

# **Antropologia Pubblica**

vol 9 n°2 2023

**MISCELLANEA**

**CONTINUA IL FORUM**

**Precarizzazione delle sfere della  
vita, lavoro accademico e  
professionalizzazione  
dell'antropologia**

**PRATICHE VISUALI**

Società Italiana  
Antropologia Applicata

500

# INDICE

## MISCELLANEA

Camminare in campo aperto... Esperienze di mappatura partecipata nel Messico indigeno ed eco-politica delle lingue-terre native nella crisi eco-climatica globale ..... 1  
**Cristiano Tallè**

“Sulla soglia”. La spazialità delle relazioni nelle istituzioni prescolastiche durante la pandemia di Covid-19 ..... 33  
**Manuela Tassan**

“Se tutto è mafia, niente è mafia”. Riflessioni antropologico giuridiche sulla criminalità organizzata nigeriana ..... 53  
**Stefania Spada**

Violenza di genere, stranieri e servizi assistenziali. Un’indagine etnografica sulle rappresentazioni degli operatori e delle operatrici professionali ..... 71  
**Raúl Zecca Castel**

Dall’Etiopia al Medio Oriente. Pratiche, retoriche e discorsi sulle esperienze delle lavoratrici domestiche etiopi ..... 91  
**Silvia Cirillo**

L’Aquila, smart city medievale. Ossimori resilienti e intime allegorie di una ricostruzione post-sisma ..... 109  
**Rita Ciccaglione**

Processi di inclusione attraverso la prossimità interculturale. Cittadinanze solidali e istanze di ospitalità ..... 127  
**Sebastiano Ceschi**

Abitare liminale permanente. Pratiche di lotta e negoziazione quotidiana degli spazi in un’occupazione abitativa romana ..... 145  
**Chiara Cacciotti**

Vivere e riparare lo “squascio” nella città vecchia di Taranto. Un’etnografia dell’abbandono e del recupero degli spazi urbani ..... 163  
**Vincenzo Luca Lo Re**

**FORUM** Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell'antropologia: autoetnografie ed etnografie retrospettive a confronto, a cura di Maria Carolina Vesce e Irene Falconieri

- Displacement come condizione esistenziale. Riflessioni analitico-metodologiche tra auto-etnografia ed etnografia retrospettiva ..... 181  
**Silvia Pitzalis**
- I find it kind of funny, I find it kind of sad\**..... 191  
**Ivan Severi**
- I treni di Arturo (15 anni dopo). Movimento personale e politico nell'università neoliberista italiana .....201  
**Francesco Zanutelli**
- Inquiete. Dialogo tra antropologhe.....211  
**Irene Falconieri e Maria Carolina Vesce**
- Precariato presente, impegno futuro.....219  
**Berardino Palumbo**

**RESEARCH REPORTS**

- Vuoti o pieni di memorie? Un progetto di antropologia applicata al patrimonio ..... 227  
**Marta Pascolini e Roberta Altin**

**VISUAL PRACTICES**

- Nella città delle mosche ..... 239  
**Riccardo Bononi**
- Mantener viva la memoria de donde uno viene.* Un caso di foto-elicitazione a partire dall'archivio fotografico di una famiglia italo-uruguaiana ..... 259  
**Alice Gangemi**
- Deconstructing the Family Album. Domestic Violence in Sensory Ethnography, Postmemory and Photography ..... 277  
**Gemma Lynch**

\* Il contributo è stato ritirato dall'autore, in accordo con la Redazione della rivista *Antropologia Pubblica*, in data 18-12-2023, a seguito dell'avvio del dibattito post-pubblicazione del Forum di Antropologia Pubblica dal titolo *Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell'antropologia*

# Camminare in campo aperto...

## Esperienze di mappatura partecipata nel Messico indigeno ed eco-politica delle lingue-terre native nella crisi eco-climatica globale

**Cristiano Tallè**

ctalle@uniss.it

Università degli Studi di Sassari

<https://orcid.org/0000-0002-7978-7242>

---

### Abstract

The production and distribution of maps have not been the exclusive monopoly and competence of Nation-States for several decades. At least since the 1970s, indigenous and afro-descendant populations in the Americas have begun to use participatory mapping as a tool to claim their land rights against Nation-States, accompanying the progress of international law, such as the ILO Convention 169 (1989). In the last twenty years, this research-action tool has begun to assume new ecopolitical values starting from the crucial position of indigenous peoples in the contexts of the current planetary eco-climatic crisis, between vulnerability and sustainable management of their living environments. In this article I will illustrate my research experience in the context of a participatory mapping project of the “ancestral” territory of the *Ikoots* of San Mateo del Mar, in the Isthmus of Tehuantepec (Oaxaca, Mexico). On the one hand I will reflect on the intertwining of ethnographic experience, participation, intentionality and return of research in a context of growing socio-environmental conflict; on the other hand I will reflect on the radically non-cartesian and non-naturalist ecopolitical positionality that indigenous language-knowledges express in the current global Anthropocene crisis, which goes beyond the notion of geo-political sovereignty at the heart of colonial/national cartesian cartography and challenges global perception of the crisis and the actions to be pursued to get out of it.

**Keywords:** participatory mapping, indigenous knowledges, *Ikoots*, Mexico, climate-environmental crisis

---

### Introduzione

La produzione e la distribuzione di mappe non sono più monopolio e competenza esclusivi degli Stati-nazione ormai da parecchi decenni. Almeno dagli anni Settanta del secolo scorso popolazioni indigene e afrodiscendenti delle Americhe, a partire dalle esperienze pionieristiche delle popolazioni native del Canada e dell’Alaska, hanno cominciato a utilizzare la mappatura partecipata come strumento per affermare i propri diritti territoriali nei confronti degli Stati-nazione, accompagnando i progressi del diritto internazionale, come la Convenzione ILO 169 del 1989 (Chapin, Lamb, Threlkeld 2005; Sletto *et al.* 2020). Queste “contro-mappature” (Peluso 1995) hanno contribuito in modo significativo a determinare forme di tutela e riconoscimento dei diritti territoriali delle popolazioni indigene, fornendo documentazione cartografica degli usi tradizionali della terra e delle risorse.

Per quanto la mappatura partecipata sia ancora prevalentemente pensata in termini cartesiani ed

empirici come mezzo per un fine da perseguire “contro”, “grazie” o “nonostante” lo Stato-nazione, questa ha cominciato ad assumere da almeno un ventennio nuove valenze eco-politiche a partire dalla posizione cruciale dei popoli indigeni nei contesti dell’attuale crisi eco-climatica planetaria: questi, infatti, se da un lato sono in una posizione di estrema vulnerabilità di fronte alle drammatiche e repentine perturbazioni dei loro ambienti di vita, sono al contempo in una posizione decisiva per la gestione sostenibile e la tutela dei loro territori dove si concentra circa l’80% della biodiversità del pianeta (Gorenflo *et al.* 2012), così come per l’elaborazione di strategie di adattamento-mitigazione degli effetti della crisi climatica planetaria (Crate, Nuttal 2016; O’Reilly *et al.* 2020). A partire da questa posizione ambivalente è emersa, fra contesti accademici, cooperazione e governance internazionale, la crescente attenzione per le *indigenous knowledges* in quanto saperi strategici per il futuro del pianeta (Nakashima *et al.* 2018; Petzold *et al.* 2020).

In questo articolo illustrerò la mia esperienza di ricerca nell’ambito di un progetto di mappatura partecipata del territorio “ancestrale” degli *Ikoos* di San Mateo del Mar, nell’Ismo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico). Nel primo paragrafo rifletterò sull’intreccio fra esperienza etnografica, partecipazione, intenzionalità e restituzione della ricerca in un contesto di crescente conflittualità socio-ambientale. Nel secondo paragrafo mi soffermerò sul lavoro di “tra(ns)duzione” etnografica alla base del lavoro di mappatura (dall’esperienza senso-moto-locutoria dell’ambiente all’elaborazione in un artefatto carto-grafico-testuale). Nel terzo paragrafo rifletterò infine sulla posizionalità eco-politica radicalmente non cartesiana e non naturalista che le lingue-conoscenze indigene esprimono nell’attuale crisi antropocenica globale, che sfida la nostra (euro-urbano-centrica) percezione della crisi e delle azioni da perseguire per uscirne.

## **La genesi lunga dell’Atlas Ikoos fra esperienza etnografica, “comunità di ricerca” e crisi della *comunalidad Ikoos***

Il progetto di mappatura partecipata dell’Atlas Ikoos ha avuto in un certo senso una gestazione lunga quanto la mia stessa esperienza di ricerca nella comunità. Il mio primo viaggio di ricerca a San Mateo del Mar risale al 1999 quando, appena laureato, arrivai nella comunità nell’ambito di un progetto della Missione Etnologia Italiana in Messico, diretta da Alessandro Lupo e finanziata dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. L’obiettivo di quella prima ricerca sul campo era chiaro e circoscritto: la raccolta e l’analisi etnosemantica di un corpus di toponimi in lingua indigena (*ombeay-iüts* /bocca-nostra/). Il principale collaboratore di quelle prime esperienze di campo fu *teat* Juan Olivares (1919-2009), un anziano pescatore, con una lunga storia di “informatore capo” di generazioni di antropologi, linguisti e missionari del *Summer Institute of Linguistics*, primo convertito al protestantesimo e fra i primi scrittori nella propria lingua (Cuturi 2003). Durante svariati incontri e un paio di escursioni all’aria aperta, *teat* Juan elencò centinaia di nomi di luoghi in *ombeayüits* (249 in totale) come se stesse recitando litanie, ripercorrendo con il ricordo i cammini frequentati giornalmente nel suo passato di valoroso pescatore e gran camminatore, comune alla maggioranza dei compaesani della sua generazione. Non tardai molto per la verità a rendermi conto che la straordinaria memoria toponimica di *teat* Juan non era solo il risultato particolare di una conoscenza meticolosa ed esperta di un ambiente in cui aveva pescato e camminato tutta la vita, ma era il frutto di una memoria del territorio “coltivata” e condivisa nella comunità, in particolare fra i pescatori, comune a molte altre società native del continente (Basso 1996; Tallè 2018).



**Figura 1.** Teat Juan Olivares mentre indica una pietra cote che dà il nome al *mitiük jot* (monte della cote) (Foto di Cristiano Tallè).

Molto al di là dei primi risultati pubblicati (Tallè 2004), queste prime esperienze di ricerca hanno costituito per me l'inizio di un apprendistato sensorio, linguistico ed esistenziale di quella forma e di quell'ambiente di vita che ha continuato "sottotraccia" negli anni del mio successivo pendolare fra Italia e San Mateo del Mar<sup>1</sup>, per progressive immersioni in un paesaggio sensorio e linguistico ogni volta più familiare, e che ha dettato i tempi di tutta la mia successiva ricerca. Sebbene a partire dal dottorato (2001-2003) mi sia rivolto ad ambiti di ricerca apparentemente distanti (la scolarizzazione bilingue, la scrittura in *ombeayüts*, il discorso identitario e il ruolo politico dei maestri indigeni) (Tallè 2009; 2015), l'esperienza, la memoria e la denominazione dei luoghi sono rimasti un cantiere di ricerca sempre aperto, motivo costante di interlocuzione con le persone della comunità e della mia stessa socializzazione in essa.

Mentre maturavo la mia esperienza etnografica nella comunità, il contesto regionale diventava di anno in anno sempre più conflittuale. Dall'inizio degli anni 2000, megaprogetti di sviluppo e sfruttamento delle risorse della regione (parchi eolici, concessioni minerarie, porti e parchi industriali, zone economiche speciali, corridoi logistici trans-istmici) si sono accavallati a un ritmo incalzante all'orizzonte di vita degli *Ikoots* di San Mateo del Mar e delle vicine comunità *ikojts* (San Dionisio del Mar) e *konajts* (San

<sup>1</sup> Dal 1999 a oggi ho svolto 12 viaggi di ricerca a San Mateo del Mar, per un totale di circa 28 mesi di ricerca sul campo.

Francisco del Mar), generando uno stato di costante conflittualità territoriale e fazionalizzazione politica, montate di pari passo a una crescente insicurezza climatico-ambientale (Zanotelli 2016; Zanotelli, Montesi 2022; Zanotelli, Tallè 2019; Tallè 2022). In tale contesto, l'esperienza etnografica ha intercettato un sentimento diffuso di precarietà eco-esistenziale insieme a un'urgenza di riscatto della memoria del territorio, a fronte di un accelerato impoverimento eco-linguistico consumato all'ombra di una progressiva perdita del margine di controllo e di azione sul proprio ambiente di vita.

A partire dal 2006 ho avuto l'opportunità di orientare le mie ricerche verso un progetto volto alla restituzione delle conoscenze locali del territorio in forme efficaci e utilizzabili nella comunità, nel quadro del *Project for Enhancement of Huave Cultural and Linguistic Self-awareness* finanziato dalla *Salus Mundi Foundation* (University of California, Berkeley), coordinato da William F. Hanks (UC, Berkeley) e da Maurizio Gnerre e Flavia Cuturi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")<sup>2</sup>. L'obiettivo del progetto era quello di riprendere in mano il corpus di toponimi precedentemente raccolto e completarlo, coprendo le aree del territorio precedentemente non battute e geo-referenziando i nomi attraverso il sistema di posizionamento satellitare GPS. Fra il 2006 e il 2008 ho percorso sistematicamente decine e decine di chilometri accompagnato da pescatori e *campesinos*, rilevando le coordinate di 350 toponimi, documentando fotograficamente i luoghi e registrando memorie, racconti ed esperienze.

Pur avendo assunto da subito una chiara valenza pubblica e politica, il progetto non si è mai configurato in realtà come un'azione di ricerca in risposta a un'esplicita committenza politica locale. Il consenso pubblico intorno ad esso è piuttosto maturato in forma diffusa all'interno di una "comunità di ricerca" che si andava via via formando e allargando attraverso le reti sociali e parentali delle persone coinvolte in maniera diretta o indiretta nella mappatura: pescatori, *campesinos*, maestri e maestre bilingui, attivisti e attiviste per i diritti indigeni, tessitrici, autorità comunitarie, anziani e anziane<sup>3</sup>. A tenere insieme negli anni tale "comunità di ricerca", fra contesti familiari e comunitari, è stato un patto di condivisione e restituzione della ricerca stessa nell'orizzonte di una ideale "comunità morale" dei *mixejchiiüts* e *mincheyüüts* /i nostri antenati e le nostre antenate/, fondata sull'univocità assembleare e l'inalienabilità territoriale<sup>4</sup>.

Nel 2010 le autorità agrarie della comunità mi affidarono l'incarico di redigere una perizia legale toponimica nell'ambito di una controversia con la vicina comunità di Santa Maria del Mar riguardante un'area di antico conflitto agrario, riattivato dal progetto di installazione di un parco eolico ad opera dell'impresa spagnola PRENEAL<sup>5</sup>. Fra il 2011 e il 2012 sabotaggi, blocchi stradali, mobilitazioni e scontri si sono moltiplicati da un lato all'altro della barra di San Mateo del Mar, ostacolando l'ingresso dei mezzi dell'impresa, costretta prima a sospendere il progetto e poi a rinunciarvi definitivamente per la sen-

<sup>2</sup> La *Salus Mundi Foundation* è una organizzazione no profit fondata dall'antropologo linguista Richard Diebold che negli anni Cinquanta svolse le sue ricerche a San Mateo del Mar sull'allora incipiente bilinguismo. Al patrocinio della *Salus Mundi Foundation* si è aggiunto, fra il 2015 e il 2019, un assegno di ricerca presso l'Università "L'Orientale" di Napoli (titolare Maurizio Gnerre), nel 2016 un finanziamento della *Gesellschaft für bedrohte Sprachen/Society for Endangered Languages* dell'Università di Colonia e, fra il 2017 e il 2020, il finanziamento del PRIN 2015 "Ecofrizioni dell'antropocene" (PRIN 2015–20155TYKCM–SH5, coordinamento scientifico nazionale di Berardino Palumbo, Università degli Studi di Messina).

<sup>3</sup> Le persone coinvolte come "testimoni" nella ricerca sono state 44.

<sup>4</sup> Definita *monkanchiün* /coloro che sono riuniti/, l'assemblea comunitaria è il cuore del potere consuetudinario fondato sul consenso. Essa assume insieme la titolarità inalienabile della proprietà collettiva della terra e la titolarità del potere decisionale e di nomina delle autorità, subordinate all'"univocità" delle decisioni (Cuturi 2015). Le autorità comunitarie da essa nominate (i *monajüit* /coloro che hanno un incarico/) sono chiamate a render conto di fronte a essa e soggette al suo potere di revoca.

<sup>5</sup> Le autorità agrarie, formalmente distinte dalle altre autorità comunitarie e riunite nel *Comisariado de bienes comunales*, gestiscono in nome e per conto dell'assemblea comunitaria la *propiedad comunal* della terra e la rappresentano di fronte allo Stato. La *propiedad comunal* della terra è legalmente riconosciuta in Messico a partire dalla riforma agraria postrivoluzionaria che definì due tipi di *propiedad social* della terra: gli *ejidos*, terre restituite a nuclei agrari deterritorializzati durante il periodo coloniale, e *las tierras comunales*, terre su cui una comunità gode di un *título primordial* risalente al periodo precolombiano. San Mateo del Mar gode di un titolo di *propiedad comunal* di circa 7700 ettari, oggetto di continui conflitti agrari fin dal XVII secolo, su cui si sono pronunciati nel corso del Novecento diversi Tribunali Agrari.

tenza di un giudice federale (Zanotelli 2016; Zanotelli, Tallè 2019). Da allora un posto di blocco divide San Mateo del Mar da Santa Maria del Mar, impedendo il transito di beni e persone lungo la *carretera*: da un lato del confine conteso, i pescatori sanmateani hanno visto ridursi drasticamente il loro areale di pesca, mentre dall'altro gli abitanti di Santa Maria si sono visti costretti a una lunga e pericolosa rotta acquatica per uscire dalla loro comunità. Per quanto riguarda la mia perizia legale, questa non è stata mai presentata in alcun tribunale a causa del progressivo venir meno dell'accordo comunitario; la ricerca, invece, a partire da allora, si è dovuta riconfigurare sulla nuova situazione di reciproca esclusione territoriale e le aree di uso consuetudinario a oriente del confine conteso sono diventate *off limits*.



**Figura 2.** Il territorio di San Mateo del Mar: la linea gialla indica l'area mappata, la linea blu indica il confine legalmente riconosciuto oggetto di conflitto (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

A partire dal 2012 quella “comunità morale” a cui si rivolgeva e di cui si faceva portavoce la “comunità di ricerca”, ha cominciato a sgretolarsi sotto il susseguirsi incalzante di fatti violenti e disastrosi che hanno minato l'unità territoriale della comunità e la tenuta stessa del sistema di potere consuetudinario: conflitti elettorali sempre più polarizzati hanno esautorato il mandato consuetudinario dell'Assemblea (cfr. nota 4), creando una frattura territoriale sempre più marcata fra le *colonias* (escluse dal sistema rotativo tradizionale di selezione delle autorità) e la *cabecera municipal* di San Mateo del Mar. Nel 2017 un disastroso terremoto, giunto all'indomani di un turno elettorale assai conflittuale e violento, ha consegnato la comunità a una fase di estremo disorientamento, fra emergenza post-sisma e assenza di potere riconosciuto (Tallè 2023).

Nel frattempo, il progetto di mappatura comunitaria aveva oramai assunto una forma editoriale definitiva grazie al patrocinio dell'INALI (*Instituto Nacional de Lenguas Indígenas*). L'Atlas è stato pubblicato a fine 2019 col titolo di *Tiül miiüt tiül mindek mixejchiiüts – En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados*, composto da 22 mappe satellitari, 263 testi etnografici bilingui (*ombeayiiüts*-spagnolo) e da un vasto apparato fotografico e iconografico<sup>6</sup>. A compendio dell'Atlas, al fine di un più agevole utilizzo dei

<sup>6</sup> L'Atlas è disponibile on line: <https://site.inali.gob.mx/INALIDhuchlab/assets/files/Atlas.pdf> (consultato il 19/10/2023).



risultati della ricerca nei contesti scolastici, sono stati pubblicati anche un opuscolo bilingue contenente l'intero *data base* toponimico insieme a una mappa murale (Tallè 2020a; 2020b)<sup>7</sup>.

All'inizio del 2020 la pandemia da Covid-19 ha interrotto bruscamente il piano di restituzione della ricerca, prevista per l'aprile di quello stesso anno. Durate i due anni di pandemia, i conflitti si sono esacerbati a tal punto da sfociare in forme di violenza collettiva probabilmente senza precedenti dai tempi della Colonia, coinvolgendo personalmente alcuni amici e collaboratori della ricerca. Il 21 giugno del 2020, 17 persone sono state massacrate nella *Agencia municipal* di Huazantlán del Río in circostanze ancora in gran parte da chiarire<sup>8</sup>. Tali tragici eventi hanno segnato ai miei occhi la drammatica frattura di quel patto fra "comunità di ricerca" e "comunità morale" di cui l'Atlas era stato l'esito. In diverse presentazioni editoriali seguite alla sua pubblicazione, mi sono trovato a prendere parola sullo sfondo di questo dilemma etico, mostrando l'Atlas come un *mensajero de paz*, testimonianza di un'ideale univocità assembleare dei *mixejchiüüts* quanto mai minacciata e bisognosa di tutela.



