni tra il sapere e il fare dell'antropologia di orientamento demo-antropologico (e che meriterebbe ben altra analisi) ha voluto mostrare l'evoluzione di un campo di studi e di azione che, benché spesso accusato di provincialismo e di visioni "sulle retrovie", ha rappresentato per l'antropologia nel suo complesso un ambito pionieristico del "fare" antropologia nella società italiana, capace – anche se tra mille criticità – di sapersi muovere dentro le trasformazioni epocali sociali e culturali che hanno attraversato la società italiana e di coniugare sapere critico e nello stesso tempo condivisione di progetti con attori e territori locali. Una antropologia pubblica della condivisione che, pur producendo un sapere proprio entro i quadri teorico-concettuali della disciplina, non può più prescindere da un *engagement* con i propri terreni di ricerca, sia di tipo etico (la metafora evocata da Pietro Clemente dell'antropologo «giardiniere» che cura è particolarmente efficace in questo senso – Clemente 2014: 24), ma anche di tipo "professionale", dal momento che sempre più spesso il sapere prodotto dalla ricerca è frutto di una committenza, di investimenti locali da parte di quella che oggi chiamiamo "società civile" e quindi di quelle ragioni e di quelle scelte – e qui tornano le parole Seppilli – «che stanno dietro qualsiasi progetto operativo a cui viene chiamato a

collaborare l'antropologo» (Seppilli 1993: 155). Con la differenza che ora spesso sono i nostri stessi (s)oggetti di ricerca a farsi parte attiva nel dialogo con l'antropologo, agenti di una progettualità culturale nella quale l'antropologo e il suo sapere sono una delle diverse voci in campo.

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.

ASPACI (Associazione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale). 2011. *Identificazione partecipativa del Patrimonio Immateriale*. Milano. Regione Lombardia, Archivio di Etnografia e Storia Sociale.

Benadusi, M. 2020a. Il carteggio Seppilli-Colajanni. Riapplicare l'antropologia applicata in Italia? *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 243-254.

Benadusi, M. 2020b. L'antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti. *Voci*, XVII: 93-119.

Bosio, G. 1967. *L'intellettuale rovesciato: interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione spontanee nel mondo popolare e proletario*. Milano, Del Gallo.

Broccolini, A. 2020. «La ricerca sul terreno tra restituzione, musei locali e condivisione», in *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*. Ballacchino, K., Bindi, L., Broccolini A. (a cura di). Bologna. Patron editore: 14-28.

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

Clemente, P. 1995. «Le culture locali», in *Istituzioni culturali in Toscana. Dalle loro origini alla fine del Novecento*. Adorno, F., Bossi, M., Volpi, A. (a cura di). Firenze. Polistampa: 281-289.

Clemente, P., Rossi, E. 1999. *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma. Carocci.

Clemente, P. 2014. Antropologo giardiniere. *Antropologia museale*, 34-36: 23-25.

Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass; London. Harvard University Press. Trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. 1993. Torino. Bollati Boringhieri.

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.

De Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano. Feltrinelli.

De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano. Il Saggiatore.

De Martino, E. 2013. «Note lucane», in *Furore, simbolo, valore*. De Martino, E. Milano. Il Saggiatore: 121-140.

De Sanctis Ricciardone, P. 1984. Frazer alla Rai/TV. Sondaggi su alcune fonti di massa del «frazerismo diffuso». *La Ricerca Folklorica*, 10: 85-90.