**Figura 3.** Distribuzione dell'Atlas il giorno della presentazione comunitaria (Foto di Cristiano Tallè).

Nel 2022, passata l'emergenza pandemica e nel contesto di un accordo politico faticosamente ritrovato intorno a un nuovo *ayuntamiento* ("giunta") *pro tempore*, è stato possibile finalmente tornare a lavorare alla *presentación* comunitaria, per quello che vivevo come il compimento di un *compromiso* con quella ideale "comunità morale" e con chi più direttamente lo aveva condiviso con me. L'organizzazione dell'evento, tenutosi il 15 ottobre nella *esplanada* di fronte al municipio dove si riuniscono solitamente le assemblee, è stata possibile grazie all'impegno organizzativo dell'Associazione *Monapaküü* e del *Bachillerato Ikoots*: la prima, nata all'indomani del sisma del 2017, è un'organizzazione comunitaria promotrice dei diritti indigeni all'insegna di un benessere collettivo integrale, a cui rimanda la sua stessa auto-denominazione<sup>9</sup>; la seconda è una istituzione

<sup>7</sup> La pubblicazione di questi materiali è stata possibile grazie al patrocinio delle Associazione Civili *CAMPO-Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño* e *Cooperación Comunitaria*, attive nella comunità soprattutto durante la fase di ricostruzione post-sisma 2017.

<sup>8</sup> Cfr. *Todas las violencias de México en la matanza de San Mateo del Mar*, *El País* (26/06/2020).

<sup>9</sup> Il termine *monapaküü* indica una "salute condivisa" – *mon* (prefisso pluralizzatore) + *apak* (forza, salute, vita) + *üü* (suffisso enfattizzatore e reciprocitore) –, massimo valore della comunità morale *Ikoots*, a cui si appellano le autorità comunitarie nella loro funzione di intermediari con gli agenti geo-meteorologici (oceano, venti, fulmini) da cui dipende il rinnovamento del ciclo ecologico del sistema lagunare e il sostentamento della comunità (Signorini 2008; Tallè 2022).

scolastica pedagogicamente fondata sull'educazione bilingue, i processi comunitari e la difesa dei diritti indigeni<sup>10</sup>.

Alla presenza delle autorità comunitarie, dei rappresentanti dei tre enti finanziatori (INALI, *Campo e Cooperación Comunitaria*), di Flavia Cuturi e Maurizio Gnerre, coordinatori scientifici del progetto di ricerca, e di alcuni rappresentanti di organizzazioni regionali "alleate" in difesa del territorio, sono state distribuite oltre 300 copie del libro fra collaboratori, parenti, autorità, maestri, persone invitate e avventori spontanei, mentre fra i presenti circolava il *chaw popox*, una bevanda rituale a base di cacao e mais, come è consuetudine durante le feste comunitarie.

Col senno di poi, credo di poter dire oggi che proprio i tempi lunghi dell'esperienza etnografica, "imbriicata" nelle reti sociali locali e motivata da un patto sociale di condivisione, hanno permesso al lavoro di ricerca partecipata di esprimere e intercettare una "geo-intenzionalità" profonda, in un contesto di crescente conflittualità territoriale, e aggirare, almeno in parte, quell'"astuzia del riconoscimento" del multiculturalismo liberale di cui ci ha parlato Povinelli (2002) a proposito delle rivendicazioni territoriali degli aborigeni australiani. Una "geo-intenzionalità" nascosta allo sguardo dello Stato, "culturalmente intima" (Herzfeld 2003) e "infrapolitica" (Scott 2012), fondata su dimensioni "non scalabili" (Tsing 2012) della convivenza fra umani e con i non umani, come il "parlare" e il "camminare", che scavalca la nozione stessa di sovranità geopolitica, cuore della cartografia cartesiana coloniale e nazionale.

## Etno-mappatura di un territorio d'acqua e di vento, fra esperienze sensorie e cartografia

Gli *Ikoots* di San Mateo del Mar abitano un territorio di marea e lagune affacciato sull'Oceano Pacifico. I loro insediamenti sorgono lungo quella che nel gergo geografico è definita una "isola di barriera", una stretta striscia di terra sabbiosa di circa 40 km, costantemente plasmata dall'agentività delle acque oceaniche e dei venti, che racchiude al suo interno un vasto sistema lagunare alimentato da flussi oceanici, mareggiate e piogge (Cromwell 1985).



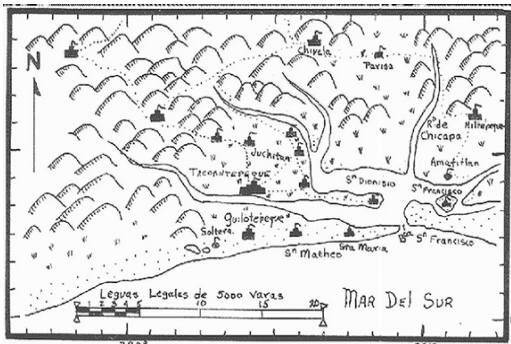
**Figura 4.** Paesaggio oceanico-lagunare: la laguna *mbas moink* /di fronte al terreno ondolato/ a ridosso dell'arenile oceanico (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>10</sup> Il *Bachillerato Ikoots* è una estensione del *Bachillerato Asunción Ixtaltepec* (Oaxaca), fondato da esponenti della congregazione dei Fratelli Marisiti.

In tale ambiente terra-acquatico estremamente mutevole e poco favorevole all'agricoltura, gli *Ikoots* si sono specializzati in un'attività collettoria lagunare altamente mobile (Castaneira 2008; Zizumbo, Colunga 1982) e in una dieta storica basata sul consumo di pesce, crostacei e molluschi, fortemente eccentrica rispetto alla tradizione mesoamericana (Cuturi 2009). La prima a carico degli uomini, la seconda a carico delle donne. Questa divisione di genere del lavoro esistenziale lungo una filiera oceano-alimentare è quella che fonda ancora oggi in maniera sostanziale un rapporto d'“intimità culturale” col proprio ambiente di vita, alla radice tanto del patto sociale fra i generi, la collettività e il territorio comunitario, quanto della relazione con i *pueblos* agricoltori dell'entroterra (soprattutto zapotечи).



**Figura 5.** Mappa della regione tratta dalla *Relación de Teguatepec* di Juan de Torres de Laguna (1580): 1. Guazontlan (San Mateo del Mar), 2. Ocelotlan (Santa María del Mar), 3. Tepeguazontlan (San Dionisio del Mar), 4. Iztactepec (San Francisco del Mar).



**Figura 6.** Mappa della regione della fine del XVII secolo (Immagine tratta da Cromwell 1985).

mutevoli e transitorie, configurazioni geo-idrografiche locali: dune erratiche, guadi, bocche lagunari, arenili, rive etc. Dal punto di vista della morfologia linguistica, tale geo-lessico di base è composto da un lessema anatomico (bocca, testa, braccio etc.) associato a un lessema di terra o d'acqua (Tallè 2016;

La cartografia ufficiale, dalla prima colonia ai nostri giorni, ha sempre disegnato questo territorio come un effimero margine dell'acqua che lo “invade” da ogni lato, privo di enti topograficamente rilevanti a cui dare nomi, ad eccezione dei principali corpi acquatici e degli insediamenti coloniali in cui furono ridotti a vivere i suoi abitanti nativi a partire dalla fine del XVI secolo. Un'immagine cartografica di “vuoto” che riflette uno sguardo coloniale su quella terra e i suoi abitanti nativi mosso dall'appetito per nuove terre da riempire con migliaia di capi di bestiame (al vertice delle preferenze alimentari dei *novohispanos*) e dalla ricerca di un corridoio trans-oceanico attraverso cui muovere merci fra nuovi e vecchi mondi (Tallè 2023)<sup>11</sup>. In cambio, per gli *Ikoots* questa terra acquatica ed eolica è “da sempre” intessuta di una trama di parole disseminate sulle tracce dei cammini dei pescatori che coprono l'intero territorio “ancestrale” di uso collettivo, ovvero *nangaj iüt monopoots* /la sacra terra ancestrale/ (tornerò più avanti sull'analisi etnosemantica del termine). Tale diffusa e intensa attività toponomastica risponde basicamente a tre diverse operazioni geo-referenziali ciascuna delle quali riflette uno specifico posizionamento geo-locutorio rispetto all'ambiente circostante.

Il primo posizionamento locutorio, che definirei “geo-ontologico”, cattura le morfogenesi del paesaggio, congelando in forma linguisticamente minimalista istanti dell'agentività dell'oceano e del vento che lo modellano su tempi “più che umani”. Questo posizionamento è alla base di un ampio repertorio lessicale che indica specifiche, ancorché

<sup>11</sup> Fin dal 1524 l'Istmo di Tehuantepec, compresa la zona lagunare *Ikoots*, entrò a far parte dei possedimenti del *Marquesado del Valle* intitolati a Hernán Cortés in quanto regione particolarmente propizia per l'allevamento di bestiame e strategica per il controllo del commercio transistmico (Machuga 2008).

2017a). Ne è un esempio *o-mal iüt* /sua-testa terra/ (rilievo del terreno), parola che indica il rilievo (sommerso) del terreno che si forma al passaggio delle dune erratiche nei bacini lagunari. Il termine, riscontrabile in numerosi nomi di luogo in associazione soprattutto a referenti vegetali (ad esempio *mal iüt tüch* /la testa del terreno degli *icacos*/), è co-referenziale a punti d'acqua profondi (*tiül najal* /nel fondo/, detti anche *bulsas* in spagnolo) e registra, in una sorta di memoria geo-semantica, una co-motilità fra il cammino delle dune (su una scala di decenni) e i cammini consuetudinari dei pescatori che, al guardare le lagune, ne seguono con i passi le tracce sui fondali.

Prima il vento scava il terreno e forma un burrone (lett.: *jarraw iüt* /consumato terreno/); da lì [nord] il vento spinge una duna verso la laguna [a sud] e lì si forma un *omal iüt* /sua-testa terra/ che non si vede perché sta nell'acqua, però lì è un punto secco [nel senso di "guadabile"] e i pescatori e gli animali possono passare dall'altro lato della laguna. (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 106)<sup>12</sup>.



**Figura 7.** Dune erratiche che attraversano bacini lagunari (Foto a sinistra di Alessandro Lupo; foto a destra di Flavia Cuturi).



**Figura 8.** *Bulsas* e *omal iüt* nel bacino del *kawak ndek* /sud laguna/ (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

<sup>12</sup>Questo testo, come quelli di seguito riportati nel paragrafo, fa parte del corpus di testi etnografici pubblicati nell'Atlas (Tallè 2019). Nome e data fra parentesi si riferiscono al nome del collaboratore autore del testo e all'anno di registrazione. Per la trascrizione integrale in *ombeayiüts* si rimanda all'Atlas.

Seguendo le dune nella loro traiettoria contro-mare (da nord a sud), alcune riescono ad arrivare all'arenile oceanico fino a morire nei marosi<sup>13</sup>. *O-mal wiiüd* /sua-testa sabbia/ è il nome che indica tale spazio nevralgico del metabolismo di tutta la barra; un composto nominale che cattura la sinergia complessa e sfuggente fra il movimento eolico contro-mare e l'incessante moto ondoso verso-terra che lo modella nella forma di una cresta emergente; allo stesso tempo il termine intercetta la direzione dello sguardo del camminante lungo l'arenile che "incontra" il *nadam ndek* /grande mare/, ovvero l'oceano, in tutta la sua dinamica vastità:

Il grande mare è vivo, solleva da sé i marosi per rovesciarli nella schiuma, non si ferma mai, giorno e notte solleva e abbassa la "cima dell'arenile" [...]. La "cima dell'arenile" è dove la terra incontra il "grande mare", è alta, come una "cima"; è dove i pescatori camminano per cercare tartarughe marine, perché là le tartarughe depongono le uova, da est a ovest; per questo è detto "cima dell'arenile", dalla "cima dell'arenile" puoi vedere lontano, fin dove arriva lo sguardo, puoi vedere tutta l'estensione del grande mare (lett.: *püjchiün nadam ndek*) (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 109)



**Figura 9.** Pescatori che camminano *mal wiiüd* /in cima all'arenile/ (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>13</sup> Una duna che inizia a formarsi sulla riva della laguna nord (*kaliü ndek*), la zona più esposta all'erosione eolica, impiega circa 10-15 anni per arrivare a spegnersi sulla riva oceanica.

Dal punto di vista del parlante nativo (letteralmente, dalla sua posizione locutoria), la “cima dell’arenile” non è dunque un *finis terrae*, in discontinuità ontologica con l’inizio della massa oceanica, ma è una soglia metamorfica in continuità con il moto ondoso che lo modella continuamente, anch’esso nominato da una successione di parole in movimento che orientano gli spostamenti e gli sguardi dei pescatori immersi in tale ambiente agitato e avvolgente.



**Figura 10.** Denominazioni del moto ondoso (Foto di Cristiano Tallè).

Questo stesso incessante moto idrico che dà corpo e movimento all’arenile è in grado di scavalcarlo durante le mareggiate, penetrando nei bacini lagunari sotto costa ed elargendo il suo contenuto vitale di gamberi e pesci. Tale fenomeno, noto nel gergo scientifico come *overwashing*, è detto in *ombeay-iüts alood ombeay* /apre la sua bocca/ (il mare).



**Figura 11.** Immagine satellitare di *ti-kicheech ombeay* /nella-piccola bocca/ a ridosso del pueblo, con traccia indicativa delle correnti oceaniche (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

Un secondo posizionamento locutorio può essere definito “fito-posizionale”. Esso cristallizza la posizione e la direzione di un camminante umano in relazione alla presenza, relativamente stabile ed emergente, di alberi e arbusti che fungono da “segnapasso” sull’orizzonte omogeneo dell’arenile oceanico. Se i nomi di primo tipo (morfo-toponimi) esprimono il posizionamento di un camminante-parlante nativo rispetto all’agentività lunga del mare e dei venti, questi (fito-toponimi) lo esprimono rispetto alla posizione e al ciclo di vita dei vegetali. Prendiamo ad esempio il toponimo *niüng kok* /dove (sta) il cocco/, detto anche *mbas kok* /di fronte al cocco/ lungo la spiaggia oceanica:

Lo chiamarono “dove sta il cocco” perché lì c’è un *corral* (recinto), i cocchi spuntano sulla “cresta dell’arenile”, verso l’arenile c’è un campo aperto (lett.: *püjchiün* /estensione/) e puoi riuscire a vedere questo *corral* [...]. Lì si vedono due alberi di cocco, non sono lontani dalla spiaggia, forse un 500 metri [...]. Prima c’erano due cocchi alti, no? Poi però sono morti e altri due cocchi sono cresciuti proprio lì nello stesso posto, ora sono già grandi [...]. Per questo continuano a chiamarlo “dove stanno i cocchi” (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 209).

Analogo è il caso di *potson niür* /mucchio di mangrovie/ che indica un agglomerato isolato e prominente di mangrovie che emerge lungo un tratto allargato dell’arenile.

*Potson niür* /mucchio di mangrovie/ sta lì dove c’era una duna, grande, alta, no? Come una palla, lì spuntarono degli alberi e si fece più alta [...]. Per questo è detto “mucchio di mangrovie”, camminando lungo la spiaggia si vede questo “mucchio di mangrovie” [...]. Sì, perché se cammini sulla riva del Mar Vivo (l’oceano) puoi dire *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/, poi se vai sopra [a nord] dove siamo passati l’altro giorno [...] allora lì dirai *pech potson niür* /alle spalle del mucchio di mangrovie/ (Juan Olivares 1999 in Tallè 2019: 212-213).



**Figura 12.** A sinistra *niüng kok* /dove sta il cocco/, a destra *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/ (Foto di Cristiano Tallè).

Il terzo posizionamento inerente alla toponimia in *ombeayiüts* è quello che potremmo definire “evenemenziale-esistenziale”. Si tratta di geo-denominazioni “evento-centrate”, composte da verbi esistenziali (morire, dormire etc.) che si riferiscono ad agenti non umani (in genere animali o esseri zoo-meteorici) o che comunque li sottintendono. Tali denominazioni punteggiano il paesaggio di microcapsule eco-geo-esistenziali che marcano momenti miliari della convivenza con i non umani, a differenti profondità di una stessa scala “ancestrale”. Questo è il caso, ad esempio, di *imeay jüm* /(dove) dorme il coccodrillo/, un punto del *kalüy ndek* /nord laguna/

dove un tempo abbondavano i coccodrilli, scomparsi oramai da oltre un sessantennio da tutto il sistema lagunare. Il nome ricorda un patto di mutua non aggressione fra pescatori *Ikoots* e coccodrilli, oramai violato:

Li il vento forma un *omal iüt* /sua-testa terreno/ (guado), lì è secco. Gli anziani dicono che un tempo quando andavano a pescare, proprio lì dormivano i coccodrilli. I coccodrilli all'improvviso uscivano lì e andavano a dormire, salivano sulla terra [sul rilievo] per dormire [...]. Così quando gli anziani [entravano] dicevano ai coccodrilli: “Noi stiamo per entrare, stiamo per pescare, non fateci nulla, non mangiateci, noi stiamo cercando il nostro lavoro, non stiamo cercando voi”, beh, quando entravano a pescare i coccodrilli uscivano sulla riva [...] poi quando finivano di pescare, i coccodrilli ritornavano ed entravano di nuovo [in acqua] (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 260-262).

A una diversa profondità della stessa temporalità “ancestrale”, altri nomi marcano invece memorie di geo-meteo-eventi estremi che hanno ridisegnato drasticamente la morfologia del territorio (mareggiate, tormente, cicloni etc.), rappresentati come azioni di *monbasüik*, esseri multipli (uomini-fulmine, donne-nubi, serpenti-tormenta), capaci di muoversi, agire e trasformarsi fra “corpi diversi” (umani, animali e meteorici) lasciando la propria impronta nel paesaggio, ben marcata dalla toponimia<sup>14</sup>. Questo è il caso, ad esempio, di *nots weak* /un corno/, nome che indica un *barranco* (burrone) nei pressi della *Boca Barra*, all'estremità orientale dell'isola di barriera, scavato da un serpente-tormenta unicorno il cui cammino fu fermato dall'intervento provvidenziale di un *monteok* /fulmine/.

Dicono che per di là entrò il serpente, siccome aveva un solo corno, conficcò in terra il suo corno e spaccò la terra, per questo c'è un cammino [canale] che arriva fino all'arenile oceanico, termina *mbas moink* /di fronte al terreno ondulato/, arriva fin là, per questo lo chiamarono “un corno”, solo così, non ha un nome molto lungo, le persone dicono due, tre parole, non di più (Juan Olivares 1999, in Tallè 2019: 339)



**Figura 13.** Immagine satellitare del cammino del serpente *nots weak* (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

<sup>14</sup> La parola *monbasüik* è composta dal prefisso pluralizzatore *mon* + *o-mbas* (“suo-corpo”) + (*aj*)*üik* “appare”, “colore dal corpo che appare”, nel senso di “apparente, cangiante”, in riferimento alle loro capacità metamorfiche. Tali esseri sono conosciuti genericamente in tutto il Mesoamerica come *naguales*, coloro che sono in un rapporto co-esistenziale con un *alter ego* non umano e hanno la capacità di assumere le sue sembianze. In *ombeayüits* ci si riferisce a tale “altro non umano” con lo stesso termine usato per indicare il “corpo” o la “forma”, ovvero *ombas*. In tal senso il termine indica un “corpo altro” non umano (animale o geo-meteorico) co-esistenziale al corpo-soggetto umano (Lupo 2015; Tranfo 1979).



Da questa breve carrellata di geo-nominazioni, possiamo concludere dunque che dalla prospettiva di un parlante-camminante nativo i nomi di luogo in *ombeayiiüts* non sono mai etichette linguistiche ancorate ad accidenti geografici esterni (già dati), ovvero “nomi arbitrari”. È piuttosto per la loro aderenza e trasparenza eco-linguistica, frutto di quotidiani e reiterati atti locutori situati e itineranti, che i nomi di luogo in *ombeayiiüts* sono percepiti come i nomi propri (nel senso di intrinsecamente appropriati) di un ambiente di vita che risuona, ai suoi locutori-camminatori nativi, della storia del loro “cosmo-vissuto” con altri-agenti non umani. Da tale prospettiva l’ancestralità non rimanda dunque a una origine, un prima immemore, ma piuttosto alla memoria di una durata collettiva e inclusiva che intreccia e attraversa tempi animali, vegetali e geologici. La parola *monopoots* è il termine che indica tale “cosmo-vissuto ancestrale”. Se scomponiamo la parola nelle sue componenti morfologiche, vediamo che essa è composta dal prefisso pluralizzatore (*mon-*) associato al numerale riferibile a persone (*nop* /uno/), più il suffisso inclusivo *-oots*, comune all’auto-etnonimo *Ikoots*<sup>15</sup>. Essa è dunque letteralmente un “cosmo-deittico” (Viveiros de Castro 1998), ovvero indica una posizione esistenziale all’interno di un “collettivo territoriale inclusivo” che non conosce frontiere fra umano e non umano, *bios* e *geos*. In tal senso le geo-denominazioni native sono vere e proprie “mappature locutorie” in movimento che segnano posizioni geo-eco-esistenziali all’interno di tale collettivo ancestrale “più che umano” (Tsing 2013) in continua metamorfosi.

## La mappatura partecipata come “tra(ns)duzione” etnografica

Molto al di là del lavoro di traduzione linguistica dei testi, l’Atlas è stato il risultato di un lavoro di “tra(ns)duzione” etnografica di una “mappatura locutoria” condivisa e inclusiva in una mappatura cartografico-testuale partecipata<sup>16</sup>. Se dovessi descrivere e restituire sinteticamente, dal mio punto di vista, la mia esperienza di ricerca, direi che questa è consistita nell’intrecciare due esperienze dei nomi e del territorio assai diverse fra loro. Da un lato esperienze “all’aria aperta” in compagnia di pescatori o *campesinos* lungo itinerari di pesca e di lavoro per localizzare i luoghi e i loro nomi, registrando e documentando parole, sensazioni, esperienze, pratiche, memorie e racconti. Una *walking ethnography* (Ingold, Vergunst 2008) immersa in un *weather world* aereo-terra-acquatico avvolgente (Ingold 2010) e in una locuzione implicitamente inclusiva<sup>17</sup>. Dall’altro un’infinità di ore passate a tavolino a registrare, commentare, trascrivere, tradurre, analizzare liste di parole e testi. Una *desktop ethnography* focalizzata sulla morfologia delle parole e sulla scrittura. Il continuo intreccio e contrappunto fra *walking ethnography* e *desktop ethnography*, fra una dimensione senso-moto-locutoria incorporata e “intransitiva” (camminare e parlare) e una carto-grafico-testuale oggettivata e “transitiva” (l’elaborazione di un artefatto testuale, oggetto di azioni “transitive” quali scrivere, leggere, sfogliare, dare, scambiare etc.), è alla base del lavoro, sempre *in progress*, della “tra(ns)duzione” etnografica, condiviso con numerosi collaboratori na-

<sup>15</sup> *Ikoots* è l’auto-etnonimo divenuto prevalente in contesti locali e nazionali a partire dalla fine degli anni Novanta del Novecento, in una prospettiva apertamente decolonizzante (Tallè 2009; 2015). Tale auto-riferimento collettivo è direttamente sovrapponibile al pronome inclusivo *Ikoots* indicante una situazione comunicativa che include l’io-locutore (*xike*), il tu-interlocutore (*ike*) e le terze persone (*nej-nejiw*) – l’*ombeayiiüts* prevede anche l’opzione del “noi duale” – io e te – e del “noi esclusivo” – io ed egli). Esso è dunque esente da qualsiasi riferimento ambientale, territoriale o antropo-razziale, a differenza degli eso-etnonimi coloniali con cui la comunità è nota nelle cronache storiche e nella letteratura etno-linguistica novecentesca, a partire dal termine *huave* a cui de León (1904) attribuisce una origine zapoteca e il significato di “*podrido por la humedad*”.

<sup>16</sup> Nel linguaggio tecnico col termine “trasduzione” si intende una trasmissione di energia attraverso un dispositivo destinato a trasformarne la natura stessa (da meccanica a elettrica, ad esempio). In questo senso l’etnografia può essere intesa come un “dispositivo esperienziale” che trasforma l’ontologia dell’esperienza stessa.

<sup>17</sup> Lo stesso auto-riferimento alla propria lingua è marcato dal suffisso inclusivo, ovvero *ombeay-iiüts* (possessivo-bocca-inclusivo), “bocca-nostra”.

tivi e con alcuni in modo particolare. Tale lavoro sarebbe stato infatti letteralmente impossibile senza la collaborazione e il costante appoggio di *teat* Arturo Villasente, pescatore oggi sessantenne. Oltre a essere un compagno assiduo durante le escursioni sul territorio, *teat* Arturo è stato il principale collaboratore nel lavoro di trascrizione e traduzione. Fra il 2013 e il 2018 ho passato un incalcolabile numero di ore nello *nden /ombra/* (casa) di *teat* Arturo e di sua moglie *miim* Victorina Villaseñor, seduto davanti al *lap top*, mentre intorno scorreva il loro indaffarato e affollato quotidiano.



Figura 14. A lavoro con *teat* Arturo (Foto di Cecilia Noccioli).

La loro pazienza e ospitalità, il loro piacere nel parlare in *ombeayiüts* e nel rifletterci su, la loro costante curiosità per l'ambiente di vita che dà loro da vivere sono stati essenziali per la riuscita del lavoro di ricerca e motivo per me di un costante "appaesamento" *ti-kambaj /nel-villaggio/*. In questa sede vorrei soffermarmi su tre aspetti fondamentali del lavoro etnografico di "tra(ns)duzione" sotteso all'elaborazione dell'Atlas.

### **"Tra(ns)durre" mappe locutorie in testi**

Il primo riguarda la creazione di un lessico meta-geografico condiviso e specifico derivato dal lessico toponimico e dai suoi contesti d'uso, a partire dalla parola stessa usata per tradurre, nel discorso *ombeayiüts*, la parola "toponimo". Se i nomi di luogo sono patrimonio di qualsiasi pescatore esperto e parte dell'apprendistato per diventarlo, ci si accorge presto che, nell'interlocuzione situata in *ombeayiüts*, il nome di luogo non esiste in quanto classe referenziale di parole. Basti dire che in *ombeayiüts* non esiste un termine per riferirsi a un "luogo" in maniera sostantivale, né tanto meno

c'è modo per chiedere come si chiama un luogo. La domanda *kwa mi-niüt* /quale suo-nome/ si riferisce, in maniera appropriata, solo a entità anatomicamente autoconsistenti e “contabili” (un animale, una pianta, un essere umano, un artefatto o eco-fatto) (Tallè 2017a) e suona abbastanza inusuale se riferita a un “dove”, a una posizione rispetto ad un geo-corpo avvolgente, metamorfico e diffuso<sup>18</sup>. Piuttosto che risposte referenziali meta-linguistiche a domande meta-geografiche (“Come si chiama quel posto?”), le geo-nominazioni in *ombeayüüts* sono la risposta a domande che posizionano e orientano il camminante nativo, le sue azioni e le sue pratiche: “Dove ti trovavi quando è sorto il sole?” o “Dove hai pescato quei cefali?” (Tallè 2017b). Nello sforzo di negoziare uno spazio di interlocazione condiviso in *ombeayüüts* sui luoghi e i loro nomi, seduti davanti a un *lap top*, la creazione di un lessico meta-geografico è avvenuta dunque nella distanza “ontologica” che separa la radice locativa *ning* – che copre tutto l’arco della referenza locativa che va dalla deissi (*ningüy* /qui/, e *ningiün* /là/), all’avverbio (*niüng* /dove/), al sostantivo (*a-niüng* /suo-dove/ “abitazione”) – dal sostantivo meta-linguistico *niüt* /nome/. A partire da questi due termini, la versione convenuta, dopo progressivi avvicinamenti e varie alternative scartate, è stata la seguente lunga proposizione:

*Niüng üünd ma-niüt iüt*                      *imiün wüx mi-niüt xiül*                      *mi-niüt soex*  
dove è dato suo-nome terra [che] viene da dove suo-nome alberi, suo-nome piante  
“Luoghi che hanno nomi di alberi e piante”<sup>19</sup>.

Per quanto fosse grammaticalmente possibile dire “con una sola parola” che la terra ha nomi (*mi-niüt iüt* /suo-nome terra/), tale espressione non è stata ritenuta appropriata. Mentre per un albero è appropriato dire *mi-niüt xiül* /suo-nome albero/ (così per un animale, una persona, un oggetto) – dove il prefisso possessivo *mi-* indica una relazione di inalienabilità del nome rispetto all’ente nominato – per la terra è stata necessaria una lunga proposizione che rimanda all’atto situato di nominare (*niüng üünd ma-niüt iüt* /dove è dato suo-nome terra/), in cui il prefisso possessivo *ma-* indica una relazione alienabile fra nome e nominato dipendente dall’azione verbale (“dare”). Nell’enunciazione in *ombeayüüts*, il nome (*niüt*) appartiene sempre in maniera inalienabile a qualcuno-qualcosa (*mi-niüt* /suo-nome/), ma questo qualcuno-qualcosa non può essere la terra, in quanto questa non è percepita come un ente che sta “là fuori” (una terza “non persona” direbbe Benveniste), ma in quanto iper-corpo avvolgente e vitale, sempre in movimento (in alcuni “dove” più “geo-incorporato” che in altri...), rispetto al quale si è sempre “inclusi”. In tal senso, il nome di luogo è una “geo-nomin-azione localizzata” che letteralmente *imiün wüx* /viene da/ (verbo telico centripeto) un ente altro (un vegetale, un animale, un geo-ente etc.) diversamente posizionato all’interno del collettivo territoriale.

## “Tra(ns)durre” mappe locutorie in iconografie

Un altro aspetto assai rilevante di questo lavoro di “tra(ns)duzione” è rappresentato dai motivi grafici che accompagnano i testi, in dialogo esplicito con le foto scattate sul campo e con le immagini evocate dall’iconicità dei nomi. Tali motivi iconografici sono tratti dall’arte tessile femminile, in gran parte elaborati a partire dai tessuti creati da tessitrici della cooperativa *mondil sap* /filatrici di cotone/, fondata da *müim* Justina Oviedo, una delle principali innovatrici dell’arte tessile *Ikoots* (Cuturi 2017), di cui è erede la figlia *müim* Victorina Villaseñor, moglie di *teat* Arturo. Questo lavoro

<sup>18</sup> La differenza fra nome comune (sostantivo) e nome proprio non è pertinente all’*ombeayüüts*, come in molte lingue native amerindiane e non solo. La parola *niüt*, oltre a indicare il nome di qualsiasi ente anatomicamente circoscritto (persona umana, animale, vegetale o artefatto), indica anche una unità temporale (il giorno) e l’astro che la scandisce (il sole), polisemia questa che tradisce forse una connessione perduta fra calendario, denominazioni e molteplicità ontologica dei corpi (corpi umani e *alter-corpi*, cfr. nota 14).

<sup>19</sup> Secondo lo stesso modello si sono ottenute le proposizioni per zoo-toponimi, antropo-toponimi, morfo-toponimi e mito-toponimi.

di elaborazione grafica è stato possibile grazie all'artista grafica messicana Eurídice Montes de Oca che, oltre ad aver creato le icone, ha montato le pagine del libro, assemblando testi, fotografie, immagini e cartografie. Tale lavoro, condiviso sul campo in diversi momenti con diversi collaboratori, è stato dettato dall'intento di mettere alla portata di un parlante (e auspicabilmente anche lettore) in *ombeayiits* questo artefatto carto-grafico-testuale.



Figura 15. Una pagina dell'Atlas con a fianco la figura tessuta al telaio (un *oex* /cactus pitaya/) da cui è tratta l'iconografia.

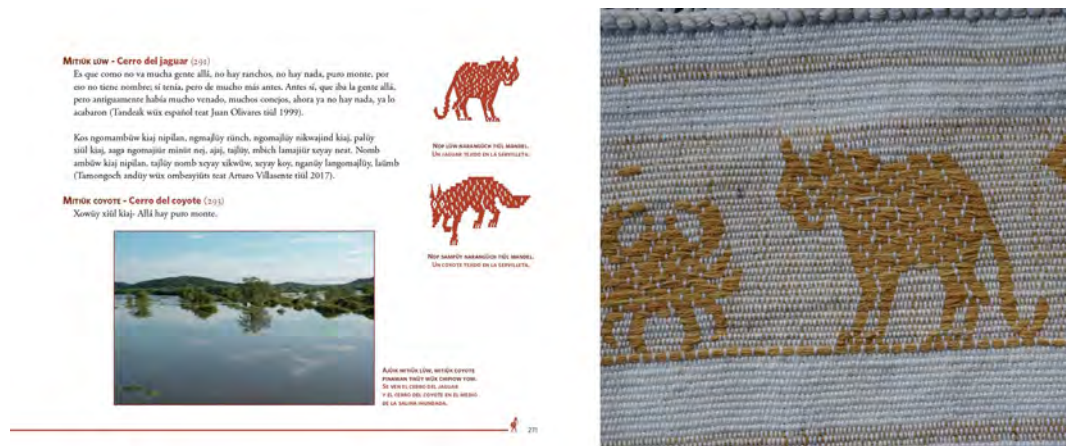


Figura 16. Una pagina dell'Atlas con a canto la figura tessuta al telaio (un *liüw* /giaguaro/) da cui è tratta l'iconografia.

Teat Braulio Villanueva, maestro bilingue e autorità agraria durante i primi anni delle mie ricerche, nella sua introduzione all'Atlas sottolinea il patto fra generi e generazioni che fonda l'identificazione collettiva nel territorio ancestrale, un patto che oggi rischia di saltare e che motiva il lavoro stesso di scrittura dell'Atlas:

I nostri antenati e le nostre antenate ci hanno detto fino a dove arriva la nostra terra, furono loro che posero nomi ovunque andavano a riposare, ovunque andavano a lavorare. [...] Tutta la sacra terra dove lasciarono le loro impronte i nostri antenati e le nostre antenate, tutto ha nomi nella nostra lingua. Perché vogliamo vederli e conoscerli? Perché ora sta cambiando tutto, da come si parla a dove si lavora, per questo diciamo che è cosa buona che sia stato scritto [questo libro], affinché lo possano conoscere i nostri fratelli e le nostre sorelle minori, affinché lo possano conoscere tutti i bambini. [...] In ciò ci identifichiamo (lett. *ajüikich Ikoots*), in tutti i nomi della nostra sacra terra, perché ci danno salute e benessere, ogni giorno. È cosa buona che questo libro sia stato scritto, perché così conosceremo la forma della nostra terra (lett. *ombas mi-iüt-aats* /il corpo della terra-nostra/), anche le donne che non camminano nel campo aperto (*tiül püjchiüm*) potranno conoscere uno per uno i nomi della sacra terra (Braulio Villanueva 2015, in Tallè 2019: 7-8)

Sebbene i nomi siano letteralmente le impronte lasciate degli antenati e delle antenate (*niüng akwüüich oleaj xixejchiün, xincheyiün* /dove poggiarono il loro piede i nostri antenati e le nostre antenate/), *teat* Braulio sembra sottintendere una sorta di divisione di genere di tale “lavoro di denominazione”: le donne “che non camminano per il campo aperto” conoscono meno nomi degli uomini. Il lavoro di mappatura partecipata ha dato sostanziale riscontro di tale prospettiva di genere, fondamentalmente condivisa anche dalle donne che hanno sempre espresso sorpresa e ammirazione di fronte alla quantità dei nomi di luogo documentati e all’estensione del territorio che ricoprono<sup>20</sup>. Se si deve forse soprattutto agli



uomini il “lavoro di denominazione” del territorio lungo i loro cammini di pesca peri e translagunari, alle donne si deve però l’altrettanto incessante e paziente lavoro di tessere il catalogo immaginario delle forme di vita del proprio ambiente, intrecciando sulla scala del loro telaio animali, piante, alberi, uomini e donne indaffarati nelle loro attività quotidiane, viste con gli occhi femminili di venditrici, cuoche, orticoltrici e raccoglitrici.

Non è un caso che la radice *-jiiy* indica sia il movimento dei piedi (o di qualsiasi mezzo di locomozione, dalla canoa al carro trainato dai buoi, all’automobile) che si muovono fra terra e acqua tracciando sentieri (camminare), sia il movimento delle mani che intrecciano fili (tessere), tanto dei pescatori tessitori di reti, quanto delle donne tessitrici al telaio.

**Figure 17.** Tessere al telaio (*mim* Victorina) e tessere reti da pesca (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>20</sup> Lunghi dall’essere più “sedentarie” degli uomini, le donne hanno storicamente condiviso, piuttosto, una diversa mobilità territoriale, complementare a quella maschile, legata soprattutto alla commercializzazione dei prodotti della pesca nelle città dell’Istmo, nonché al pendolarismo verso e dai *ranchos* (dal *pueblo* verso ovest).

È interessante notare che, fino agli anni Settanta del secolo scorso, era ancora possibile osservare i pescatori che tessevano reti mentre camminavano durante i loro andirivieni fra i luoghi di pesca: *tajüiyw mbeaymbeay ndek teat mondok, teajüiyw mindok nejiw* /i pescatori camminavano lungo la riva mentre tessevano le proprie reti/. Secondo quanto riferito da *teat* Juan Olivares, durante la sua giovinezza (negli anni Quaranta), quando gli orologi non erano ancora utilizzati, un pescatore esperto (che era sempre anche un esperto camminatore e tessitore) poteva persino misurare la distanza tra luoghi conosciuti, stimando in anticipo quante maglie (*o-niiüg ndok* /suo-occhio rete/) avrebbe tessuto al ritmo della camminata. Questa specifica abilità, ora dimenticata, ci dice fino a che punto “camminare” e “tessere” fossero percepite come due tecniche del corpo ontologicamente imparentate, tanto da condividere la stessa radice *-jiüy*. Se però, nella prospettiva maschile, il “camminare delle mani” procede di pari passo col marciare dei piedi disseminando nomi lungo i sentieri, nella prospettiva femminile il “camminare delle mani” procede nella “sedentarietà” del corpo, intrecciando percorsi di *mbaj* /fiori/ (la successione ritmica delle figure) attraverso la trama del telaio (Cuturi 2017). In tal senso camminare e tessere, nominare il paesaggio (camminando rete alla mano) o tesserlo in figure (sedute al telaio) sono state due tecniche e dimensioni complementari dello stesso lavoro collettivo di territorializzazione, cioè di socializzazione, immaginazione e generazione di un territorio di vita comune.



**Figura 18.** Tessere e/è camminare (Foto di Cristiano Tallè).

È significativo notare come la stessa nozione di lavoro (*najüüt*), al di là di qualsiasi divisione di genere, sia consustanziale alla nozione di terra (*iüt*). Il termine *najüüt* /lavoro, servizio/ è infatti una nominalizzazione (*na-* prefisso nominale) della terra (*iüt*), ovvero una “terra-azione”. In tal senso è riferibile ad attività umane di sostentamento (pescare, coltivare la *milpa*, cucinare), tecniche (come il tessere) o incarichi (le autorità comunitarie sono dette *mon-ajiüt* /coloro che-(hanno) incarico/) ma anche ad agentività geo-idro-meteorologiche: *tearang minajüüt nadam ndek* /il grande mare sta facendo il suo lavoro/ è un’espressione idiomatica per riferirsi alle mareggiate, così come *tearang minajüüt teat monteok* /il padre fulmine sta facendo il suo lavoro/ è espressione che indica il temporale. In tal senso pescare, tessere, camminare, preparare cibi, sono tutte “terra-azioni” intrecciate con un lavoro “collettivo più che umano” che rovescia l’ontologia antropocentrica implicita alla nozione stessa di “appropriazione territoriale” (tramite il lavoro “produttivo”). Nella sua introduzione *teat* Braulio esprime piuttosto un’idea di “rispecchiamento” nella terra, ricorrendo a una risemantizzazione del verbo *ajüükich* /mostra/ (*a*-terza persona atemporale + *jüük*-apparire + *ich*-causativo, ovvero /fa apparire/), associato al pronome inclusivo *Ikoots*; ovvero la terra, con i suoi nomi, “ci fa appari-

re”, “ci mostra a noi stessi” all’interno di un lavoro collettivo “più che umano” generatore di vita e benessere condivisi (*monapakiiy*) (cfr. nota 9).

### “Tra(ns)durre” mappe locutorie in cartografie

Il terzo aspetto su cui vorrei soffermarmi riguarda la rappresentazione cartografica di ciò che *teat* Braulio chiama *ombas miiüt-aats* /il corpo della terra-nostra/. Il lavoro di documentazione e geolocalizzazione dei nomi si è svolto in un vuoto cartografico quasi assoluto. Solo poche linee sulla sabbia e alcuni schizzi nei quaderni di campo hanno accompagnato le nostre camminate col GPS alla mano e le successive sedute di lavoro sul *lap top*. Tale “vuoto” fra l’esperienza senso-moto-locutoria primaria e la cartografia satellitare pubblicata è stato mediato per progressivi gradi e avvicinamenti attraverso una serie di prototipi intermedi, progressivamente sempre più condivisi.



**Figura 19.** Vari prototipi di cartografia elaborati in diversi momenti della ricerca sul campo (Foto di Cristiano Tallè).

L’elaborazione cartografica finale è avvenuta in Italia grazie alla collaborazione con *Smallcodes* di Carlo Zoli, un’impresa che sviluppa strumenti e programmi al servizio di progetti e politiche per la diversità linguistica<sup>21</sup>. Il ricorso condiviso all’immagine satellitare per rappresentare “il corpo della nostra terra” è stato motivato da una esigenza ben precisa: quella di restituire quella “trasparenza eco-linguistica” fra la morfologia del paesaggio (corpi d’acqua, copertura vegetale, dune e banchi di sabbia) e la forma linguistica dei suoi nomi che per un locutore nativo è la traccia del “rapporto di

<sup>21</sup> <http://smallcodes.com/> (consultato il 22/10/2023).





teralmente “ciò che è esteso”. Tale parola si riferisce a una particolare morfologia paesaggistica, ovvero il “campo aperto” e *sin monte* (senza vegetazione arborea) dove lo sguardo può spaziare (estendersi) fino all’orizzonte, soffermandosi al contempo su singoli particolari emergenti: una mucca al pascolo, un pescatore che cammina, un singolo cespuglio, una duna, un *rancho* etc. Essa indica dunque un’ontologia paesaggistica (il campo aperto) a cui corrisponde una specifica esperienza sensoria (estendere lo sguardo) e in quanto tale è generalizzabile a qualsiasi estensione si dischiuda allo sguardo di un osservatore<sup>22</sup> e alla condizione senso-esistenziale dello “stare all’aria aperta”; ovvero la condizione di un camminante in un “*weather world*”, direbbe Ingold (2010). In questa implicita risonanza fra “ciò che mostra tutto il corpo della terra” (la mappa), “la terra è ciò che ci mostra” (il rispecchiamento) e l’esperienza di “camminare nel campo aperto”, si gioca tutta l’efficacia locutoria di questa proposizione e delle innovazioni semantiche che sottende.