- De Simonis, P. (a cura). 1984. *Il tradizionale nella società toscana contemporanea. Ricerche e testimonianze sulla cultura popolare*. Firenze. Associazione intercomunale n.10 Area Fiorentina.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma. Meltemi.
- Dei, F. 2012. *Antropologia culturale*. Bologna. Il Mulino.
- Ferracuti, S. Frasca, E., Lattanzi, V. (a cura di). 2013. *Beyond modernity: do Ethnography Museums need ethnography?* Roma. Espera Libreria Archeologica.
- Gallini, C. 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*. Bari. Laterza.
- Gallini, C. 1981. *Intervista a Maria*. Palermo. Sellerio.
- Giancristofaro, L. 2015-2016. Cocullo. *Antropologia Museale*, 37/39: 57-60.
- Lassiter, E. L. 2005. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46 (1): 83-106.
- Lattanzi, V., Padiglione, V., D'Aureli, M. 2015. «Dieci, cento, mille musei delle culture locali», in *L'Italia e le sue regioni*, vol. III *Culture*. Salvati, M., Sciolla, L. (a cura di). Roma. Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani: 153-173.
- Malighetti, R. 2001. *Antropologia applicata. Dal nativo che cambia al mondo ibrido*. Milano. UNICOPLI.
- Minicuci, M. 2015, La Restituzione: problemi e pericoli. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2: 15-50.
- Padiglione, V. 1995. Per una centralità dell'etnografia nei musei. *Etnoantropologia*, 3-4: 238-247.
- Padiglione, V. 2008. *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*. Imola (BO). La Mandragora.
- Padiglione, V., Broccolini, A. 2016, "Uscirne insieme". Farsi comunità patrimoniale. *Antropologia Museale*, 37-39: 3-10.
- Palumbo, B. 2002. Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo. *Antropologia Museale*, 1: 14-19.
- Palumbo, B. 2003. *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali nella Sicilia orientale*. Roma. Meltemi.
- Pizza, G. 2015. *Il tarantismo oggi: antropologia, politica, cultura*. Roma. Carocci.
- Poulot, D. 2006. Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX, in *Il Patrimonio culturale*. Maffi, I. (a cura), *Antropologia*, 7: 129-154.
- Ranalli, O. 2020. «Tra demologia storica e processi di patrimonializzazione. Riflessioni dalla ricerca sul campo a Cocullo, paese dei serpari», in *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*. Ballacchino, K., Bindi, L., Broccolini, A. (a cura). Bologna. Patron editore: 137-150.
- Seppilli, T. 1977. «La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali», in *Folk. Documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali*. Documentazione e studi Rai (a cura di). Torino. Eri Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana: xxix-xlv.

Seppilli, T. 1993. «Antropologia e strategie di pianificazione sociale», in *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*. Apolito, P. (a cura). Milano. Franco Angeli: 155-164.

Signorelli, A. 2015. *Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma. L'asino d'oro edizioni.

Parte IX.

Recensione

Fabio Vicini, *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*, Brill, Leiden e Boston, 2020

Laura Menin,

University of Sussex

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0164-1796>

Soprattutto negli ultimi due decenni, la crescente visibilità pubblica dell'Islam nei paesi musulmani e in occidente ha catturato l'interesse del mondo accademico. Numerosi studi hanno cercato di comprendere, e spiegare, l'emergere di soggettività e pratiche religiose connesse al "risveglio islamico" (*al-sahwa al-islamiya*), un movimento altamente diversificato al suo interno che attraversa il mondo musulmano dagli anni '70 e '80 del Novecento. La pubblicazione dei lavori di Saba Mahmood¹ (2001, 2005), in particolare, ha inaugurato un modo radicalmente nuovo di guardare a questo complesso fenomeno, mostrando i limiti profondi dei concetti secolaristi e liberisti di agency e soggetto nel dare senso ai desideri e alle pratiche corporee attraverso cui le donne di un movimento pietista cairota coltivano se stesse come soggetti etici sottomettendosi a norme patriarcali piuttosto che sfidandole. Il modello teorico proposto da Mahmood, che combina l'idea di "tradizioni discorsive" di Talal Asad con la nozione foucaultiana di "tecniche del sé", ha ispirato quella che Filippo Osella e Benjamin Soares hanno definito una "svolta pietista" (2009: 10) in antropologia, animando il dibattito nelle scienze sociali per due decenni. Alcuni studiosi (es. Pandolfo 2007; Schielke 2009), in dialogo critico con il modello teorico di Mahmood, hanno spostato lo sguardo etnografico dalla formazione etica di soggettività pietiste all'esplorazione di ambivalenze, tensioni e incoerenza come elementi costitutivi dei legami fra Islam e vita quotidiana. Più recentemente, altri studiosi e studiose² hanno dato visibilità a modalità d'incontro con la trascendenza divina che si discostano dalle correnti dell'Islam salafita e/o che non possono essere compresi attraverso il "paradigma di coltivazione del sé" (Mittermaier 2011:5). Ed è proprio all'interno di questa seconda linea di ricerca che si situa *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey* di Fabio Vicini, una raffinata etnografia delle pratiche di lettura e riflessione meditativa che animano due comunità religiose della Turchia contemporanea: *Suffa* e *Gülen*. L'idea centrale è che l'analisi di queste pratiche intellettuali imponga non solo di attraversare i confini, soggiacenti al senso comune e alla

¹ Mi concentro su Saba Mahmood, per la peculiare risonanza che ha avuto il suo lavoro nel dibattito antropologico, ma va ricordato l'altrettanto importante lavoro di Charles Hirschkind 2006.