**Figura 21.** *Tiül püjchiün* /in campo aperto/ e *püjchiün nadam ndek* /l’estensione del grande mare/ (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>22</sup> Nel testo sopra riportato relativo all’arenile oceanico, viene usata ad esempio l’espressione *püjchiün nadam ndek* /l’estensione dell’oceano aperto/.

Durante gli anni del lavoro di campo, tale processo di geo-immaginazione/geo-identificazione è avvenuto d'altra parte anche in altri contesti comunitari, soprattutto scolastici, impegnati nella rivendicazione di diritti linguistici, educativi e territoriali; un processo che il lavoro di mappatura partecipata ha sicuramente intercettato e probabilmente anche accompagnato. Nell'arco del ventennio delle mie ricerche, ho potuto osservare infatti una graduale diffusione delle rappresentazioni grafiche del paesaggio, soprattutto attraverso l'arte dei *murales* promossa attraverso circuiti scolastici, che hanno cominciato a colorare le pareti *de concreto* (in cemento) delle scuole e delle case (Cuturi, Gnerre 2022).



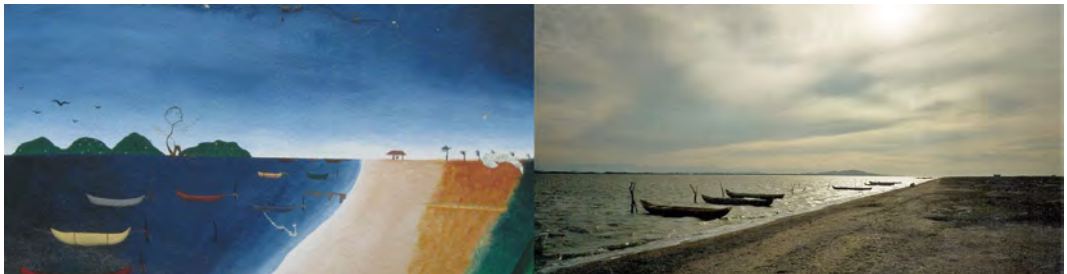
**Figura 22.** Rappresentazioni grafiche del territorio nei murales del pueblo: *indeow mil* /dove muore il muggine/ (preescolar di Colonia Costa Rica) e *nots weak* /un corno/ (scuola primaria Moisés Saenz di San Mateo del Mar) (Foto di Cristiano Tallè).

Vorrei soffermarmi su un *mural* dipinto sulle pareti esterne della *preescolar* “Vicente Guerrero”, opera di *teat* Isidoro Pinzón Leyva, un pittore di Cuauhtemoc, colonia del municipio di San Mateo del Mar. Tale *mural*, ancora visibile fino a pochi anni orsono, rappresentava in una prospettiva “a volo d’uccello” uno scorcio della barra vista da ovest a est, stretta fra l’oceano a sud (a destra) e la laguna nord (a sinistra); nel mezzo, uomini e donne indaffarati nelle loro occupazioni quotidiane e rituali, rappresentative della forma di vita *Ikoots* (cfr. figura 23). Ebbene, tale rappresentazione-immaginazione grafica “a volo d’uccello” è tanto percettivamente connessa all’esperienza sensoriale di un camminante *tiil püjchiün* /in campo aperto/, da essere (quasi) perfettamente sovrapponibile a

un'immagine fotografica scattata durante un'escursione lungo la riva del *kaliy ndek* /nord laguna/, fin nei suoi più minuti particolari (alberelli, canoe, le isole-cerro all'orizzonte, una costruzione etc.).



**Figura 23.** La barra di San Mateo del Mar rappresentata sul muro di cinta della *peescolar* “Vicente Guerrero”. Autore Isidoro Pinzón Leyva (Foto di Cristiano Tallè).



**Figura 24.** Particolare del mural corrispondente ad una fotografia scattata lungo la riva del *kaliy ndek* /laguna nord/ (Foto di Cristiano Tallè).

Questa stessa prospettiva immaginaria del “camminatore volante”, capace di abbracciare l'insieme (lasciar correre lo sguardo) e al contempo di soffermarsi sui singoli particolari, la ritroviamo d'altra parte espressa a parole, in forma prototipica, in tanti racconti cosmologici che narrano le vicende dei *mon-basiük* (cfr. nota 14), esseri multipli capaci di camminare “fra cielo e terra”, stando simultaneamente “qui” e “altrove”; come nel seguente passo narrato da *mim* Victorina che racconta di un anziano e malato *nembasiük* che, standosene disteso sul suo *petate* (stuoia di foglie di palma), raggiunse “camminando” e “fra le nuvole”, un serpente-tormenta (analogo al serpente *nots weak* /un corno/, sopra citato) per ucciderlo, creando l'alveo del fiume Tehuantepec:

Mentre giaceva malato disteso sul *petate*, dato che era *nembasiik*, riusciva a vedere fin dove stava il serpente, già lo vedeva che stava venendo e avrebbe raggiunto il *pueblo*. Beh, lo uccise, andò a raggiungerlo molto lontano, dicono. Mentre stava camminando lungo il cammino per raggiungere il serpente, sollevò alcune coturnici. Le coturnici sono uccelli piccoli, quando volano le loro ali rintonano, lui se le portò con sé, fra le nuvole [...]. Lo raggiunse molto lontano e lo uccise [...], lì si formò il letto ampio del fiume (Victorina Villaseñor 2008, in Tallè 2019: 417-418)

Intorno a tale “equivoco” ha lavorato in fin dei conti la stessa immaginazione etno-cartografica (fra l’immaginazione “ancestrale” del “camminatore volante”, l’esperienza senso-motoria di chi cammina *tiül püjchiün* e l’immagine satellitare “ultra-terrestre”), senza che esso sia mai stato esplicitabile nei dialoghi etnografici. Essendo quello fondante, tale equivoco è rimasto in gran parte inafferrabile “a parole” nella continua negoziazione fra *ombeayüts* /bocca nostra/ (ogni volta che entravo a far parte di una comunità locutoria inclusiva nativa) e *ombeay moel* /bocca straniera/ (ogni volta che me ne tiravo fuori, “switchando” allo spagnolo). «*Whereof one cannot speak, thereof one must be silent*», affermava Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus*, ma forse è possibile farne etnografia.

## **Le *indigenous knowledges* oltre il “doppio vincolo” della diversità bioculturale**

Nel paragrafo precedente ho cercato di mostrare come parlare (in *ombeayüts*) e camminare (*ajüy*) siano al centro dell’esperienza territoriale nativa non in quanto “mezzi (bio-anatomici) di comunicazione” ma in quanto “tecniche del corpo” geo-ontologicamente costitutive del “territorio ancestrale”. In che senso potremmo dire che quella terra acquatica non sarebbe tale, se non fosse stata per secoli nominata in *ombeayüts* e camminata all’interno di un patto di convivenza “ancestrale” fra umani e non umani? La questione, letteralmente ai limiti del dicibile nei termini del nostro realismo “naturalista”, non è affatto tale per un nativo, anzi sembra letteralmente vitale per un *Ikoots* che continua a vivere del-nel proprio ambiente di vita. Rivolgendo la domanda al futuro, come fa *teat* Braulio, questa suona forse più realista: cosa ne sarà di quell’ambiente di vita (e della forma di vita *Ikoots*) una volta che gli *Ikoots* avranno abbandonato la loro lingua e non sapranno più nominare e riconoscere i luoghi del loro lavoro e del loro riposo? La questione ha a che fare evidentemente con la minorizzazione delle “mondiazioni” native (Descola 2014) nella globalizzazione moderna e col recente riconoscimento dell’imprescindibilità delle conoscenze e lingue native nell’attuale crisi eco-climatica planetaria.

Nell’ambito delle politiche globali per la tutela dell’ambiente e per il contenimento dei cambiamenti climatici antropogenici, è emersa nell’ultimo ventennio con forza la consapevolezza del ruolo delle comunità native nella gestione sostenibile dei loro ambienti di vita e con essa della valenza strategica delle “*traditional environmental knowledges*” o “*indigenous knowledges*” per le politiche ambientali globali (Nakashima *et al.* 2018, Petzold *et al.* 2020). Le *indigenous knowledges* sono ad esempio esplicitamente riconosciute negli ultimi report dell’IPCC, così come nei *Sustainable Development Goals* dell’ONU, come una risorsa importante senza la quale nessuno “sviluppo sostenibile” e nessuna “strategia di adattamento ai cambiamenti climatici” sono possibili. Questa consapevolezza è emersa a partire dal riconoscimento del fatto che i popoli nativi del mondo (circa 400 milioni di persone che si riconoscono tali) abitano storicamente le aree con maggior biodiversità del pianeta: proiettata su un planisfero, la distribuzione geografica della biodiversità mostra una significativa convergenza con la distribuzione della diversità linguistico-culturale.

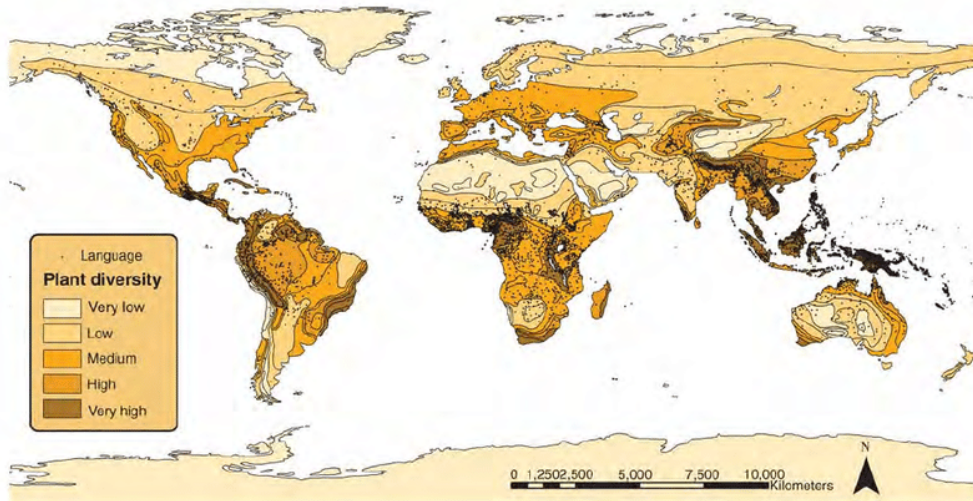


Figure 2

Plant diversity and language distribution. From Stepp et al. 2004. Used with permission.

Source: Maffi. 2005. Linguistic, cultura and biological diversity. *Annual Review of Anthropology* 34:599-617.

**Figura 25.** La co-occorrenza geografica di biodiversità vegetale e diversità etnolinguistica su scala planetaria (Immagine tratta da Maffi 2005).

A partire da tale riconoscimento, fra sapere accademico e governance internazionale, sono state elaborate le nozioni di diversità e patrimonio “bioculturale” (Maffi 2005; 2018) con l’obiettivo di superare in chiave olistica un’idea di conservazione ambientale, storicamente prevalente in occidente, senza o nonostante gli umani (l’idea di una biodiversità indipendente dall’azione umana o da mettere a riparo da questa).

Questa nuova alleanza – dichiarata, rivendicata e auto-assunta – fra Nativi e Natura ai tempi dei cambiamenti climatici rinnova oggi, nel nuovo scenario globale, un binomio carico di ambivalenze e ambiguità erede di un immaginario coloniale evolucionista, quello dei popoli selvaggi, vicini a uno stato di natura (in senso hobbesiano o rousseauiano), abitanti di ambienti selvaggi e incontaminati (*empty lands* e *wildlands*). Un immaginario che oggi ci si rovescia addosso in maniera “perturbante” (Van Aken 2020) nelle immagini degli incendi che devastano le foreste equatoriali o boreali del mondo e della fusione accelerata dei ghiacci artici. È attraverso il filtro di questo immaginario di “lunga durata” che, ancora, le rivendicazioni e le azioni delle popolazioni indigene ci appaiono oggi – alla fine della nostra modernità – confusamente strategiche e cruciali per il futuro del pianeta. Interrogarci oggi su tali binomi (bio-culturale, Nativi-Natura) equivale, credo, a interrogarci sull’impotenza delle dichiarazioni a favore di popoli indigeni e i loro ambienti di vita che montano di pari passo agli “etnocidi” ed “ecocidi” denunciati da attivisti nativi. La mancanza di vincolo degli impegni assunti durante le Cop sui cambiamenti climatici ha a che fare in un certo senso proprio col “doppio vincolo” (Bateson 1976) implicito in tali binomi: mentre si moltiplicano le dichiarazioni e gli investimenti a favore della mutua tutela delle popolazioni indigene, delle loro lingue e dei loro ambienti di vita, queste vivono una quotidiana precarietà eco-territoriale, assediata da megaprogetti

estrattivisti ed esposte a drastiche perturbazioni eco-climatiche, mentre le loro lingue volgono rapidamente all'inutilità e un numero crescente di attivisti nativi vengono perseguiti, criminalizzati e assassinati<sup>23</sup>. Nel 2019, in occasione dell'Anno Internazionale delle Lingue Indigene, l'attivista e linguista *mixe* Yásnaya Elena Aguilar Gil ha preso parola di fronte alla Camera dei deputati del Congresso della Federazione Messicana per denunciare l'eco-linguicidio quotidiano vissuto delle comunità indigene del Messico e il mutuo destino di "vitalità ed eccidio" che lega lingue e terre native.

*A nuestras lenguas las matan cuando no se respetan nuestros territorios, cuando los venden y concesionan, cuando asesinan a quienes las defienden. ¿Cómo vamos a fortalecer nuestras lenguas cuando matan a quienes las hablan, los silencian o desaparecen? ¿Cómo va a florecer nuestra palabra en un territorio del que se nos despoja? [...] Son la tierra, el agua, los árboles, los que nutren la existencia de nuestras lenguas. Bajo un ataque constante de nuestro territorio, ¿cómo se revitalizará nuestra lengua? Nuestras lenguas no mueren, las matan (Gil 2020: 185).*

Alla luce di queste parole, cosa rende così difficile passare dall'ordine delle dichiarazioni globali all'ordine dei fatti vissuti nei territori nativi? Dalla posizione ("naturalista") di chi vive nei-dei centri (urbani) della circolazione delle merci e dell'appropriazione delle risorse naturali "a buon mercato" (Moore 2015), questo doppio ordine della molteplicità della vita e la convergenza Nativi-Natura che ne deriva, per quanto al centro dell'attenzione globale, resta in un certo senso problematico ed inconciliabile, se non all'interno di una gerarchizzazione euro-antropocentrica della vita che tende a convertire tutti i non umani (coloro che non parlano) in risorse "a disposizione" degli umani e finisce per includervi alcuni umani (coloro che parlano "altre" lingue, meno umani di altri, con meno diritti di altri) con buona pace dell'universalismo del diritto e della scienza. È dentro questa gerarchia della-nella vita che i nativi appaiono da un lato "indigenti" (ontologicamente fuori dal mercato del lavoro) e dall'altro "guardiani della natura", ed i loro saperi al tempo stesso "inutili" e "preziosi". Ora, questo "doppio vincolo" in cui i nativi sono "presi in ostaggio" nasconde costantemente un malinteso nella misura in cui copre la loro posizione esistenziale (al tempo stesso punto di vista e posizione di parola) nei confronti dei non umani. Una posizione di ascolto-sguardo reciproco e non antropo-centrato, apparentemente condivisa da molti popoli indigeni del mondo, come evidenziano molti lavori etnografici degli ultimi decenni. Per dirla con una definizione efficace di Andrés Burman, i popoli nativi, più che "guardiani della natura", si percepiscono "guardati dai non umani", intimamente consapevoli della presenza di "sguardi e ascolti altri" a cui i bianchi-*gringos* di ogni cosmologia nativa voltano le spalle (Burman 2017). Un episodio riportato da Edoardo Khon nel suo *How Forests Think* chiarisce pragmaticamente questo rovesciamento di prospettive, immergendo il nostro immaginario nel loro quotidiano:

Mentre ci sistemavamo per dormire sotto la copertura di foglie di palma del nostro accampamento di caccia, alle pendici del vulcano Sumaco, Juanicku mi mise in guardia: "Dormi a faccia in su! Se arriva un giaguaro vedrà che anche tu puoi guardarlo negli occhi e non ti disturberà. Se dormi a faccia in giù penserà che sei *aycha* ["preda"; letteralmente "carne" in *kichwa*] e attaccherà". Se, diceva Juaniku, un giaguaro ti vede come un essere capace di guardarlo negli occhi – un sé come lui, un tu – ti lascerà in pace. Ma se dovesse vederti come una preda – un quello [*it*] – potresti diventare carne morta (Khon 2021: 41).

Di fronte alle foreste che bruciano e alla Groenlandia che si scioglie (e alla Sicilia in fiamme o alla Marmolada che si sgretola...), di fronte agli annunciati eco-etnocidi in profonda (tanatologica) dissonanza con le dichiarazioni sul ruolo eco-salvifico degli indigeni, i vecchi discorsi sul "mito del buon

<sup>23</sup> Secondo un dossier del CEPAL (Commissione Economica per l'America Latina e il Caribe) del 2020 ([http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125_es.pdf)), dal 2015 al 2019 in tutta l'America Latina sono morti 232 attivisti nativi, uccisi per le loro attività in difesa dell'ambiente e dei loro territori.

selvaggio” appaiono oggi profondamente distopici e discronici, fuori tempo massimo e ovunque fuori luogo. Di fatto, il cosiddetto *ontological turn* e il suo rinnovato sguardo sui mondi nativi che furono “esotici” mi sembra risponda proprio, in fin dei conti, a un rinnovato impegno dell’antropologia per una partecipazione e condivisione radicale delle esperienze di vita “altrui-altrove” (un “esperimento radicale dell’esperienza”, per dirla con Piasere 2002), che ci aiuta ad assumere una nuova consapevolezza dell’“ordine delle cose” e della crisi in cui ci siamo cacciati: la questione non è, o non è più solo, quanto siano diverse le rappresentazioni (culturali) di una stessa realtà-mondo in una “globalizzazione” (delle merci e delle immagini) che ci interconnette tutti, ma quanto molteplici siano gli “ordini della realtà del mondo” che ci interconnettono (umani e non) (De la Cadena, Blaser 2018) e la possibilità di coltivare nel futuro una diversa “terra-azione” oltre la “globalizzazione” (Latour 2020). Forse per chi non è indigeno (un *moel* a San Mateo del Mar, ovvero chi non è “incluso” nella “comunità linguistica” inclusiva e non è in una posizione “ancestrale” rispetto alla terra) apprendere attivamente una lingua cosiddetta indigena attraverso una lunga esperienza di vita condivisa con i suoi parlanti nativi è una opportunità esistenziale unica (un privilegio, direi) per “saltare fuori” dall’impotenza che ci paralizza (la paralisi dell’analisi “scalare”), riposizionandoci rispetto ai nativi, alle loro parole e alla terra, in un *weather world* (Ingold 2010) a venire sempre più turbolento.

Entrando a far parte di una comunità linguistica di parlanti nativi madrelingua, un non-indigeno entra non solo all’interno di una rete di comunicazione fra umani a cui non appartiene e che (almeno al principio) non gli corrisponde, ma entra realmente all’interno di un’altra forma organizzata di convivenza fra umani e non umani; ovvero, si posiziona all’interno di un altro “cosmo-vissuto” in cui parlare non è una proprietà della mente “antropo-centrata” e “antropo-esclusiva” (che esclude cioè i non umani per il fatto che non parlano e ci allontana dalle altre forme di vita, ponendoci in cima alla gerarchia della vita), ma piuttosto un’azione per abitare (al pari del camminare, del mangiare etc.), ovvero per orientarsi ed eco-posizionarsi dall’interno di quelle comunità “più-che-umane” (Tsing 2013) che sono i territori detti “ancestrali”. Nuovamente le parole di Yásnaya Elena Aguilar Gil scuotono il nostro buon senso, riconciliando la distanza ontologica che separa la lingua dalla terra (il parlare dall’abitare) e paralizza la nostra percezione dell’interdipendenza fra nativi e nature, fra forme di vita umana e non umana:

*La ventaja del combate que se ha hecho en contra de las lenguas indígenas es que el Estado aún no ha podido apropiarse de estos territorios lingüísticos, pues los rechaza, los combate. Cada vez que hablas una lengua indígena, resistes. Hablar una lengua indígena, en las circunstancias presentes, es habitar un territorio cognitivo que todavía no ha sido conquistado, al menos, no del todo. Escapemos a esos territorios, habitémoslos. Recuerda todo esto al hablar: jamyats, ejtp! [in ayuujk/mixe] [...] (Gil 2020: 173-74).*

In tal senso, parlare oggi una delle 68 lingue indigene del Messico, e delle approssimativamente 7000 del mondo, deve essere considerato un atto eco-politico di capitale importanza per immaginare vie d’uscita sostenibili – ovvero “non scalabili” (Tsing 2012), “non globali” ma “terrestri” (Latour 2020) – dalla crisi socio-ecologica planetaria in cui ci troviamo. Da questa prospettiva, le mappature partecipate di terre native, non rivendicano solo un territorio dentro uno Stato-nazione postcoloniale o una diversa rappresentazione della terra, ma propriamente un’altra “mondiazione”, facendosi carico di una domanda radicale di giustizia al contempo cognitiva ed ontologica che parla alle avanguardie ambientaliste occidentali (euro-urbano-centriche) ben oltre la “scala” dei loro territori ancestrali di vita. In tal senso, credo, la questione del “punto di vista nativo” non è più oggi ridicibile al classico dualismo *emic-etic* (controparte dell’universalismo dell’etnocentrismo in un mondo globale in espansione), ma reclama sempre più il riconoscimento di un nuovo “cosmopolitismo terrestre”, come testimoniano le molte voci di leader nativi che assumono letteralmente, in diversi consessi internazionali, la posizione di “portavoce” della terra. Più che espressione di una rivendicazione di “micro-autonomie” dentro gli Stati-nazione, queste voci rivendicano oggi nuove “macro-convivenze” future a cui converrebbe prestare un nuovo ascolto.