² Si veda, ad esempio, Gaibazzi 2015; Abenante, Vicini 2017; Menin 2020.

tradizione epistemologica moderna occidentale, fra religione e scienza, fra metafisica e riflessione intellettuale, ma anche di ricollocare la trascendenza a pieno titolo nell'ambito dell'analisi sociale.

Basato su un lungo percorso di ricerca iniziato nel 2005, *Reading Islam* conduce il lettore e la lettrice all'interno del complesso intreccio di temporalità mondane e trascendenti che scandisce il ritmo della vita sociale di *Suffa* e *Gülen*. Entrambe le comunità sono due diramazioni di *Nur*, uno dei più importanti movimenti revivalisti islamici di orientamento riformista in Turchia ispirato al pensiero del riformatore ottomano Said Nursi (1877-1960). Come numerosi riformatori della sua epoca, Nursi aspirava a "rivitalizzare l'Islam" (56) attraverso una sintesi capace di integrare Islam e modernità, religione e scienza, considerate inconciliabili nel pensiero positivista che andava imponendosi nell'impero ottomano. La sua opera principale, la *Risale-i Nur*, si rivolgeva a una generazione di musulmani culturalmente espropriati formati nelle scuole moderne e secolari (102), offrendo loro gli strumenti per vivere l'Islam in modo consapevole nelle mutate condizioni epistemologiche della modernità. Come Vicini illustra in modo convincente nei cinque capitoli in cui si articola *Reading Islam*, la specificità della visione modernista proposta da Nursi, e riattualizzata dalle comunità *Suffa* e *Gülen*, risiede nella centralità che la riflessione meditativa, intesa come specifica modalità di accesso alla trascendenza, ricopre in questa ricerca.

Dopo aver presentato il pensiero di Nursi sullo sfondo delle grandi trasformazioni in cui prende vita il movimento *Nur*, Vicini ripercorre la nascita e l'evoluzione delle due comunità che al suo pensiero si ispirano (Capitolo 1). *Suffa*, fondata nel 1982, si espande a Istanbul negli anni 1990 aprendo centri culturali ed educativi, biblioteche e studentati, coinvolgendo soprattutto emigranti originari dell'Anatolia con una solida identità etnica e regionale. *Gülen*, fondata dal celebre predicatore Fethullah Gülen negli anni 1970, ha una composizione più marcatamente urbana ed elitista. Si caratterizza per un forte coinvolgimento sociale ed economico, legato all'abilità del suo leader di catalizzare capitali da investire nell'industria culturale, dei media e nel settore dell'istruzione per formare una nuova classe dirigente. Vicini si addentra poi in alcune delle strutture da queste gestite (Capitolo 2): case, dormitori e residenze studentesche che accolgono studenti giunti a Istanbul per frequentare scuole superiori e università. Gli studenti ricevono una formazione religiosa come parte integrante della missione educativa che le due comunità perseguono con l'obiettivo di dare vita, dal basso, a una comunità di musulmani consapevoli e attivi nella società. Inscrivendo le pratiche di disciplina del sé e la coltivazione di virtù etiche all'interno delle dimensioni intersoggettive della vita comunitaria, Vicini illustra le specifiche forme di socialità e solidarietà che animano *Suffa* e *Gülen*. Obiettivo primario di entrambe le comunità è creare e sostenere una "connettività musulmana" basata sul principio organizzativo della "fratellanza nella religione" (79) e sulla coltivazione di "virtù della mutualità" (87), come la sincerità e la purezza dell'intenzione, centrali nella tradizione sufi a cui Nursi attinse. La verticalità tipica della relazione fra maestro e discepolo nella confraternita sufi, però, è diluita nella complessa dinamica di verticalità e orizzontalità fra pari, dove l'*imam abi* (lo studente più vecchio e avanzato nel percorso spirituale) è responsabile della formazione dei più giovani, dando l'esempio e favorendo lo sviluppo di una serie di "disposizioni", come la pazienza, il sacrificio di sé, l'amore per l'altro, nella costruzione di una vita comunitaria. Coniugando l'osservazione etnografica con una prospettiva genealogica,

Vicini rintraccia, e fa emergere, elementi di rottura, ma anche rilevanti continuità in idee, concetti e conoscenze radicate nella tradizione islamica alla quale *Suffa* e *Gülen*, attraverso Nursi, continuano ad attingere per elaborare risposte alle sfide esistenziali ed epistemologiche con cui si confrontano. Ed è proprio l'idea di Islam come tradizione – intesa come “un insieme di repertori intellettuali attraverso i quali i musulmani si costituiscono ontologicamente come persone impegnate in uno specifico programma di formazione etica e impegno nella società” (15) – che consente a Vicini di mostrare come la rielaborazione di questi repertori dia vita a modalità di abitare il mondo basate su un progetto di società che si pone come alternativo alla logica moderna secolare.

Come ben argomenta Vicini, sebbene il pensiero di Nursi sia profondamente influenzato dalla cosmologia sufi, l'enfasi sulla lettura segna un'importante rottura rispetto alle modalità di trasmissione orale della conoscenza da maestro a discepolo tipica della confraternita. Nella comunità *Suffa* (Capitolo 3), dove la dimensione meditativa e speculativa riveste un ruolo primario, la lettura ciclica e reiterata dei testi di Nursi, un'opera di oltre 6000 pagine dal linguaggio metaforicamente denso, ha il fine di “coltivare, raggiungere, e mantenere lo stato di consapevolezza come musulmani” (105). Come la lettura ciclica permette di penetrarne la complessità semantica del testo e di avvicinarsi progressivamente ai significati nascosti della rivelazione, così la pratica meditativa e gli esercizi intellettuali di carattere deduttivo conducono gli studenti alla “consapevolezza che tutto a questo mondo non è che il riflesso dell'esistenza di Dio, vale a dire qualcosa di transitorio ed effimero, inclusa la loro vita” (129). Se, da un lato, la trascendenza diviene tangibile nell'osservazione dei fenomeni naturali, dall'altro, la comprensione della caducità dell'esistenza umana che emerge da questa osservazione svela il suo intimo legame con un ordine più grande. Discostandosi da pratiche esoteriche sufi come *dhikr*, *Suffa* segue Nursi nel praticare la riflessione (*tefekkiir*), intesa come “uno specifico tipo di esercizio meditativo basato sulle capacità percettive del cuore e della relativa facoltà sull'immaginazione, che è finalizzata a decifrare Dio dall'osservazione dei fenomeni naturali” (110). L'approssimarsi al significato della rivelazione, sottolinea Vicini, non è un mero esercizio intellettuale, ma un movimento “mediato dal cuore [...] centro dell'anima (*ruh*) e di ogni tentativo umano di comunicare con la trascendenza” (117).

Queste pratiche meditative non conducono al distacco ascetico quanto piuttosto proiettano il soggetto nel fine ultimo di “servire la società” attraverso il coinvolgimento attivo dei devoti nel progetto di riforma sociale (Capitolo 4). Mentre la comunità *Suffa* resta vicina allo scopo originario di Nursi di promuovere circoli di lettura della *Risale*, nella comunità *Gülen* l'enfasi è posta sull'idea di “servizio religiosamente ispirato” (*hizmet*), inteso da Nursi come diffusione del messaggio coranico attraverso la *Risale*, e reinterpretato da Gülen come “motore per promuovere il coinvolgimento nella società” (48). Vicini mostra come l'ideale di “servire la società” coincida, in Gülen, con la missione di “crescere nuove generazioni di musulmani pii e istruiti che possano contribuire al progresso della società” (132) attraverso una “pedagogia degli affetti” (151) fondata sull'amore, sul prendersi cura e sulla responsabilità che legano l'*abi* e gli studenti più giovani. Questa spinta verso il sociale delinea un modello educativo, basato sulla riattivazione di pratiche e idee di civiltà e socialità di lunga durata, che si pone come alternativo al progetto nazionale. Come dimostra Vicini, la natura espansiva di Gülen –in altre parole, la volontà di accrescere la sua influenza sociale della comunità e di

formare una nuova classe dirigente che possa penetrare nelle istituzioni— renderà carica di tensioni la relazione con l'ordine sociale e politico: dalle collisioni con il Partito di Giustizia e Sviluppo (APK) nel 2013 fino al tentato colpo di stato del 15 giugno 2016.