## Bibliografia

- Basso, K. H. 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque. University of New Mexico Press.
- Bateson, G. 1976 [1972]. *Verso un'ecologia della mente*. Milano. Adelphi.
- Burman, A. 2017. The Political Ontology of Climate Change: Moral Meteorology, Climate Justice, and the Coloniality of Reality in the Bolivian Andes. *Journal of Political Ecology*, 24: 921-938.
- Castaneira Yee Ben, A. 2008. *El Paso Mareño: La interacción huave en el Istmo Sur de Tehuantepec, Oaxaca*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, s.l. <http://www.famsi.org/reports/06061es/index.html> (consultato il 22/10/2023).
- Chapin, M., Lamb, Z., Threlkeld, B. 2005. Mapping Indigenous Land. *Annual Review of Anthropology*, 34: 619-638.
- Cromwell, J. E. 1985. Marine Geology of Laguna Superior, Mexico. *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, 12: 1-26.
- Cuturi, F. 2003. *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*. Roma. Meltemi.
- Cuturi, F. 2009. *Nüeteran Ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran - Comida Ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación*. México. INALI.
- Cuturi, F. 2015. «Unanimité et multivocité dans la prise de décisions Ikoots (Huave; Oaxaca, Mexique)», in *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*. Léonard, J. L., Avilés González, K. J. (dir). Paris. Michel Houdiard Éditeur: 162-192.
- Cuturi, F. 2017. *El mundo Ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiiüd müm Justina*. Oaxaca. Carteles Editores.
- Cuturi, F., Gnerre, M. 2022. «Cantar las palabras en ombeayiüts. Nuevas formas comunicativas en San Mateo del Mar», in *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress: 367-399.
- Crate, S. A., Nuttal, M. 2016. *Anthropology and climate change: from actions to transformations*. New York-London. Routledge.
- De la Cadena, M., Blaser, M. (eds). 2018. *A World of Many Worlds*. Durham. Duke University Press.
- Descola, P. 2014. Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 271-280.
- Gil, Y. E. A. 2020. *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Ciudad de Mexico. Almadia.
- Gorenflo, L. J., Romaine, S., Mittermeier, R. A., Walker-Painemillad, K. 2012. Co-occurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas. *PNAS*, 109 (21): 8021-8037.
- Herzfeld, M. 2003 [1997]. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli. L'Ancora del Mediterraneo.
- Ingold, T. 2010. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16: 121-139.
- Ingold, T., Vergunst, J. L. (eds). 2008. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. New York-London. Routledge.
- Khon, E. 2021 [2013]. *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*. Milano. Notte-tempo.
- Latour, B. 2020 [2015]. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano. Meltemi.
- Lupo, A. 2015. La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México). *ANUAC*, 4 (1): 88-123.
- Machuga, G. L. 2008. *Haremos Tehuantepec. Una historia colonial (siglos XVI-XVIII)*. Oaxaca.



- CONACULTA, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helu, CIESAS.
- Maffi, L. 2005. Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. *Annual Review of Anthropology*, 29: 599-617.
- Maffi, L. 2018. «Biocultural Diversity», in *The International Encyclopedia of Anthropology*. Callan, H. (ed.). <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1797> (consultato il 22/10/2023).
- Moore, J. 2015. *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*. Bologna. Ombre Corte.
- Nakashima, D., Krupnik, I., Rubis, J. T. (eds). 2018. *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. Cambridge-Paris. Cambridge University Press-UNESCO.
- O'Reilly, J., Isenhour, C., McElwee, P., Orlove, B. 2020. Climate Change: Expanding Anthropological Possibilities. *Annual Review of Anthropology*, 49: 13-29.
- Peluso, N. 1995. Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27 (4): 383-406.
- Petzold, J., Andrews, N., Ford, J. D., Hedemann, C., Postigo, J. C. 2020. Indigenous knowledge on climate change adaptation: a global evidence map of academic literature. *Environmental Research Letters*, 15 (11), 113007, DOI: 10.1088/1748-9326/abb330.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari. Editori Laterza.
- Povinelli, E. 2002. *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham. Duke University Press.
- Scott, J. C. 2012 [1990]. *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbalì segreti" dietro la storia ufficiale*. Milano. Elèuthera.
- Signorini, I. 2008 [1997]. «Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca», in *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Lammel, A., Goloubinoff, M., Katz, E. (coords). México, CEMCA-CIESAS-IRD: 379-394.
- Sletto, B., Bryan, J., Wagner, A., Hale, C. (eds). 2020. *Radical Cartographies. Participatory Map-making from Latin America*. Austin. University of Texas Press.
- Tallè, C. 2004. Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca). *Cuadernos del Sur*, 20: 51-70.
- Tallè, C. 2009. *Scuola, costume e identità. Un'etnografia dell'educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*. Roma. CISU.
- Tallè, C. 2015. La Gramática de la identidad. La escuela bilingüe, los maestros y el 'rescate' de la identidad en San Mateo del Mar (Oaxaca, México). *ANUAC*, 4 (2): 157-188.
- Tallè, C. 2016. *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*. Firenze. SEID.
- Tallè, C. 2017a. L'anatomia del paesaggio fuori di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayüts (Oaxaca, Messico). *Lares*, 2: 235-268.
- Tallè, C. 2017b. «Wittgenstein, la ricerca sul campo e l'arte del domandare», in *Immaginare forme di vita. Letture intorno e oltre il metodo di Ludwig Wittgenstein*. Lutri, A. (a cura di). Catania. Villaggio Maori Edizioni: 43-71.
- Tallè, C. 2018. Voci da una terra inquieta. Nomi di luogo e diritti nativi ai tempi dell'antropocene. *Illuminazioni*, 43: 194-252.
- Tallè, C. 2019. *Tiül miiüt, tiül mindek mijechtiiüts - En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los Ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*. Ciudad de México. INALI-Secretaría de Cultura.
- Tallè, C. 2020a. *Ngiane akül noik noik minüt iüt leaw iün tiül nejüikich ombas meawan miiüt*

- kambaj Ikoots- Lista de todos los nombres de lugares geo-localizados con referencia al mapa del territorio Ikoots de San Mateo del Mar. Oaxaca-Firenze. CAMPO-Carteles Editores-Editpress.
- Tallè, C. 2020b. *Nejüikich ombas meawan miiüt kambaj Ikoots- Mapa del territorio Ikoots de San Mateo del Mar*. Cooperación Comunitaria. Alcaldía Municipal de San Mateo del Mar Oax.-Comisariado de Bienes Comunales de San Mateo del Mar, Oax.
- Tallè, C. 2022. «Convivir con una tierra de agua y viento, entre comunalidad, resistencia y enajenación», in *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress: 169-203.
- Tallè, C. 2023. L'insularità, l'isolamento e l'autonomia alimentare degli Ikoots (Oaxaca, Messico) fra storia, flussi oceanici e catene globali di depauperamento. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25 (2) (in corso di pubblicazione).
- Tranfo, L. 1979. «Tono e Nagual», in *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Signorini, I. (a cura di). Milano. FrancoAngeli: 136-163.
- Tsing, A. L. 2012. On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common Knowledge*, 18 (3): 505-524.
- Tsing, A. L. 2013. «More-than-human Sociality: A Call for Critical Description», in *Anthropology and Nature*. Kirsten, H. (ed.). London. Routledge: 27-42.
- Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*, Milano. Elèuthera.
- Viveiros de Castro, E. 1998, Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, 2 (1): 3-22.
- Zanotelli, F. 2016. Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico. *ANUAC*, 5 (2): 159-194.
- Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). 2022. *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress.
- Zanotelli, F., Tallè, C. 2019. «The Political side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave point of view», in *Dwelling in Political Landscape: Contemporary Anthropological Perspectives*. Lounela, A., Berglund, E., Kallinen, T. (eds). Helsinki. Studia Fennica Anthropologica: 110-133.
- Zizumbo, V. D., Colunga, G-M. P. 1982. *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, México. Universidad Autónoma de Chapingo.



# “Sulla soglia”

## La spazialità delle relazioni nelle istituzioni prescolastiche durante la pandemia di Covid-19

**Manuela Tassan**

Università degli Studi di Milano-Bicocca

manuela.tassan@unimib.it

ORCID: 0000-0003-3882-7874

---

### **Abstract**

Based on research conducted with teachers from municipal infant-toddler centers (0-3 years) and preschools (3-6 years) in Milan and Reggio Emilia (Italy), this article examines the changes in educational practices brought about by the Covid-19 pandemic, with a particular emphasis on people's relationship with school spaces and places. The article demonstrates how the measures implemented to contain the virus, such as creating “bubbles”, enforcing physical distancing, and limiting the use of objects, have highlighted the essential role of “spatiality of relationships” within educational services. By “spatiality of relations”, I mean those relationships that are shaped by and cannot be fully understood without considering the specific spaces, also with their architectural peculiarity, in which they occur. On the one hand, the text explores the feeling of having to remain “on the threshold”, as teachers said, in a literal and metaphorical sense, since teachers and children could not fully experience the spaces and places of the school and could not build or deepen the usual relationships with teachers and children from other classes due to health restrictions. On the other hand, the article also analyzes their resilient agency in redefining relationships with places precisely through movement in space, which became essential with the obligation not to create assemblages. These processes of resemantizing places made it possible to keep alive inter- and intra-generational relationships, continuing to build a sense of identity belonging to infant-toddler centers and preschools even in a critical period of suspension of the usual forms of sociability.

**Keywords:** infant-toddler centers, preschools, space, place, materiality

---

### **Introduzione: pratiche narrate**

Nel marzo 2020, la scelta del governo italiano di istituire un rigido lockdown su scala nazionale per arginare la diffusione di un nuovo virus, il Covid-19, ha comportato la brusca e inattesa interruzione non solo delle attività economiche considerate non essenziali, ma anche delle scuole di ogni ordine e grado e di tutti i servizi per l'infanzia. Il periodo di Didattica a Distanza (DAD) che ne è seguito è stato oggetto di molteplici riflessioni in ambito antropologico (Vereni 2020; Biscaldi 2021; Canevari 2021; Grassi 2021). Meno noto ed esplorato, da questa prospettiva disciplinare, è stato forse il modo in cui gli asili nido e le scuole dell'infanzia hanno vissuto questo particolare momento storico, caratterizzato da un protratto “stato di eccezione” (Agamben 2005), mentre, com'è immaginabile, molteplici sono stati i contributi formulati in ambito pedagogico (Balduzzi, Lazzari 2021; Mantovani *et al.* 2021). La poca attenzione che l'antropologia, in Italia ma non solo, ha riservato al modo in cui la crisi pandemica ha impattato sui servizi rivolti alla fascia d'età 0-6 anni rispecchia la marginale considerazione che le istituzioni per la prima infanzia rivestono nella disciplina, ad esclusione

di alcune rilevanti eccezioni (Tobin *et al.* 2000, 2011; Gulløv 2003; Gobbo 2016, 2017). Tra queste spiccano i primi pionieristici studi condotti in Emilia-Romagna da Matilde Callari Galli, in collaborazione con diversi pedagogisti, a partire dalla fine degli anni Settanta. In questi lavori di natura interdisciplinare è stato approfondito, ad esempio, il ruolo del gioco (Callari Galli 1982) o della cultura (Callari Galli, Restuccia Saitta 1990) nei contesti educativi dedicati alla prima infanzia<sup>1</sup>.

Le motivazioni di questa scarsa attenzione antropologica al mondo dei servizi educativi per la fascia d'età prescolare, al netto dei contributi appena menzionati, sono probabilmente dovute alle origini e ai successivi sviluppi dell'antropologia dell'educazione, tradizionalmente focalizzata soprattutto sulle modalità di trasmissione e apprendimento di studenti e docenti all'interno dei curricula scolastici, con particolare attenzione alle cause culturali dell'insuccesso scolastico (Levinson, Pollock 2016; Benadusi 2017; Tassan 2020). Tuttavia, l'impostazione di queste ricerche offre notevoli suggestioni, sia a livello tematico che metodologico, per indagare anche il mondo dei servizi per l'infanzia. La cosiddetta etnografia dello *schooling* ha avuto, infatti, il merito di esplorare i "mondi della scuola" (Simonica 2011) come uno specifico ambiente culturale, strutturato secondo un insieme di norme, valori, comportamenti, scansioni temporali e modi di utilizzare lo spazio (Gobbo 2003), ponendo l'accento «più sui processi o le pratiche del fare scuola o della "scolarizzazione" che non sull'istituzione scolastica in sé» (Dei 2018: 21). Da questo punto di vista, anche le istituzioni prescolastiche non sono certamente dei contesti culturalmente neutri e possono essere considerati ambienti indagabili attraverso una prospettiva antropologica (Gulløv 2003). Le pratiche che articolano la quotidianità di questi luoghi presuppongono, infatti, non solo l'adesione a specifiche culture dell'educazione, ma implicano anche differenti modi di concepire il posizionamento dei bambini nella società (Gulløv 2003).

Date queste premesse, l'articolo si focalizza sullo «spazio dell'interazione», che, secondo Simonica (2011: 54), costituisce uno dei due assi portanti dell'esperienza scolastica, insieme al «tempo del vivere»<sup>2</sup>. L'analisi del legame esistente tra la materialità dello spazio fisico e le interazioni sociali che prendono forma al suo interno rappresenta, non a caso, un tema classico negli studi di antropologia dell'educazione. Questi ultimi si sono concentrati, per esempio, sul modo in cui la disposizione stessa del mobilio presente in classe (banchi, cattedra, lavagna...) esprima una cultura mai esplicitata, ma molto chiara, relativa ai comportamenti che ci si aspetta dagli studenti, a loro volta strettamente correlati al ruolo che si ritiene occupino nella società (Schulz, Florio 1979). Non a caso, i "modelli di utilizzazione dello spazio" sono stati oggetto di specifica attenzione anche in uno degli studi sulle istituzioni pre-scolastiche menzionati in precedenza (Callari Galli 1982). Secondo Callari Galli, infatti, attraverso lo spazio «possiamo cercare di leggere dentro all'istituzione e di rintracciare le intenzioni educative di chi questa istituzione organizza e gestisce» (Callari Galli 1982: 156). Al tempo stesso, «possiamo però chiederci quali siano le possibilità concrete che ha il bambino di interagire in modo attivo sull'ambiente» (Callari Galli 1982: 157).

In questo articolo intendo dunque riprendere questo tema classico non solo per esplorarlo nel contesto dei servizi per l'infanzia contemporanei, ma anche per provare a comprendere in che modo i cambiamenti apportati alle caratteristiche materiali dello spazio durante la pandemia hanno rimodulato le possibilità relazionali di bambini e adulti, creando al contempo nuovi luoghi di interazione. In generale, ho ipotizzato che la crisi sanitaria abbia rappresentato un momento di sperimentazione senza precedenti che ha obbligato gli/le insegnanti a osservare con uno sguardo

<sup>1</sup> È opportuno precisare che, mentre i servizi per l'infanzia appaiono trascurati nella storia della disciplina, l'antropologia dell'infanzia ha conosciuto, invece, un importante e significativo sviluppo tanto all'estero (LeVine, New 2009; Montgomery 2008; Lancy 2015), quanto in Italia (Taliani 2015; Vignato 2020; Bolotta 2021).

<sup>2</sup> Il tema della temporalità ha avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo della ricerca su cui si basa il presente articolo, ma non sarà approfondito in questo testo per ragioni di spazio.

nuovo ciò che normalmente era considerato ovvio e a interrogarsi sui valori riconosciuti come fondanti, e dunque idealmente non negoziabili, della propria pratica educativa. In altre parole, ho supposto che la cosiddetta “nuova normalità” prodotta dall’emergenza pandemica possa aver portato ad esplicitare ciò che solitamente si configura come un “curriculum nascosto” (Gearing, Epstein 1982), difficilmente oggetto di riflessione esplicita. In antropologia dell’educazione questa espressione indica infatti una serie di assunti e valori culturali tacitamente condivisi che guidano l’agire di studenti e insegnanti, in opposizione ad un “curriculum manifesto” (Gearing, Epstein 1982), definito da obiettivi formativi e programmi didattici. Mi sono quindi proposta di comprendere se, e fino a che punto, la pandemia avesse indotto a rimettere profondamente in discussione, o persino a sovvertire, habitus individuali (Bourdieu 2003) e istituzionali (Reay *et al.* 2001) consolidati rispetto a cosa significhi “abitare”, in una prospettiva intersoggettiva e interagentiva (Ingold 2000), ambienti come gli asili nido e le scuole dell’infanzia.

Queste domande di ricerca hanno cominciato a prendere compiutamente forma anche in relazione alle suggestioni emerse dalla mia personale esperienza di genitore di due bambini che, a settembre 2020, frequentavano rispettivamente l’asilo nido e la scuola dell’infanzia. Attraverso questa esperienza diretta ho infatti toccato quotidianamente con mano la silenziosa rivoluzione delle consuetudini, profondamente incorporate, che informavano la cultura educativa di questi luoghi. Sono così arrivata a formulare, durante i primi mesi del 2021, il progetto *Bambini e Covid-19: Una riflessione antropologica sulle pratiche educative nei servizi per l’infanzia*, che ho inizialmente proposto all’area Servizi all’Infanzia del Comune di Milano e, in seguito, all’Istituzione Scuole e Nidi d’Infanzia del Comune di Reggio Emilia attraverso il tramite della Fondazione Reggio Children, due realtà con cui il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università di Milano-Bicocca in cui lavoro collabora da lungo tempo.

L’indagine si poneva il duplice obiettivo di indagare, da una parte, i significati attribuiti dalle/dagli insegnanti di nido e scuola dell’infanzia ai cambiamenti introdotti, per via del Covid, nelle ritualità che informano la quotidianità di un servizio educativo, fatta di momenti dedicati al gioco, alla cura della persona, al consumo di cibo e al riposo; dall’altra, di esplorare le osservazioni e le riflessioni che educatrici ed educatori avevano elaborato rispetto al modo in cui le bambine e i bambini avevano reagito a questi cambiamenti.

A livello metodologico, la ricerca ha profondamente risentito delle limitazioni prodotte dalle molteplici interdizioni che hanno caratterizzato il periodo pandemico. Il progetto ha infatti cominciato a prendere forma quando erano ancora in vigore le cosiddette “zone rosse”, espressione usata dal Governo italiano per indicare le aree geografiche di massima allerta sanitaria. Finché questa classificazione è rimasta valida, e in realtà anche quando il livello di rischio è stato abbassato, gli ingressi nei nidi e nelle scuole sono stati rigidamente contingentati anche per gli stessi utenti. Nel corso del 2021 e all’inizio del 2022, era quindi impensabile realizzare un’osservazione partecipante all’interno dei servizi per l’infanzia. Ho pertanto concordato lo svolgimento di colloqui on line, a telecamere accese, con le/gli insegnanti che si sarebbero resi disponibili per partecipare alla ricerca. Questi ultimi sono stati però coinvolti con modalità diverse a seconda delle preferenze espresse dalle due istituzioni. L’area Servizi all’Infanzia del Comune di Milano ha richiesto che venisse inviata via e-mail a tutti gli insegnanti una breve presentazione scritta della ricerca abbinata ad una *call for participants*, in modo che potessero autonomamente manifestare il proprio interesse a partecipare all’indagine. L’istituzione Nidi e Scuole dell’Infanzia del Comune di Reggio Emilia mi ha, invece, richiesto di illustrare da remoto la proposta di ricerca prima al gruppo dirigente e, in seguito, alle insegnanti. Tra queste, la dirigenza ha poi autonomamente provveduto a selezionare una rosa di nomi scelti con l’obiettivo di garantire una certa rappresentatività dei servizi rispetto al bilanciamento tra insegnanti di nido e scuole dell’infanzia, all’età delle insegnanti e al posizionamento territoriale dei

servizi nella città.

Nel complesso ho intervistato 47 insegnanti dei servizi per l'infanzia comunali, di cui solo due uomini<sup>3</sup>: 4 insegnanti di nido e 19 di scuola dell'infanzia di Milano; 7 insegnanti di nido e 17 di scuola dell'infanzia di Reggio Emilia. Pur non trattandosi di un campione statistico, è opportuno sottolineare che la disparità nel numero di insegnanti di nido e scuola dell'infanzia coinvolti nella ricerca – del tutto casuale nel caso milanese, dal momento che la ricerca ha intercettato solo le auto-candidature - rispecchia il numero decisamente superiore di servizi per i bambini di 3-6 anni presenti sul territorio rispetto a quelli dedicati alla fascia d'età 0-3.

Nel caso emiliano, agli incontri da remoto sono seguite diverse visite sul campo nel corso della primavera del 2022, una volta terminata l'emergenza sanitaria. In questo contesto, la ricerca ha, infatti, beneficiato degli ulteriori sviluppi che ha avuto il progetto, essendosi gradualmente trasformato anche in un'esperienza di ricerca-formazione attraverso cui le insegnanti hanno lavorato riflessivamente sul proprio vissuto nei servizi durante l'epoca pandemica (Tassan, Lanzi 2022)<sup>4</sup>.