Combinando un'elaborata riflessione teorica con una scrittura etnografica attenta alla genealogia di idee e pratiche, *Reading Islam* contribuisce in modo originale a mantenere aperto il dialogo critico con Talal Asad, Saba Mahmood e i numerosi studiosi che si confrontano con la loro eredità teorica. Con questi autori, Vicini condivide l'impresa intellettuale di andare oltre i limiti dei presupposti liberali e secolari che abitano, spesso in modo implicito, le scienze sociali, per avvicinarsi alle idee di società e di umanità che prendono vita nei movimenti revivalisti islamici contemporanei. Al contempo, percorre un sentiero che si discosta dalla prospettiva teorica di questi autori per aprire l'analisi all'orizzonte della trascendenza e alle dinamiche intersoggettive del divenire etico dei soggetti. Vicini mostra come la trascendenza, generalmente omessa dall'antropologia dell'Islam, divenga terreno tangibile di riflessione epistemologia ed etica. Un ulteriore contributo alla riflessione antropologica sull'etica è la disamina del legame fra libertà e trascendenza *all'interno* della tradizione Islamica (Capitolo 5). Come sostiene James Laidlaw (2013:1-44), il sospetto verso le implicazioni ideologiche e politiche del concetto occidentale prevalente di libertà l'ha resa una strategia retorica per problematizzare le narrative liberali più che un oggetto di indagine antropologica in sé e per sé. Tematizzando il legame fra libertà e trascendenza, *Reading Islam* contribuisce a restituire questi concetti all'analisi sociale. Come altri studiosi che hanno posto la libertà al centro dell'azione etica³, Vicini mostra che esistono, all'interno della tradizione Islamica, genealogie della libertà che non si basano sull'idea di soggetto autonomo e autofondato della moderna filosofia occidentale. La riflessione sulla libertà, tuttavia, resta in gran parte sul piano filosofico e analitico, senza indagare in dettaglio le diverse manifestazioni etnografiche e le pratiche che la sostengono all'interno delle due comunità, come accade invece per l'idea di responsabilità, che assume una maggior densità etnografica. Al di là di queste osservazioni a margine, *Reading Islam* è un testo particolarmente utile e stimolante per chiunque si interessi di Islam, modernità, pratiche intellettuali, etica all'interno e oltre i confini dell'antropologia.

Bibliografia

Abenante, P., Vicini, F. 2017. Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, 18: 57-71.

Gaibazzi, P. 2015. The quest for luck: fate, fortune, work and the unexpected among Gambian Soninke hustlers. *Critical African Studies*, 7: 227-42.

Hirschkind, C. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Laidlaw, J. 2002. For an Anthropology of Ethics and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2): 311-332.

Laidlaw, J. 2013. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. New York: Cambridge University Press.

Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

³ Si veda, ad esempio, Laidlaw 2002, 2013; Robbins 2007, 2012.

- Mahmood, S. 2001. Feminist theory, Embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 6 (2): 202-236.
- Menin, L. 2020. 'Destiny is written by God': Islamic predestination, responsibility, and transcendence in Central Morocco. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26 (3): 515–532.
- Mittermaier, A. 2011. *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Pandolfo, S. 2007. 'The burning'. Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration. *Anthropological Theory*, 7 (3): 329-363.
- Robbins, J. 2012. On becoming ethical subjects: freedom, constraint, and the anthropology of morality. *Anthropology of this century*. 5 (available on-line <http://aotcpres.com/articles/ethical-subjects-freedom-constraint-anthropology-morality/>)
- Robbins, J. 2007. Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 72 (3): 293-314.
- Schielke, S. 2009. Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 24-40.
- Soares, B., & Osella, F. (2009). Islam, Politics, Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 1-23.

Recensione

Roberta Raffaetà, *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma, 2020

Nadia Breda,

Università degli Studi di Firenze

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6029-1549>

Il libro di Roberta Raffaetà propone all'attenzione del pubblico italiano un innovativo tema di antropologia che difficilmente può essere classificato entro griglie concettuali precostituite: un'antropologia dei microbi, che nel sottotitolo fa riferimento alla problematica della riconfigurazione dell'umano e della salute da parte della metagenomica contemporanea¹, che posiziona la ricerca di Roberta Raffaetà tra antropologia medica, antropologia della scienza e antropologia dell'ambiente.

Si tratta di un'etnografia svoltasi prevalentemente in un laboratorio di metagenomica dell'Università di Trento, ma anche attraverso visite di durata inferiore ad alcuni laboratori della California. Attraverso questa ricerca l'autrice ha potuto avvicinare le pratiche e le teorie degli scienziati che studiano le comunità di microbi che co-abitano dentro e attorno agli umani componendo quel "microbioma" che ha un grande impatto sulla salute e sull'ambiente.

Raffaetà ha proposto uno studio sul corpo umano e al contempo sui non umani, uno sguardo sul vicino (il Laboratorio di Trento) e al contempo uno sguardo globalizzato (i Laboratori internazionali), sul piccolo (i microbi) e sull'infinito (l'ambiente che circonda umani e non umani), un approccio all'antropologia della salute pubblica e al contempo alle evoluzioni della scienza e della ricerca. Si tratta insomma di un libro innovativo e coraggioso nel panorama italiano, ma con ampi echi e connessioni con il panorama di studi e ricerche internazionali che affrontano temi simili già da molti anni, temi ai quali già da lungo corso Raffaetà si dedica, frequentando gruppi di ricerca, laboratori e convegni internazionali.

Si comincia appassionandoci di microbi e si finisce con lo scoprire, in quanto antropologi, che tra essi e gli umani si sviluppano relazioni intime e allo stesso tempo immensamente estese, relazioni pacifiche e conflittuali, fisico-corporee e intellettuali. La metagenomica è una rivoluzione scientifica e allo stesso tempo culturale e sociale, e Raffaetà dimostra con le sue ricerche sul campo tra i laboratori di metagenomica che gli scienziati che stanno

¹ "La metagenomica è lo studio di comunità microbiche nel loro ambiente naturale" (Raffaetà 2020: 37).

studiando i microbi stanno al contempo sperimentando rivoluzioni dei paradigmi, di cui la più importante, ci segnala l'autrice, è costituita dal passaggio da una visione del bioma individualista, monolitica (i microbi come "entità isolabili" scrive Raffaetà), a una visione sistemica, ambientale, connessionista, ramificata e quindi implicata con gli umani, con l'ambiente, con la cultura e con la società (anche le pratiche religiose influiscono sullo stato del bioma, scrive Raffaetà). Mentre fino a prima della metagenomica si poteva unicamente "coltivare" in vitro alcuni specifici batteri, ora gli scienziati sono capaci di individuarli nell'ambiente, e di vedere chi c'è e, possibilmente, cosa fa in quel dato ambiente. È un passaggio dal paradigma molecolare a quello sistemico, da una visione particolaristica a una visione ambientale.

Questo spaventa gli scienziati stessi, che si trovano a percepire un mondo (il loro mondo, quello dei biomi) come molto meno puro di quanto finora fosse stato considerato. Gli antropologi erano avvezzi alla questione che "i frutti puri impazziscono" (James Clifford) già da molto tempo, per nulla spaventati dal frequentare teorie e *terrains* contaminati e impuri, e hanno quindi salutato con approvazione questo "cambio di paradigma" (Raffaetà 2020, capitolo 3), che permette di rivisitare ancora una volta il dispositivo di frattura della dicotomia natura/cultura. Roberta Raffaetà infatti inserisce questo libro all'interno di un dibattito contemporaneo molto ampio, quello della svolta ontologica che ha origine e piedistallo nella critica della dicotomia natura/cultura di autori come Philippe Descola, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Luigi Pellizzoni, e sono infatti questi autori e queste tematiche l'orizzonte più ampio di questo libro, anche se la verifica di questo approccio è consistita per l'autrice nelle ricerche sul campo in specifici laboratori, una "etnografia di laboratorio" di latouriana ispirazione, ma che va oltre l'approccio sociologico verso una profondità antropologica fatta di significati, di strutture più profonde, non senza slanci verso la valutazione etica e politica dell'approccio pragmatico al bioma.