Sebbene la ricerca, per motivi organizzativi, abbia potuto prendere concretamente avvio solo a fine maggio 2021 per Milano e a dicembre 2021 per Reggio Emilia<sup>5</sup>, ho chiesto ai miei interlocutori di concentrarsi retrospettivamente sull'anno scolastico 2020-2021, essendo interessata ad indagare soprattutto quanto era avvenuto durante il ritorno in presenza seguito al lungo lockdown della primavera 2020. La mia attenzione si è infatti focalizzata sulla ridefinizione delle routine dei servizi per l'infanzia avvenuta in quella situazione liminale che si è delineata con la ripresa delle attività a settembre 2020, quando la cosiddetta "ripartenza" non ha coinciso con un semplice ritorno a "come si faceva prima" per via delle molteplici regole sanitarie a cui era necessario attenersi per prevenire i contagi (Miur 2020). A questo riguardo, in entrambi i contesti sono stati preparati dei Patti di Corresponsabilità Educativa che i genitori dei bambini hanno dovuto firmare proprio per acquisire consapevolezza rispetto alle mutate modalità di fruizione dei servizi.

L'imprescindibile complemento del materiale raccolto è stato, infine, un lavoro di auto-etnografia (Holman Jones *et al.* 2013) che ho compiuto a partire dalla mia personale esperienza di genitore con figli in età prescolare. La mia frequentazione quotidiana dei servizi educativi, che mi ha reso testimone di una decisa rimodulazione degli spazi e della materialità dei luoghi, è stata una fonte insostituibile di suggestioni che mi hanno permesso non solo di arricchire le mie domande, ma anche di riuscire a contestualizzare quanto mi veniva raccontato, pur in assenza di un'esperienza diretta nelle scuole e nelle classi oggetto delle narrazioni.

In questo articolo mi concentrerò in particolare sul modo in cui i cambiamenti incorsi a causa della pandemia nella strutturazione di luoghi, spazi e materialità, intesi come fondamentali costruttori di senso nella quotidianità di un servizio per l'infanzia (Nordtømme 2012), hanno ridefinito le forme di relazionalità esistenti nei nidi e nelle scuole. Il contesto fisico, infatti, non è solo profondamente intriso di valori e aspettative rispetto alle modalità di uso degli oggetti e degli spazi, ma crea anche possibilità di partecipazione e di costruzione di significati che può essere vitale per l'esperienza dei bambini (Nordtømme 2012). Cosa avviene però quando i modi "incorporati" (Bourdieu 2003; Csordas 2003) di vivere i luoghi vengono rimessi in discussione da norme sanitarie che impongono il distanziamento forzato dei corpi e l'impossibilità di condividere appieno i luoghi? Nel corso dell'ar-

<sup>3</sup> Dal momento che in questo testo non saranno citate le voci maschili raccolte, utilizzerò sempre sostantivi al femminile.

<sup>4</sup> La pedagoga Daniela Lanzi è Responsabile di Unità Organizzativa Complessa presso Scuole e Nidi d'Infanzia – Istituzione del Comune di Reggio Emilia. Il testo citato, scritto a quattro mani, ricostruisce il percorso di collaborazione con insegnanti e pedagogiste che ha preso forma nel contesto emiliano a seguito del progetto di ricerca illustrato in questo articolo.

<sup>5</sup> Le interviste alle insegnanti di Milano sono state svolte tra maggio e novembre 2021, mentre quelle con le insegnanti di Reggio Emilia tra dicembre 2021 e febbraio 2022.

ticolo proverò a rispondere a questa domanda, esplorando l'*agency* resistente messa in campo da insegnanti e bambini per salvaguardare o ridefinire le relazioni proprio a partire dal concreto modo di muoversi negli spazi e di abitare i luoghi.

“Soglia” è stata una delle parole più ricorrenti nelle narrazioni che ho raccolto. Pur essendo evocata soprattutto per riferirsi all’esperienza di dover “rimanere sulla soglia” di alcuni luoghi per evitare assembramenti, comunicava al tempo stesso la cogente sensazione di dover rimanere sul limitare anche di situazioni e relazioni. Rimanere sulla soglia ha significato quindi sperimentare anche un senso di attesa, di sospensione e di incompiutezza nei confronti di qualcosa che non si può vivere appieno ma che forse, proprio per questo, si presenta anche carico di promesse e di aspettative che alimentano il desiderio. Nella celeberrima analisi dei riti di passaggio di Van Gennep (2012), la soglia rappresenta la necessaria condizione di transitoria incertezza che si accompagna ad ogni cambiamento di status dei soggetti. In questo senso, si configura come uno spazio di sospensione e, al contempo, di sperimentazione che implica una fondamentale portata trasformativa.

Riflettendo sulla pandemia di Covid-19, Remotti ha osservato che la traumatica eccezionalità dell’esperienza del lockdown è stata amplificata dal fatto che la nostra società non prevede delle «sospensioni abituali» (Remotti 2020: 22) del vivere sociale, come avviene invece in altri contesti che siamo soliti definire “tradizionali”. In questo modo, però, ci precludiamo la possibilità di sperimentare delle pause strutturali attraverso cui riflettere sulla nostra cultura in maniera sistematica e cadenzata nel tempo. Questo articolo intende esplorare cosa è avvenuto “sulla soglia”, cioè in quello spazio liminare, fisico e simbolico, prodotto dalla pandemia, concentrando l’attenzione su un ambito specifico del nostro vivere sociale, ovvero il mondo dei servizi per l’infanzia. Le “pratiche narrate” dai/dalle insegnanti che ho raccolto in lunghe interviste, talvolta ancora intrise di forti emozioni, mi hanno offerto un punto di vista privilegiato per comprendere il precipitato di un momento storico di profonda crisi che ha dato, però, avvio ad esperienze di importante sperimentazione educativa, oltre che di intensa riflessività. Nel contesto dei nidi e delle scuole dell’infanzia, la pandemia sembra aver prodotto una risignificazione – difficile dire se temporanea o duratura - della cultura educativa agita nel quotidiano in cui, come vedremo, la rimodulazione degli spazi e dei luoghi ha avuto un ruolo centrale.

## **Il sistema delle “bolle” e i processi di costruzione identitaria**

Nel quadro dell’emergenza sanitaria, i servizi per l’infanzia hanno certamente goduto di uno status particolare sia perché i bambini fino a sei anni sono stati gli unici ad essere dispensati dall’obbligo della mascherina sia perché era evidentemente impensabile imbrigliare i più piccoli in un assoluto distanziamento fisico e sociale. Tuttavia, la pandemia ha obbligato a ripensare tempi, spazi e modalità dello stare insieme, ponendo nuove e urgenti sfide educative. La quotidianità di nidi e scuole è stata infatti riorganizzata in maniera abbastanza radicale sulla base delle indicazioni contenute nei protocolli sanitari emanati a livello nazionale (Miur 2020). Si potrebbe dire che, per certi aspetti, mai come in occasione della crisi sanitaria, gli asili e le scuole dell’infanzia hanno forse acuito lo status ambiguo che li caratterizza. Secondo Fog Olwig e Gulløv (2003), infatti, sono certamente luoghi di opportunità e fonti di legami identitari che si attivano attraverso la costruzione di relazioni generazionali e intergenerazionali. Tuttavia, sono al tempo stesso anche luoghi strutturalmente deputati al controllo e, mai come durante la pandemia, questo aspetto è diventato centrale, come ben evidenziato dalle mie interlocutrici.

Dopo il lungo lockdown della primavera del 2020, gli asili e le scuole dell’infanzia comunali di Milano e di Reggio Emilia hanno riaperto tra giugno e luglio dello stesso anno, accogliendo però solo un numero molto ristretto di bambini, di solito compreso tra i cinque e i sette per sezione, con-



trariamente all'abituale media di venti-venticinque bambini. Queste esperienze, che le insegnanti di Reggio Emilia hanno significativamente deciso di chiamare "Prove di Futuro", hanno rappresentato l'occasione per provare a mettere a fuoco un nuovo modello di accoglienza basato su norme sanitarie anti-contagio. È in questa fase che è stato, infatti, sperimentato per la prima volta il cosiddetto sistema delle "bolle", che ha trasformato ogni sezione in un gruppo chiuso, impermeabile ai contatti con altri bambini e insegnanti presenti nello stesso nido o scuola dell'infanzia. Questa modalità è stata in seguito riproposta all'avvio dell'anno scolastico, a settembre 2020, quando la numerosità delle singole sezioni è tornata ai livelli usuali o comunque poco al di sotto di quelli consueti.

Nel corso delle interviste, le insegnanti hanno sottolineato con particolare enfasi come l'esperienza delle "bolle" le avesse rese decisamente più consapevoli rispetto all'importanza che la cosiddetta "intersezione" – termine con cui di solito si fa riferimento alla consuetudine di svolgere attività più o meno strutturate riunendo bambini di sezioni diverse - riveste nella vita dei nidi e delle scuole dell'infanzia. Le regole imposte dalla pandemia sembravano aver messo decisamente in evidenza come questa pratica non fosse riconducibile solo ad un tipo specifico di attività quanto, piuttosto, ad una condizione di condivisione che normalmente si dipana negli interstizi più prosaici della quotidianità. Un'insegnante, per esempio, mi disse sorridendo che non si era mai resa conto di quante relazioni tra bambini di sezioni diverse prendessero forma a partire da momenti semplici come le chiacchiere scambiate durante un casuale incontro in bagno. Erano proprio queste occasioni così informali, forzatamente interrottesi con la rigida separazione in "bolle", a generare una rete di legami al di fuori della propria classe non solo tra i bambini stessi, ma anche tra bambini ed educatrici diverse dalle proprie, come sottolineato da Anna<sup>6</sup>, insegnante di scuola dell'infanzia di Milano: «[Prima] potevamo incontrarci, i bambini conoscevano le educatrici di tutto il nido, anche se non erano le loro educatrici di sezione. Adesso questa cosa è venuta a mancare»<sup>7</sup>. Il contesto emergenziale prodotto dalla pandemia aveva dunque evidenziato il ruolo che assume il posizionamento del bambino tra diversi livelli di appartenenza: il gruppo dei propri coetanei, che nelle sezioni organizzate su più età non coincide con il gruppo-classe, la sezione, i bambini o gli insegnanti di altre sezioni e, infine, la scuola o il nido nel suo complesso.

Queste dinamiche di "intersezione" non sono state oggetto di particolare attenzione da parte dell'antropologia dell'educazione. Uno snodo centrale delle indagini è stata piuttosto la classe, indagata con particolare attenzione rispetto ai processi di apprendimento e alle modalità comunicative che prendono forma nei processi di scolarizzazione successivi alla prima infanzia (Tassan 2020). In tempi relativamente recenti, la prospettiva spaziale si è ampliata nella direzione di esplorare le relazioni che intercorrono tra "dentro" e "fuori" la scuola (Guerzoni 2017, Antonelli 2018), in un'ottica "sistemica", attenta agli snodi e alle interconnessioni (Tosi Cambini, Milani 2022). Sebbene questi sviluppi siano certamente molto fertili anche se applicati ai servizi educativi per la fascia d'età 0-6 anni, l'indagine che ho condotto ha mostrato, però, quanto sia importante considerare le microrelazioni quotidiane attraverso cui bambini più o meno "piccoli" imparano a pensare un luogo come "il mio nido" o "la mia scuola" proprio a partire dalla rete di relazioni inter e intragenerazionali che si costruiscono all'interno del tessuto scolastico (Gulløv 2003). Le dinamiche di intersezione pongono infatti le premesse per la sperimentazione di un'identità sociale condivisa, spesso proprio a partire da un uso sociale degli spazi dell'istituzione scolastica. Questo aspetto è emerso con particolare evidenza a Reggio Emilia, dove la costruzione di un senso identitario di appartenenza che travalichi il singolo gruppo-sezione mi è stato presentato come un obiettivo esplicito e consapevole della proposta educativa. Così si sono espresse a riguardo Rita e Aurora, insegnanti di nido a Reggio Emilia:

<sup>6</sup> Tutti i nomi riportati nel testo sono di fantasia per garantire l'anonimato richiesto dalle intervistate.

<sup>7</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 24/06/2021.

Rita: Un po' ne abbiamo risentito, anche come nido, di essere suddivisi in bolle, gruppi-sezione. [...] trovare modi, tempi *per essere comunque nido*, [...] ci ha richiesto, diciamo, ulteriori tempi, ulteriori passaggi.

Manuela: È interessante quello che dice, cioè l'essere nido come un qualcosa che travalica poi l'esperienza coi propri specifici bambini, cioè l'essere nido come qualcosa di più ampio ...

Rita: Sì, *qualcosa che va cercato*, che non va dato anche quello per scontato. Non basta dirlo - siamo un nido -, ma anche lì va vissuto poi nella pratica. [...] C'è indubbiamente un'*identità di sezione*, perché è così, proprio perché sono quei bambini, con quelle famiglie, con quelle insegnanti. Però, insomma, c'è anche un'*identità di nido* che deve esserci e che va assolutamente coltivata e praticata<sup>8</sup>.

Aurora: Il cambiamento più grosso è stata questa idea, appunto, di doversi confinare in bolle. [...] Una cosa che noi dichiariamo fortemente anche alle famiglie [è che] sì, è vero, si incontrano le insegnanti della propria sezione, si incontrano i bambini della propria sezione, le famiglie dei genitori, ma in realtà, *una volta che si entra a fare parte del nido si entra in una comunità*<sup>9</sup>.

Secondo Giulia, atelierista<sup>10</sup> in una scuola dell'infanzia di Reggio Emilia, l'isolamento in bolle non aveva avuto un impatto solo sul rapporto che avevano i bambini tra loro o con le insegnanti, ma anche sulle relazioni esistenti tra queste ultime, mettendo così a rischio l'idea di scuola o nido come un microcosmo in cui tutto è interconnesso:

Una cosa che per le nostre scuole è fondamentale è l'idea di scuola come sistema, quasi come un microcosmo. [...] Il tema dell'isolamento professionale era per tutti uno spauracchio alle porte. E questo soprattutto per chi, come noi, è abituato a lavorare in rete e in condivisione. È un aspetto rilevante anche dal punto di vista emotivo, lavorativo e professionale<sup>11</sup>.

Il senso di isolamento e solitudine lavorativa prodotto dalla pandemia è stato un tema ricorrente anche nelle interviste condotte con le insegnanti milanesi. In esse è emerso con chiarezza lo spaccamento prodotto da una nuova routine totalmente deprivata del costante confronto con le proprie colleghe, oltre che caratterizzata da un'assoluta estraneità rispetto al vissuto di bambini che non fossero quelli della propria bolla.

Nel prossimo paragrafo vedremo più concretamente come il sistema delle bolle abbia condizionato il modo di esperire gli spazi e i luoghi negli asili e nelle scuole dell'infanzia durante il periodo dell'emergenza pandemica.

<sup>8</sup> Intervista raccolta da remoto dall'autrice in data 27/01/2022.

<sup>9</sup> Intervista raccolta da remoto dall'autrice in data 16/12/2021.

<sup>10</sup> L'atelierista rappresenta un elemento di specificità del contesto emiliano e dell'approccio educativo del pedagogo Loris Malaguzzi, ispiratore del Reggio Emilia Approach. Si tratta di una figura educativa chiamata a gestire il cosiddetto atelier, uno spazio attrezzato con materiali e strumentazioni diverse, pensate per stimolare l'espressività artistica e la curiosità scientifica dei bambini. Malaguzzi riteneva, infatti, essenziale che a scuola fosse stabilmente presente, come parte integrante del corpo insegnante, una persona formata nel campo delle arti che potesse mettere i bambini in condizione di esprimere i “cento linguaggi” di cui dispongono attraverso la sperimentazione di molteplici materiali e modalità espressive (Spaggiari 2017). Questa figura lavora trasversalmente o a turno con tutte le sezioni di una scuola, come sottolineato dall'atelierista Luisa, che infatti ha affermato: «la mia classe di fatto è la scuola!» (intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 25/01/2022).

<sup>11</sup> Intervista raccolta all'autrice da remoto in data 16/12/2021.

## Riabitare gli spazi, risignificare i luoghi: i nuovi confini della quotidianità

L'obiettivo di mantenere la divisione in bolle e di evitare gli assembramenti ha portato a modificare profondamente gli spazi interni ed esterni dei servizi per l'infanzia e le loro modalità di fruizione, incidendo così, in maniera significativa, anche sulle relazioni. I resoconti delle educatrici, soprattutto nel contesto milanese, hanno evidenziato come si sia passati da uno spazio sostanzialmente "fluidò", fruito in maniera libera e condivisa, ad uno spazio frammentato e irregimentato a vari livelli, sebbene questo aspetto si sia concretizzato in modi diversi nei due contesti di indagine. Ad esempio, nelle scuole e negli asili milanesi, i bambini di una sezione erano organizzati in sotto-gruppi che dovevano entrare o uscire a scaglioni di un quarto d'ora ciascuno. Sulla soglia delle strutture, il personale ausiliario misurava la temperatura e faceva igienizzare le mani a tutte le persone in ingresso. Nei primi mesi dopo il lockdown, gli accompagnatori dei bambini dovevano anche registrarsi su un foglio posto fuori dalla sezione. Nel contesto reggiano, nessuna insegnante mi ha parlato di scaglionamenti orari, né di forme di *triage* in ingresso, sebbene fosse comunque osservata l'indicazione di non creare assembramenti. Questa differenza tra le due realtà potrebbe aver avuto cause contestuali la cui specifica analisi esula gli scopi di questo saggio. Tuttavia, si può forse ipotizzare che l'esperienza milanese abbia risentito dello sforzo organizzativo richiesto dalla gestione di un numero di strutture incomparabilmente più numeroso rispetto a Reggio Emilia, e con un numero molto elevato di utenti, situazione che potrebbe aver reso necessaria una maggiore burocratizzazione di alcune procedure. Al tempo stesso, qualche intervista sembra suggerire anche una differente percezione del livello di rischio sanitario nelle due città che potrebbe avere forse inciso su un diverso grado di medicalizzazione dei servizi.

In entrambi i casi, però, lo spazio è stato ripensato, innanzitutto, a partire dalla necessità di scoraggiare le soste degli accompagnatori dei bambini, rendendo quindi la permanenza nella struttura la più rapida possibile. Diversi asili e scuole milanesi hanno così creato corsie delimitate dallo scotch sul pavimento e segnalate da frecce. Così Caterina, insegnante di una scuola dell'infanzia di Milano, ricorda i cambiamenti introdotti al rientro a scuola dopo il lockdown:

Avevamo proprio l'ingresso con delle frecce per indicare [...] corsie [...] in maniera tale da non far scontrare o incontrare i genitori o fare assembramento. [...] I genitori arrivavano sulla porta, si affacciavano, potevano vedere lo spazio. Ora invece ce li consegnano sulla soglia di ingresso e con poco tempo anche da poter dedicare al genitore<sup>12</sup>.

A Reggio Emilia, si è avuta talvolta la possibilità di differenziare gli ingressi, sfruttando l'affaccio sul giardino delle sezioni, laddove presente, che ha permesso di accogliere i bambini senza passare dall'ingresso principale. Questa modalità ha dato la possibilità di avere un maggior margine di interazione coi genitori che, invece, al chiuso, è risultato quasi inesistente, con grande rammarico delle insegnanti interessate.

Lo spazio scolastico è stato, inoltre, rigidamente suddiviso in luoghi destinati ad essere utilizzati in maniera esclusiva da una singola "bolla" di bambini in maniera stabile o per turnazione. È in questo contesto che la soglia della classe è diventata una sorta di luogo liminale, fisico e simbolico, da non oltrepassare, ma da cui, al tempo stesso, si poteva comunque provare a stabilire dei legami, come sottolineato da Stefania, un'insegnante di scuola dell'infanzia di Milano:

All'inizio assolutamente non facevamo muovere i bambini in giro, poi abbiamo ricominciato. [...] I bambini li facciamo, magari, andare *sulla soglia* dell'altra classe. Non possono ovviamente accedere, ma magari consegnano una cosa all'educatrice [...] che la fa sanificare [...] Quindi hanno incominciato un attimino di nuovo a riorientarsi nei loro spazi<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 15/10/2021.

<sup>13</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 01/06/2021.

L'ultima osservazione di Stefania restituisce l'immagine di un vissuto in cui i bambini si muovono come estranei in quelli che avrebbero dovuto essere spazi familiari a loro destinati e in cui sperimentare prime forme di autonomia e indipendenza.

Per Francesca, insegnante di nido di Reggio Emilia in una classe monoetà, l'immagine della soglia da non poter attraversare ha rappresentato la sintesi di un nuovo paradigma di convivenza, basato sull'impossibilità di stabilire o approfondire le relazioni al di fuori di una cerchia molto ristretta di coetanei:

Noi eravamo abituati ad andare nell'altra sezione parallela alla nostra, cioè andavamo, magari prendevamo in prestito un libro, un gioco. Ecco, i bambini sapevano che non si poteva andare di là e quindi la porta, ogni tanto, la aprivano, salutavano gli altri, ma non oltrepassavano mai questa soglia: quindi avevano interiorizzato questo *nuovo paradigma di convivenza* [...] con gli altri coetanei<sup>14</sup>.

A questo riguardo, Rita, insegnante di nido di Reggio Emilia, ha sottolineato l'importanza di provare a lavorare più sulla consapevolezza dei bambini che sulla creazione di confini materiali, in modo da non stravolgere la configurazione materiale degli spazi preesistenti:

Abbiamo scelto di creare dei *confini*, però, *invisibili*. Non tangibili perché non li puoi toccare, non ci sono. Ma comunque concreti. Quindi abbiamo lavorato tanto coi bambini insieme ai bambini, per costruire quell'idea lì... è vero che non c'è niente che mi impedisce di girare per tutta la *piazza*<sup>15</sup>, ma non posso farlo. Abbiamo proprio lavorato coi bambini [...] e quindi lavorare nella quotidianità, in un determinato modo, consente di non creare delle barriere fisiche<sup>16</sup>.