C'è quindi un lavoro teorico enorme alle spalle di questo libro che sembra incentrato sui piccoli microbi, sul cui statuto ontologico siamo ancora incerti e verso cui le nostre epistemologie sono ancora delle sabbie mobili. Roberta Raffaetà non esita a mostrare dubbi e incertezze degli scienziati microbiologi, dei quali racconta le giornate, illustra il lavoro in laboratorio, mostra le conversazioni, tra biologi del *wet* e biologi del *dry*, parti contigue dello stesso Lab, tra spazi sotterranei per il lavoro biologico e spazi laboratoriali pieni di macchine di sequenziamento per il lavoro computazionale del microbioma. Questi scienziati, molti con una formazione informatica che uniscono alla biologia, si affacciano su un mondo sistemico e cercano comunque di "ridurlo", e Roberta Raffaetà mostra la peculiare prospettiva che rende, per essi, il riduzionismo scientifico una conquista piuttosto che un difetto. Essi analizzano una connessione alla volta, alla ricerca dell'esattezza della correlazione, della quantificazione e della descrizione comunicativa di un mondo come quello dei microbi che invece "appare", "emerge" potremmo dire con linguaggio ingoldiano, attraverso *meshwork* di movimenti che stanno dentro e fuori dei nostri corpi umani e dei corpi dei non umani e che gli scienziati devono identificare come si identificherebbe una costellazione nel cielo o un gruppo di alberi nella foresta. Questi scienziati hanno uno spirito da astronauti e da esploratori.

I *meshwork* sono però una cosa più difficile da decifrare, da far appunto "emergere", da valutare. È questo il compito difficile in cui sono impegnati gli scienziati del bioma tanto quanto gli antropologi (soprattutto quelli che hanno aderito alla svolta ontologica

in antropologia, da cui Roberta Raffaetà non è affatto lontana, per quanto a tratti critica). Roberta Raffaetà porta avanti in più punti un convincente parallelo storico e metodologico tra i due tipi di figure, quella degli scienziati del bioma e quella degli antropologi: studiano nei contesti, procedono in maniera sperimentale aperta, hanno sempre più bisogno del dialogo tra discipline biologiche e sociali.

L'emersione di questi *meshwork* mostra "altre nature", cioè altre realtà, ma la realtà dei microbi è un assemblaggio incerto, non certo ben visibile, per esempio come il cane di Donna Haraway, e più che sottolineare l'alterità, Raffaetà lavora per indicare la relazione.

Dopo l'identificazione (che secondo Philippe Descola è il primo passo della composizione del mondo, del processo di *worlding*), verrà da parte degli scienziati il momento della cura, cura nell'identificazione, cura dei dati, cura del rapporto con l'identificato, cura della comunicazione dell'identità degli esseri individuati. Nel laboratorio dove Roberta Raffaetà ha fatto ricerca, si tratta quindi di passare dalla concezione latouriana dei microbi come "*matter of concern*", ai microbi come "*matter of care*", oltre anche ai microbi come "*matter of fact*". Gli scienziati dispongono di un dato biologico ("*wet*" nel loro linguaggio), e lo trasformano in un apparato informatico ("*dry*"), purificando la materia e rendendola una sequenza genetica, comunicabile, quantificabile, dialogante con altre sequenze. E questa diviene, per questi scienziati, la materialità dei microbi: una sequenza di DNA su un computer.

Roberta Raffaetà è scettica verso gli approcci *multispecies* che partono dall'idea di una simmetria tra umani e non umani, per lei è importante analizzare i modi specifici e le gerarchie politiche che si costituiscono nel momento in cui gli umani si relazionano ai non umani. E per far ciò, secondo Roberta Raffaetà, l'umano deve restare umano, la cultura conservare un suo ruolo, la natura un suo mistero (così scrive Raffaetà) in modo che la relazione sia possibile. È l'interdipendenza il vero tema e il vero problema, secondo Roberta Raffaetà, ed è quello che ha cercato di individuare con le sue ricerche sul campo. Secondo l'autrice si deve andare oltre l'antropocentrismo dell'umano, ma non oltre l'umano, non verso l'abbandono dell'umano. E neanche verso l'abbandono del concetto di cultura, sostiene Roberta Raffaetà, perché questo è la porta/soglia che ci permette di comunicare con il non umano, una soglia materiale e concreta, non è solo un "testo" di concezione geertziana, non è solo un insieme di simboli astratti. Il concetto di cultura va salvato perché è portatore di valori e significati che il tangibile e la dimensione della pratica da sole non riescono a esprimere.