La necessità di non oltrepassare la soglia della sezione non riguardava però solo le persone, ma anche gli oggetti che provenivano da casa o da scuola. Nel corso della pandemia si è infatti arrestato, tanto a Milano quanto a Reggio Emilia, il consueto flusso di materiali (giochi, disegni, piccoli oggetti...) che erano soliti transitare da casa a scuola e viceversa, aiutando il bambino a creare un legame significativo tra i due luoghi. Fatta eccezione per quelli considerati essenziali e ineliminabili, come il ciuccio, gli oggetti potevano essere solo mostrati e poi riposti, come ricorda Katia, insegnante di scuola dell'infanzia a Reggio Emilia: «Alla soglia mi facevano vedere il gioco, e tristemente lo consegnavano alla mamma [...]. I bambini hanno fatto fatica [...]. Non c'era uno spazio in cui lasciarlo»<sup>17</sup>. L'attenzione rivolta alla materialità degli oggetti ha riguardato anche quelli normalmente in dotazione negli spazi scolastici, dai giocattoli agli arredi. Molte insegnanti di Milano hanno, per esempio, posto un deciso accento sul lavoro di revisione compiuto nelle aule e negli spazi comuni, spostando o eliminando alcuni mobili in modo da avere a disposizione spazi più ampi che permettessero ai bambini di evitare di concentrarsi nello stesso luogo. Al tempo stesso, c'è stata una drastica eliminazione di tutto ciò che è stato considerato “non sanificabile”, come stoffe e materiali di origine naturale. Diverse insegnanti hanno evidenziato come questa operazione avesse reso le sezioni molto spoglie. Inoltre, la scelta, compiuta a Milano, di reintrodurre giocattoli in plastica, è stata vissuta da molte delle mie interlocutrici in modo molto frustrante, a fronte di anni di investimento in direzione di una progressiva eliminazione di questo materiale. Il rammarico espresso da diverse insegnanti milanesi rispetto a contesti percepiti come eccessivamente deprivati era però bilanciato dalla valutazione incoraggiante di altre colleghe. Giovanna, insegnante di un nido di Milano, ha

<sup>14</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 19/01/2022.

<sup>15</sup> “Piazza” è il nome che le insegnanti di Reggio Emilia utilizzano per definire uno spazio di uso comune all'interno della scuola deputato proprio a favorire l'incontro, come una piazza nel tessuto urbano, e utilizzato anche per momenti assembleari.

<sup>16</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 27/01/2022.

<sup>17</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 03/02/2022.

sottolineato, ad esempio, lo stimolo creativo prodotto dal fatto di avere meno cose a disposizione in un contesto, in cui, però, come ha precisato lei stessa, era presente un numero inferiore di bambini rispetto al periodo pre-pandemico:

In realtà ha sconvolto solo noi questa cosa, perché abbiamo scoperto che quelli che erano legati a determinati materiali alla fine eravamo noi educatori. Abbiamo notato una cosa che ci ha spiazzato: i bambini con meno cose giocano meglio, soprattutto perché ora sono anche meno numerosi. [...] Nessun bambino ha sofferto per la mancanza di materiale o ne ha richiesto, anzi, uno stesso materiale poteva essere usato in mille modi diversi<sup>18</sup>.

Nel complesso, a Reggio Emilia, sembrava aver prevalso una logica più “conservativa” non solo rispetto alla configurazione degli arredi, ma anche rispetto ai materiali, agli oggetti e agli allestimenti utilizzati, considerati un aspetto ineliminabile e non negoziabile della specificità della propria proposta educativa. Secondo Luisa, atelierista, la materialità dell’esperienza non poteva essere troppo ridotta senza inficiare la concezione malaguzziana dei cento linguaggi, anche artistici, attraverso cui il bambino apprende, comunica e si relaziona agli altri (Tassan, Lanzi 2022):

[...] un altro rischio che corriamo [con la pandemia] è quello di ridurre troppo i contesti di esperienza dei bambini [...]. In tutte le scuole dell’infanzia, in particolare di Reggio, i materiali sono importanti, cioè [sono importanti] gli apprendimenti che avvengono attraverso questi linguaggi. La sfida che i materiali pongono è anche il mettersi alla prova con gli altri e stare vicini, farlo insieme. Sono [...] apprendimenti, ma non solo di natura cognitiva, anche proprio emotivi, perché significa stare con gli altri, mediare il conflitto anche<sup>19</sup>.

Le insegnanti di Reggio Emilia sono state piuttosto concordi nell’affermare di non aver avuto la sensazione di dover rinunciare a qualcosa di essenziale nel consueto allestimento interno delle sezioni e degli spazi comuni. È emersa piuttosto la fatica dovuta al tentativo, attuato da diverse di loro, di «portare il dentro, fuori», cioè di spostare quasi quotidianamente, spesso con l’ausilio di carrelli mobili o scatole appositamente attrezzate, tutto il materiale necessario per riprodurre nell’ambiente esterno, nel cosiddetto “parco” - definito “giardino” a Milano -, il consueto lavoro svolto all’interno. Altre educatrici reggiane hanno, invece, rimarcato la volontà di conservare la specificità dell’esperienza all’aperto, preferendo quindi svolgere in esterno attività diverse da quelle proposte al chiuso, come osservazioni del mondo naturale, raccolta di materiali o libere esplorazioni di angoli considerati “avventurosi” dai bambini, come quelli caratterizzati dalla presenza di cespugli e alberi.

A prescindere dall’approccio prescelto, tutte le insegnanti di Reggio Emilia sono state però concordi nel sottolineare la grande attenzione rivolta ad una partizione non invasiva dei parchi delle scuole e degli asili in modo da garantire zone di uso esclusivo da parte di una singola bolla. Così Francesca, insegnante di nido di Reggio Emilia, ricorda il tentativo di mantenere una divisione degli spazi esteticamente curata:

La cosa che abbiamo dovuto fare è dividere a settori il nostro parco, perché ogni sezione avesse la sua fetta, chiamiamola così, di parco [senza] creare, diciamo, barriere architettoniche. L’abbiamo realizzata con dei tronchi di alberi e con delle stoffe colorate che delineassero un po’ visivamente, ma in maniera sempre estetica, carina, le varie fette del parco.

Nelle interviste condotte con le insegnanti di Reggio Emilia emergeva spesso la scelta, presa collettivamente, di creare dei confini “leggeri”, che si limitassero a suggerire l’idea di una separazione, ma senza imprimere nell’ambiente un segno forte, come sottolineato da Nicoletta, insegnante di nido:

<sup>18</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 31/05/2021.

<sup>19</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 25/01/2022.

Questi bimbi non potevano oltrepassare delle soglie, che abbiamo comunque cercato di tenere, come dire, il più impercettibili possibile perché, soprattutto in un ambiente naturale, noi non abbiamo fatto installazioni di nessun tipo per recintare. [...] Noi quindi abbiamo provato a pensare a questi *confini leggeri* che potessero delimitare queste zone [...] anche con dei materiali naturali [...] appoggiati a terra: significava che oltre a quel tronco non era più la tua zona di appartenenza. E però, insomma, non è così semplice farlo capire a un bimbo molto piccolo. Quindi il nostro lavoro, all’inizio, ha significato proprio questo, cioè far vedere loro l’ambiente che sarebbe stato il proprio, quello che potevano vivere tranquillamente in libertà e quello che invece diventava l’ambiente di un’altra sezione che era proprio il confine da non oltrepassare. [...] Abbiamo cercato proprio di farlo nel rispetto dell’ambiente esterno. [...] Probabilmente uno che arriva da fuori non si rende neanche conto. Ed era così, perché le famiglie, quando hanno iniziato a portare i bimbi al nido, entravano in punta di piedi cercando di capire *se quel tronco faceva parte dell’ambiente o se invece era un confine che noi avevamo appoggiato*. [...] L’inizio è stato un po’ così, riorganizzare soprattutto l’ambiente esterno<sup>20</sup>.

La suddivisione “leggera” dello spazio esterno è stato un aspetto molto rimarcato anche da altre insegnanti di nido di Reggio Emilia, come Sofia, che parla, a riguardo, di “soglie percettive”:

Le abbiamo chiamate “bolle”, pur vero che abbiamo cercato sempre di mantenere degli spazi che fossero delle *soglie percettive*, non delle chiusure proprio totali. Però, insomma, eravamo consapevoli che il cambiamento sarebbe stato notevole, perché comunque noi eravamo abituate comunque a vivere gli spazi in comune, sempre, anche con dei gruppi misti. Cioè, andava proprio a scardinare quello che era il nostro modo di stare insieme al nido<sup>21</sup>.

Se è vero che le soglie percettive rispondevano alla volontà di dissimulare il più possibile il senso di costrizione che la partizione dei luoghi poteva produrre, d’altro canto la loro integrazione nell’ambiente ha modificato le occasioni di interazione con l’ambiente stesso. Un’insegnante ha, per esempio, raccontato di sezioni di piccoli tronchi, predisposti quasi come sentieri al fine di suddividere gli spazi del parco, che sono stati poi utilizzati dai bambini come sedute nei momenti di gioco libero.

Ingold (2008) sottolinea come l’ambiente esterno non sia semplicemente qualcosa che circonda (*environ-ment*) un organismo, ma una “*zone of entanglements*”, in cui prendono forma intrecci e legami che rendono l’organismo stesso una sorta di reticolo permeabile che produce cooperativamente con altri umani o non umani la trama della vita stessa. Sviluppando questa prospettiva, Anusas e Ingold (2013) hanno in seguito affermato che il design è una pratica di arricchimento degli intrecci che legano le persone al loro ambiente. Questa suggestione acquisisce sfumature altrettanto interessanti se applicata a modificazioni, più o meno visibili, dell’ambiente esterno, realizzate con intenti pedagogici o normativi, come nel caso delle soglie percettive introdotte per suddividere gli spazi esterni in occasione dell’emergenza sanitaria. L’utilizzo di elementi materiali – sezioni di tronchi, sassi o altro - che volutamente si confondevano con l’ambiente esterno per esprimere il divieto di contatto tra bolle ha fatto sì che le insegnanti e i bambini non abbiano vissuto l’esperienza all’aperto *nonostante* i confini, ma *con* i confini. Li hanno, cioè, resi parte integrante di una più ampia risemantizzazione dell’ambiente esterno, non più inteso come luogo completamente decentrato rispetto alla centralità degli spazi interni, ma, al contrario, essenziale per lo svolgimento della quotidianità.

Il riutilizzo creativo del confine da parte dei bambini portava talvolta a sfidare l’esistenza stessa del limite che esso rappresentava proprio in virtù della normalizzazione della sua presenza in quanto elemento imprescindibile dello spazio. Questo aspetto è emerso in alcune narrazioni, come, ad esempio, nel caso di Alessandra, insegnante di una scuola dell’infanzia di Milano:

<sup>20</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 14/12/2021.

<sup>21</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 15/12/2021.

è molto tenero vedere questi bambini che dal filo di divisione del giardino si parlano. Ogni tanto il filo si rompe e si creano delle intersezioni... Però devo dire, sono stati bravi, sono stati bravi a giocare a pallavolo tra una classe e l'altra, tra una bolla e l'altra<sup>22</sup>.

Risignificazioni come il filo che diventa rete per giocare a pallavolo tra bolle ci ricordano come i bambini siano costantemente impegnati a creare, anche nei luoghi formali che sono deputati alla loro cura, dei luoghi informali e potenzialmente “sovversivi” in cui sperimentare vari tipi di relazioni intra-generazionali, e talvolta anche inter-generazionali (Fog Olwig, Gulløv 2003). È attraverso queste forme di *agency* che i luoghi vengono realmente percepiti dai bambini come i “loro” luoghi. Da una parte, l'allestimento del dentro e/o del fuori è stato quindi modificato in maniera più o meno drastica a seguito dell'emergenza sanitaria. D'altro canto, il dato interessante è che il modo di vivere l'ambiente scolastico nel suo complesso è stato segnato da una nuova *porosità* tra questi due spazi, il “dentro” e il “fuori”, solitamente considerati mutuamente esclusivi. In questo senso, le interviste non hanno solo posto l'accento sulla valorizzazione della cosiddetta *outdoor education*<sup>23</sup> (Louv 2006; Guerra 2015; Grey 2015), dove il “fuori” diventa spazio a sé stante che viene tematizzato come luogo preferenziale dell'esperienza educativa. Hanno anche evidenziato un'inusuale fluidità tra il dentro e il fuori che ha inciso profondamente sulle routine quotidiane e sul modo in cui sono stati percepiti ed esperiti luoghi abituali in forme nuove.

Nel prossimo paragrafo approfondirò il modo in cui l'agentività dei soggetti ha sfidato i confini che frammentavano gli ambienti interni o esterni per creare nuove relazioni sociali o riconfermare quelle già esistenti.

## Sconfinare: pratiche di resistenza spaziale e architettura delle relazioni

Secondo il geografo Yi-Fu Tuan, lo spazio è indeterminato, astratto e «dato dalla capacità di muoversi», mentre il luogo è una «concrezione di valore», ovvero un punto di riferimento stabile e concreto a cui le persone attribuiscono un significato, spesso emotivamente connotato (Tuan 1977: 12, trad. mia). Il luogo si oppone quindi allo spazio in quanto “pausa” imposta al movimento, ed è proprio questa specificità a renderlo particolarmente significativo per l'essere umano. De Certeau, invece, ha considerato lo spazio, proprio in virtù delle possibilità di movimento che offre, come un “luogo praticato” (2005: 176). In quanto tale, lo spazio permetterebbe ai soggetti di esprimere la propria creatività agentiva in opposizione alla staticità e alla strutturalità predefinita del luogo, senza per questo necessariamente connotarsi in termini affettivi ed emotivi. Del resto, già Bourdieu aveva evidenziato la distanza che intercorre tra lo “spazio cartesiano”, definito “virtuale” e “astratto”, e lo “spazio pratico dei percorsi realmente effettuati”, definito quindi a partire dalle attività, percezioni e attitudini corporee di uno specifico soggetto agente (Bourdieu 2003: 180).

Le esperienze vissute dalle insegnanti nel periodo pandemico mettono in evidenza la difficoltà di stabilire una netta distinzione categoriale tra spazi e luoghi sulla base della presenza o assenza di staticità o movimento. Nei nidi e nelle scuole dell'infanzia, infatti, l'attribuzione di nuovi significati affettivi e/o emotivi ai luoghi ha spesso preso forma proprio a partire dal movimento nello spazio, senza palesare dunque una decisa antitesi tra questi concetti, quanto piuttosto una loro essenziale complementarità.

Come ho mostrato in precedenza, il confinamento in bolle ha indubbiamente modificato forme con-

<sup>22</sup> Intervista raccolta dall'autrice da remoto in data 18/10/2021.

<sup>23</sup> L'argomento è molto ampio ed esula gli scopi di questo saggio. Mi limito quindi a ricordare che l'*outdoor education* è un approccio pedagogico focalizzato sull'apprendimento all'aria aperta in ambienti il più possibile “naturali”. Sebbene i cosiddetti “asili/scuole nel bosco” rappresentino l'espressione più compiuta di questa impostazione, non mancano le sperimentazioni in questa direzione anche in contesti educativi e/o scolastici più “tradizionali”. Secondo alcune insegnanti, la pandemia le aveva messe in condizione di mettere in atto, in maniera più compiuta, questa diversa modalità educativa.

solidate di uso degli spazi. Tuttavia, è altrettanto vero che le pratiche narrate dalle insegnanti hanno restituito un costante tentativo di mettere in atto piccole forme di resistenza finalizzate a mantenere viva la trama di relazioni che dava senso ai luoghi. Questo processo è avvenuto proprio grazie alla necessità di evitare di sostare negli spazi abitualmente vissuti nel corso della vita scolastica.

Il tipo di azioni che mi sono state raccontate possono essere meglio comprese attraverso il concetto di “tattica” proposto da De Certeau. Nella sua prospettiva questo termine implica un agire che presuppone un’«*assenza di potere*» (De Certeau 2005: 74, corsivo nell’originale), intesa come impossibilità di intervenire sulle condizioni strutturali dello spazio fisico in cui il soggetto è inserito. Se la “strategia” è, allora, la prerogativa di chi ha il potere di agire in modo progettuale sulle strutture fisiche esistenti, la “tattica” rappresenta, piuttosto, l’espressione di un’*agency* resistente, esito della combinazione di piccole azioni quotidiane che lavorano «sui margini di gioco» (De Certeau 2005: 75). È così che, durante la pandemia, gesti semplici, come guardarsi da una vetrata mentre si attraversa un corridoio, sono diventati importanti occasioni di comunicazione che hanno aiutato a mantenere vivo “il desiderio dell’altro”, come efficacemente espresso dall’atelierista Luisa:

C’è il tema della comunicazione interna che è abbastanza importante. Sia gli atelier che altri spazi della scuola hanno delle vetrate che consentono, negli spazi interni della scuola, pur non essendo in contatto fisico diretto, di guardarsi, di *lasciare tracce* per altri bambini... E questo credo che oggi sia una grossa risorsa perché, appunto, si riesce a sentirsi comunità, comunque, in qualche modo.... [si riesce] a essere in attesa dell’altro, ad *avere anche un po’ il desiderio dell’altro*<sup>24</sup>.

Secondo Luisa, le ampie e diffuse vetrate che contraddistinguono alcune strutture emiliane<sup>25</sup> sono state l’elemento architettonico che ha reso possibile una “porosità” tra luoghi - le singole sezioni, i corridoi, gli spazi comuni, come la cosiddetta “piazza”, deputati durante la pandemia al solo attraversamento, gli eventuali soppalchi - che si è rivelata decisiva nel periodo segnato dalla rigida separazione in bolle. Aspetto messo in evidenza anche da Marianna, un’altra insegnante di scuola dell’infanzia di Reggio Emilia:

Per noi sono state importantissime anche alcune caratteristiche architettoniche [...]. [Le] vetrate [...] hanno permesso ai bambini [...] di incontrare gli altri, di andare oltre con lo sguardo. Quindi noi riuscivamo in alcuni [...] momenti a vederci tramite queste grandi vetrate o [vederci] dall’alto verso il basso, perché abbiamo molti soppalchi all’interno della scuola<sup>26</sup>.

In alcuni casi, anonimi luoghi di passaggio come le scale di una struttura disposta su più piani sono stati trasformati in possibili occasioni di comunicazione e dunque, proprio per questo, in luoghi dotati di senso, come avvenuto in una scuola dell’infanzia di Milano:

Grazia: le nostre scale [...] sono sicuramente diventate uno spazio importante [...], un luogo di passaggio che non era più solo luogo di passaggio. È un luogo che abbiamo cercato di valorizzare come punto di interconnessione tra i [...] piani coinvolti, per cui gran parte delle attività proposte che avevano a che fare con tutte le sezioni trovavano spazio di esposizione nell’atrio in ingresso e lungo le scale. [...] Ad esempio, a fine ambientamento ogni sezione aveva realizzato magari un cartellone. Abbiamo fatto questa famosa strada colorata che era un foglio lungo più di 3 metri, lo abbiamo appiccicato lungo il muro, sopra abbiamo attaccato le foto dei primi giorni di ambientamento. Oppure c’è stata questa festa di “Io leggo perché” ed è stata costruita una strada fatta di fotocopie di tutti i libri letti all’interno delle sezioni [...]<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 25/01/2022.

<sup>25</sup> Come mi è stato fatto notare durante una visita in loco, la specificità di queste strutture è stata l’esito di una proficua collaborazione progettuale tra pedagogisti e architetti. Può essere pertanto definita come un esempio concreto di pedarchitettura (Tosi Cambini, Milano 2022).

<sup>26</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 08/02/2022.

<sup>27</sup> Intervista raccolta dall’autrice da remoto in data 15/06/2021.



In questo contesto, le pareti delle scale erano state trasformate in spazi espositivi in cui lasciare le proprie tracce, intessendo così un racconto polifonico di cui tutti i bambini si potevano sentire parte nel momento in cui potevano solo attraversare alcuni luoghi senza poter sostare.

Questa riappropriazione e risemantizzazione dei luoghi attraverso la creazione di nuove “concrezioni di valore” (Tuan, 1977) si è dunque compiuta proprio grazie al continuo movimento nello spazio imposto dall’emergenza pandemica al fine di evitare la creazione di assembramenti. Questa centralità della dimensione dinamica nel processo di significazione dei luoghi può essere meglio compresa attraverso la prospettiva proposta da Barbara Bodenhorn ed Elsa Lee (2021), secondo le quali il modo in cui i bambini investono di senso alcuni luoghi, e non altri, è di natura eminentemente processuale. Riprendendo i contributi di Ingold, che considera l’abitare e il camminare come due modalità fenomenologiche essenziali attraverso cui comprendere l’essere-nel-mondo (Ingold 2000, 2006; Ingold and Vergunst 2008), le autrici si focalizzano sui concetti di “relazionalità” e “animazione”, intesi come strumenti per comprendere in che modo l’assemblaggio bambino/luogo permette al bambino stesso di definire il proprio senso di esistenza e di identità (Bodenhorn, Lee 2021). Il primo termine - “relazionalità”- rimanda alla modalità attraverso cui i bambini costruiscono un legame esperienziale, affettivo, comunicativo e dinamico con ciò che li circonda. Il secondo - “animazione” - invita invece a focalizzare l’attenzione sull’importanza di comprendere che cosa anima i luoghi agli occhi dei bambini, rendendoli quindi vitali, pulsanti e degni della loro attenzione. I due concetti sono complementari e non rappresentano qualcosa di dato a priori, ma esprimono una modalità di significazione dei luoghi che spesso avviene proprio attraverso il movimento nello spazio. La fruizione in movimento delle tracce lasciate da altri bambini in spazi prima anonimi, come le scale citate in precedenza, ha contribuito a deroutinizzare la loro funzione, trasformandoli in luoghi risemantizzati, a loro volta inseriti in un flusso reticolare di relazioni con altri luoghi sempre interconnessi tra loro. Secondo Bodenhorn e Lee (2021), il luogo va, infatti, sempre inteso come lo snodo di una rete che, solo in quanto tale, assume significato. Ne consegue che l’esito dei riaggiustamenti compiuti nel periodo pandemico ha acquisito significato perché, da una parte, si è inserito in una complessiva riscrittura dei legami reticolari tra i luoghi che danno forma al microcosmo scolastico, dall’altra ha promosso l’*emplacement*, cioè ha messo i bambini in condizione di sentirsi in grado di influenzare l’ambiente, di inserirsi in esso, di formare un’identità di luogo/corpo (Bodenhorn, Lee 2021).