L'assimilazione totale tra natura e cultura, in un'illusione di simmetria, rischia di esporre la natura (ma anche la cultura) a nuove forme di dominazione e controllo, tipiche dell'assetto neoliberale, in cui ogni forma del vivente è malleabile secondo il volere del più forte. Alla fine, quindi, la dicotomia natura/cultura non è del tutto scardinata da Roberta Raffaetà, che scrive: "L'esistenza di un concetto di natura aiuta a bilanciare gli eccessi della società" (2020: 92). Roberta Raffaetà non si butta a capofitto nella decostruzione della dicotomia natura/cultura, in questo incontrando appieno le posizioni del sociologo Luigi Pellizzoni, ispiratore del gruppo di discussione POE (Politica, Ontologie, Ecologia) a cui abbiamo partecipato insieme.

Oltre a ciò, la pratica e la teoria sono i termini di un bilanciamento su cui Roberta Raffaetà riflette molto nel suo libro. L'autrice riflette criticamente sulla *practical turn*, che avendo

portato maggiore enfasi sull'importanza delle pratiche agite, in certe sue interpretazioni tende a intravedere nelle pratiche un sostrato ontologico che non può esserci senza una contestualizzazione teorica, che è anche quella che fornisce la possibilità di un'analisi etico-politica del fenomeno che si sta analizzando. Tutto il suo lavoro è stato proprio uno studio profondo delle strutture teoriche che sorreggono con linguaggi e simboli le pratiche degli scienziati. I suoi informatori stessi hanno comunque un posizionamento riguardo a questa questione, poiché dichiarano di voler essere "informati" dalla teoria, e non "trainati" da essa (Raffaetà 2020: 162), non meri verificatori di caselle/quadri/posizioni teoriche. Questo posizionamento ha scalzato il metodo dell'ipotesi verifica per avvicinarsi a quello dei continui aggiustamenti che creano le condizioni per il manifestarsi del fenomeno (Raffaetà 2020: 149). Una posizione molto più ingoldiana di certo, o se vogliamo anche ispirata a Maturana e Varela.

La rivoluzione del paradigma (che sarà ciò che avrà conseguenze nuove sulla salute degli umani e sul concetto di corpo stesso) porta da una visione dei microbi come invisibili, entità isolate, a quella di una comunità di esseri, comunità che dal corpo degli umani risuona con l'ambiente esterno, in stato di interdipendenza e di risonanza, in una visione di corpo molteplice (di remottiana memoria, del Remotti antropologo contro l'identità, perché il corpo è relazione), in una situazione *multispecies*, dove i microbi possono quindi fare da mediatori, sono interfaccia, in dialogo. È una rivoluzione che ha risvolti politici importanti. Ma anche qui, in assenza di una riflessione teorica e di una contestualizzazione culturale, essa rischia di essere catturata anche dalle posizioni politiche di destra, con riattivazioni del concetto di razza, per esempio, o di aspirazioni all'individualismo esasperato socialmente irresponsabile. Raffaetà invita ad andare a fondo di pratiche e di teorie, a non accontentarsi né dell'una né dell'altra, ma a verificarle costantemente (come d'altronde si deve fare con la coppia natura/cultura). Possiamo probabilmente parlare di un posizionamento della nostra autrice nella svolta ontologica molto delicato e prudente, un approccio che cerca di non seguire la moda teorica del momento ma di fare i conti con la realtà etnografica e politica che analizza, e di un esempio concreto di ricerca del dialogo tra discipline sociali e discipline scientifiche.

Non si può dire che l'autrice non sia consapevole anche delle frizioni del dialogo interdisciplinare, delle catture e del domino della scienza e degli scienziati da parte della cornice *biotech* capitalista, degli atteggiamenti di dominio verso la natura, più che di dialogo con essa. Roberta Raffaetà con questo libro spinge a fare passi in direzione degli studi di scienza e tecnologia da parte degli antropologi, per far emergere le frizioni e aprire il dibattito. La scienza è vasta, c'è una molteplicità di visioni e di pratiche, di cui sappiamo ancora troppo poco. Il libro di Roberta Raffaetà mostra una strada concreta per sperimentare ulteriori studi che rispondano a queste esigenze.