L’esigenza di moltiplicare i luoghi da destinare all’uso esclusivo da parte di una “bolla” ha talvolta portato le insegnanti, e di conseguenza i bambini, anche a valorizzare, ad utilizzare e ad accorgersi di spazi delle loro scuole sino a quel momento quasi dimenticati. Un esempio è il caso di un vecchio porticato abitualmente usato solo come deposito che, dopo il lockdown, è divenuto uno spazio in cui svolgere attività all’aperto, rendendolo così parte di una nuova mappatura di luoghi significativi della scuola, associati a ricordi ed emozioni.

C’è però un altro aspetto significativo che emerge dai racconti delle insegnanti sia di Milano che di Reggio Emilia. Molte ammettevano, infatti, che la pandemia le aveva fatte riflettere per la prima volta in maniera sistematica sulle possibilità e i limiti educativi offerti da una certa configurazione architettonica dei luoghi in cui lavoravano. È evidente, infatti, che le caratteristiche strutturali degli edifici, come la presenza di classi o saloni più o meno ampi, così come l’esistenza di scale, corridoi, sopralci, parchi/giardini piccoli o grandi, hanno avuto un impatto decisivo non solo sulle possibilità di risignificazione della vita comunitaria dopo l’introduzione delle regole per contenere la diffusione del Covid-19, ma anche sul modo in cui questi cambiamenti hanno portato a creare una nuova relazione emotiva coi luoghi stessi.

Il ruolo dell’architettura nella costruzione della vita emotiva delle persone è un tema ben noto in antropologia. James Fernandez, ad esempio, aveva usato il concetto di “*architectonic*” per riferirsi

ai «toni di sentimento [*feeling tones*] che evoca l’attività in vari spazi costruiti e che li rende luoghi» (Fernandez 1984: 31, traduzione mia). L’analisi etnografica della relazione tra emotività, architettura e luoghi si è, però, concentrata soprattutto sulla fruizione di spazi urbani – piazze, vie, complessi di edifici -. Più recentemente Daniel Miller ha provato a spostare l’attenzione sull’interno delle case, analizzando il modo in cui una certa configurazione delle abitazioni favorisca alcune forme di relazionalità e affettività tra i soggetti stessi e tra questi e i luoghi domestici. In altre parole, si è concentrato sul modo in cui le caratteristiche architettoniche non siano solo il prodotto di una visione culturale relativa a cosa significhi abitare, ma diventino, una volta che si impongono con la loro concretezza nella vita delle persone, un elemento che contribuisce a plasmare attivamente le possibilità relazionali di chi le abita e l’affettività associata a quegli spazi. L’architettura può essere allora definita “umile” perché, non diversamente dai piccoli oggetti che costellano la quotidianità, diventa lo sfondo non problematizzato che tratteggia in maniera silenziosa e per lo più inconsapevole il contesto di possibilità del nostro agire (Miller 2013: 47). In *Anthropology of Architecture*, Buchli (2013) ha sottolineato l’importanza di investigare la materialità del luogo interrogando il modo in cui un assemblaggio di oggetti architettonici crea ambienti costruiti complessi che rendono possibili le relazioni umane. In particolare, secondo Buchli (2013), le caratteristiche materiali non devono essere necessariamente lette a livello cosciente per risultare significative, dal momento che, per il solo fatto di presentarsi con una certa configurazione tangibile, producono delle disposizioni all’azione. Un approccio che ricorda molto da vicino il concetto di affordance proposto da Ingold (2000) in relazione alle potenzialità d’azione offerte dalle caratteristiche specifiche di un ambiente non costruito.

Applicare queste prospettive antropologiche sulla materialità e l’architettura all’ambito educativo appare particolarmente proficuo proprio a partire dalle suggestioni sollevate dalla pandemia. L’emergenza sanitaria ha, infatti, squarciato improvvisamente il velo di abitudinarietà che caratterizzava il consueto modo con cui le educatrici si rapportavano agli spazi costruiti con cui si relazionavano quotidianamente, obbligando a ripensarne limiti e potenzialità.

## **Conclusioni: la spazialità delle relazioni nei nidi e nelle scuole dell’infanzia**

La gestione della pandemia, soprattutto se osservata nelle ricadute che ha avuto nei concreti vissuti delle persone, sembra aver ridato vigore – difficile dire se temporaneamente o meno – a ciò che Agamben considerava come uno dei caratteri essenziali della biopolitica, cioè quell’«integrazione tra medicina e politica», tale per cui «il medico e il sovrano sembrano scambiarsi le parti» (Agamben 2005: 159). La politica, infatti, sulla scorta delle indicazioni sanitarie ricevute dai medici, ha imposto una serie di regole per il controllo e la cura dei corpi al fine di arginare la pandemia. Da questo punto di vista, i servizi per l’infanzia rappresentano un caso particolarmente emblematico dal momento che il corpo, con le sue potenzialità espressive e i suoi più elementari bisogni fisiologici, riveste un’importanza centrale nelle relazioni educative che vedono protagonisti i più piccoli. La ricerca presentata in questo testo ha quindi cercato in primo luogo di mostrare l’importanza di esplorare, da un punto di vista antropologico, il vissuto pandemico dalla prospettiva dei nidi e delle scuole dell’infanzia. Nello specifico, è stato approfondito il modo in cui insegnanti e bambini hanno ridefinito, durante il periodo di emergenza sanitaria, il loro rapporto con gli spazi, i luoghi e la materialità, tanto degli oggetti che delle strutture architettoniche. Focalizzare l’attenzione su questo aspetto si è dimostrato fondamentale per comprendere le trasformazioni incorse anche nelle relazioni tra bambini e tra questi ultimi e gli adulti.

Tutte le pratiche narrate dalle insegnanti hanno evidenziato come il tempo sospeso della pandemia sia stato un’occasione di auto-riflessività che ha permesso di portare l’attenzione sui fondamenti di

quel tacito “curriculum nascosto” che di solito rimane sotteso all’abitudine del quotidiano. La deroutinizzazione dell’esperienza ha portato a far emergere con maggiore consapevolezza gli aspetti considerati non negoziabili della propria cultura pedagogica, portando alcune insegnanti ad esplorare, pur di salvaguardarli, possibilità operative del tutto nuove, come l’inusuale porosità tra dentro e fuori descritta in precedenza.

A partire da queste considerazioni, l’articolo ha mostrato, innanzitutto, la riscoperta del ruolo chiave dell’intersezione come pratica che presuppone un implicito culturale che non può essere dato per scontato. Questa consuetudine si basa infatti sull’idea che l’esperienza di un bambino in un servizio per l’infanzia non possa prescindere dall’acquisizione della capacità di immergersi proficuamente in reti relazionali ampie, costruendo così in maniera autonoma legami inter e intra-generazionali con diversi gruppi di pari e differenti figure adulte (Gulløv 2003). D’altro canto, supportare le dinamiche di intersezione significa attribuire, più o meno implicitamente, importanza alla capacità dei bambini di orientarsi e muoversi in maniera indipendente negli spazi della scuola, trasformandoli così in luoghi percepiti come familiari e verso i quali sviluppare un senso di appartenenza.

Le narrazioni delle insegnanti hanno messo, inoltre, in evidenza il ruolo centrale che riveste l’intreccio tra spazi, luoghi e materialità nella costruzione di relazioni significative tra pari, e tra adulti e bambini, nel contesto delle relazioni educative che prendono forma nei servizi per l’infanzia. Sottrarre dall’uso quotidiano alcuni oggetti o impedirne il movimento nello spazio – da una classe all’altra, da casa a scuola o viceversa - è risultato significativo tanto quanto impedire il movimento delle persone.

Ho, quindi, rimesso in discussione la doppia dicotomia spazio/movimento, da una parte, e luogo/significato ed affettività, dall’altra (Tuan 1977; de Certeau 2005). Ho infatti, mostrato come il movimento, divenuto imperativo necessario a seguito dell’invito a scoraggiare gli assembramenti, sia in realtà spesso stato una componente costitutiva dell’attribuzione di senso e dell’attaccamento emotivo ai luoghi, soprattutto ripensando processualmente queste dinamiche attraverso i concetti di “relazionalità” e “animazione” proposti da Bodenhorn e Lee (2021). È in questa prospettiva, che valorizza affettività e movimento, che va letta anche la nuova porosità tra ambienti interni ed esterni che è stata sperimentata durante la pandemia e che ha cambiato profondamente la percezione di insegnanti e bambini rispetto a cosa sia, o possa diventare, un “asilo” o una “scuola” a partire da un modo fluido di esperire il “dentro” e il “fuori”.

Ho quindi esplorato le “pratiche di resistenza spaziale”, ovvero le risposte agentive dei soggetti nei confronti di un sistema di regole che aveva stravolto le quotidiane consuetudini di vita in relazione al modo di utilizzare gli spazi e di rapportarsi agli oggetti materiali. In particolare, ho mostrato come tali pratiche abbiano assunto la forma di “tattiche” messe in atto agendo «sui margini del gioco» (De Certeau 2005: 75). Ho, infine, messo in evidenza il ruolo delle strutture architettoniche come spazi di possibilità o di costrizione, che sono diventate al contempo oggetto di una riscoperta o di una reinterpretazione che ha portato a suscitare nuovi *feeling tones* (Fernandez 1984: 31) nei confronti di luoghi noti o reinventati come tali.

Nel complesso, la ricerca ha mostrato come la spazialità delle relazioni, cioè quella tipologia di relazioni che, per essere comprese e interpretate, non possono prescindere dalla specificità degli spazi in cui prendono forma (Serino 2017), rivesta un ruolo di assoluta centralità nella quotidianità dei nidi e delle scuole dell’infanzia che si è preservato anche in presenza delle regole sul distanziamento fisico e sociale imposte dalla pandemia. Questo dato non è di per sé ovvio, se consideriamo che la letteratura socio-antropologica che ha indagato il rapporto tra lo spazio e la costruzione delle relazioni sociali ha considerato la prossimità spaziale come un elemento essenziale per la pensabilità stessa di queste forme di relazionalità (Hall 1968). Come ha sottolineato Serino (2017), commentando il pensiero di Simmel, il rapporto di vicinanza spaziale o comunque la «semplice presenza sen-

sibile nel medesimo spazio» (Simmel, 1908: 550) sono stati, infatti, solitamente interpretati come gli unici elementi in grado di produrre stimoli sensoriali che portano ad orientare l'azione reciproca. L'attivazione dei sensi in situazioni di compresenza corporea è stata dunque ritenuta essenziale per produrre interazioni sociali la cui forma specifica dipende strettamente dalle variazioni osservabili nel concreto spazio fisico in cui avviene l'incontro (Serino 2017). Questa sorta di assioma, secondo cui lo studio del ruolo dello spazio nella costruzione delle interazioni non può prescindere dalla congiunzione di sensorialità corporea e compresenza fisica, è stato però in parte incrinato dall'esperienza pandemica. Le pratiche narrate dalle mie interlocutrici hanno, infatti, messo in evidenza come le relazioni sono state mantenute vive anche attraverso un'attivazione sensoriale parziale, come un semplice sguardo scambiato da una vetrata, o in sua totale assenza. In alcuni casi, infatti, sono bastate le tracce lasciate in spazi di attraversamento un tempo anonimi per creare luoghi in cui ritrovare i segni della presenza dell'altro e con essi la possibilità di sentirsi in relazione. L'articolo ha mostrato dunque come la resistenza delle insegnanti nei confronti del senso di oppressione e controllo esercitato dalla medicalizzazione delle pratiche pedagogiche sia passata soprattutto attraverso le potenzialità agentive offerte dalla cura accordata alla spazialità delle relazioni.

## Bibliografia

- Agamben, G. 2005 [1995]. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino. Einaudi.
- Antonelli, F. 2018. Mena e le altre. Ritratto di ragazze di classe popolare fra esclusione scolastica e sociale. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2: 319-340.
- Anusas, M., Ingold, T. 2013. Designing Environmental Relations: From Opacity to Textility. *DesignIssues*, 29 (4): 58-69.
- Balduzzi, L., Lazzari, A. (a cura di). 2021. *Ripartire dall'infanzia. Esperienze e riflessioni nei servizi zero-sei in prospettiva post-pandemica*. Parma. Edizioni Junior-Bambini.
- Benadusi, M. 2017. *La scuola in pratica. Prospettive antropologiche sull'educazione*. Firenze. Edipress.
- Biscaldi, A. 2021. Che cos'è dunque questa magia dell'aula? La retorica della presenza nelle scuole italiane ai tempi della pandemia. *Narrare i gruppi*, 2 (16): 129-145.
- Bodenhorn, B., Lee, E. 2021, What Animates Place for Children? A Comparative Analysis. *Anthropology & Education Quarterly*, 0: 1-18.
- Bolotta, G. 2021. *Belittled Citizens: The Cultural Politics of Childhood on Bangkok's Margins*. Copenhagen. NIAS Press.
- Bourdieu, P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*. Milano. Cortina.
- Buchli, V. 2013. *The Anthropology of Architecture*. London. Bloomsbury.
- Callari Galli, M. (a cura di). 1982. *Voglia di giocare. Una ricerca a più voci sul gioco in alcune istituzioni prescolastiche*. Milano. FrancoAngeli.
- Callari Galli, M., Restuccia Saitta, L. 1990. *Cultura, infanzia e istituzioni prescolastiche. Proposte di analisi culturali per un modello di aggiornamento per educatori della prima infanzia*. Firenze. La Nuova Italia Editrice.
- Canevari, M. 2021. Fiducia e responsabilità. Un'etnografia della relazione didattica a distanza. *Narrare i gruppi*, 2 (16): 147-177.
- Csordas, T. 2003. Incorporazione e fenomenologia culturale. *Annuario di Antropologia*, 3: 19-42.
- De Certeau, M. 2005 [1990]. *L'invenzione del quotidiano*. Roma. Edizioni Lavoro.
- Dei, F. 2018. «Cultura, scuola, educazione. A cosa serve un approccio antropologico?», in *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica*. Dei F. (a cura di). Ospedaletto. Pacini: 9-39.

- Fernandez, J. W., 1984. *Persuasions and Performances: The Play of Trope in Culture*. Bloomington. Indiana University Press.
- Fog Olwig, K., Gulløv E. 2003. «Towards an anthropology of children and place», in *Children's Places. Cross-cultural Perspectives*. Fog Olwig, K., Gulløv E. (eds). London, New York. Routledge: 1-19.
- Gearing, F., Epstein, P. 1982. «Learning to Wait: An Ethnographic Probe into the Operations of an Item of Hidden Curriculum», in *Doing the Ethnography of Schooling: Educational Anthropology in Action*. Spindler G. (ed). New York. Rinehart & Winston: 240-267.
- Gobbo, F. 2003. «L'intercultura tra antropologia e filosofia», in *Multiculturalismo e intercultura: interpretazione dei contesti, progettualità pedagogica*. Gobbo F. (a cura di). Padova. Imprimerie: 123-152.
- Gobbo, F. 2016. Educational Engagement, Care, and Inclusion: A Narrative about La Giostra, a Nursery School in Florence. *Studia paedagogica*, 21 (4):118-136.
- Gobbo, F. 2017. «Bringing Up the Babies: Men Educators in a Municipal Nursery School of an Italian Town», in *Second Edition of International Handbook of Urban Education*. Pink, W., Noblit, G.W. (eds). Dordrecht. Springer: 1263- 1289.
- Grassi, P. 2021, Questione di corpi? Una pratica didattica a distanza fondata sull'osservazione partecipante. *Narrare i gruppi*, 2 (16): 179-192.
- Grey, P. 2015 [2012]. *Lasciateli giocare*. Torino. Einaudi.
- Guerra, M. 2015. *Fuori. Suggestioni nell'incontro tra educazione e natura*. Milano. FrancoAngeli.
- Guerzoni, G. 2017. «Le dinamiche interculturali nella scuola: uno sguardo antropologico», in *Il tempo e la complessità: teorie e metodi dell'antropologia culturale*. Giacalone, F. (a cura di). Milano. FrancoAngeli: 250-281.
- Gulløv, E. 2003. «Creating a natural place for children: an ethnographic study of Danish kindergartens», in *Children's Places. Cross-cultural Perspectives*. Fog Olwig, K., Gulløv, E. (eds). London. New York. Routledge: 23-38.
- Hall, E.T. [1966]1968. *La dimensione nascosta*. Milano. Bompiani.
- Holman Jones, S., Adams, T.E., Ellis C. (eds). 2013. *Handbook of Autoethnography*. Walnut Creek, California. Left Coast Press, Inc.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York. Routledge.
- Ingold, T. 2008. Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world. *Environment and Planning A*, 40: 1796-1810.
- Ingold, T., Vergunst, J.-L. 2008. *Ways of walking. Ethnography and practice on foot*. Aldershot, England; Burlington, VT. Ashgate.
- Lancy, D.F. 2015. *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. Cambridge. Cambridge University Press.
- LeVine, R.A., New, R.S. (a cura di). 2009 [2008]. *Antropologia e infanzia. Sviluppo, cura, educazione: studi classici e contemporanei*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Levinson, B.A.U., Pollock, M. 2016. *A Companion to the Anthropology of Education*. Malden. Wiley-Blackwell.
- Louv, R. 2006 [2005]. *L'ultimo bambino nei boschi. Come riavvicinare i nostri figli alla natura*. Milano. Rizzoli.
- Low, S. 2017. *Spacializing Culture. The Ethnography of Space and Place*. London, New York. Routledge.
- Mantovani, S., Bove, C., Ferri, P., Manzoni, P., Cesa Bianchi, A., Picca, M. 2021. Children 'under lockdown': voices, experiences, and resources during and after the Covid-19 emergency. Insi-

- ghts from a survey with children and families in the Lombardy region of Italy. *European Early Childhood Education Research Journal*, 29 (1): 35-50.
- Miller, D. 2013 [2009]. *Per un'antropologia delle cose*. Milano. Ledizioni.
- Miur. 2020. *Decreto Ministeriale n.80 del 03 agosto 2020 - Documento di indirizzo e orientamento per la ripresa delle attività in presenza dei servizi educativi e delle scuole dell'infanzia*. <https://www.miur.gov.it/-/decreto-ministeriale-n-80-del-03-agosto-2020> (Sito internet consultato in data 06/03/2023)
- Montgomery, H. 2008. *An introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children's Lives*. Malden. Wiley-Blackwell.
- Nordtømme, S. 2012. Place, space and materiality for pedagogy in a kindergarten. *Education Inquiry*, 3 (3): 317–333.
- Remotti, F. 2020. «Sospensione, accecamento, Antropocene», in *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*. Aime, M., Favole, A., Remotti, F. (a cura di). Milano. Utet: 17-68.
- Reay, D., David, M., Ball, S. 2001. Making a Difference?: Institutional Habituses for Higher Education Choice. *Sociological Research Online*, 5 (4): 1-12.
- Schulz, J., Florio, S. 1979. The Negotiation of Social and Physical Space in a Kindergarten/First Grade Classroom. *Anthropology & Education Quarterly*, 10 (3): 166-181.
- Serino, M. 2017. Spazio e spazialità nell'opera di Simmel e Durkheim. *Quaderni di Sociologia*, 75: 37-54.
- Simmel, G. 1998[1908]. *Sociologia*. Torino. Edizioni di Comunità.
- Simonicca, A. 2011. «Paradigmi di formazione bambina», in *Antropologia dei mondi della scuola: questioni di metodo ed esperienze etnografiche*. Simonicca, A. (a cura di). Roma. CISU: 15-73.
- Spaggiari, S. 2017. «Partecipazione e gestione sociale», in *I cento linguaggi dei bambini. L'approccio di Reggio Emilia all'educazione dell'infanzia*. Edwards, C., Gandini, L., Forman, G. (a cura di). Parma, Edizioni Junior/Spaggiari Editore: 147-167.
- Taliani, S. 2015. *Il bambino e il suo doppio. Malattia, stregoneria e antropologia dell'infanzia in Camerun*. Milano. Milano. FrancoAngeli.
- Tassan, M. 2020. *Antropologia per insegnare. Diversità culturale e processi educativi*. Bologna. Zanichelli.
- Tassan, M., Lanzi, D. 2022. Le culture delle famiglie. Genitorialità e partecipazione nei servizi educativi per l'infanzia di Reggio Emilia. *Educazione Interculturale*, 20 (1): 1-12.
- Tobin, J.J., David, Y.H. Wu, Davidson, D.H. 2000 [1989]. *Infanzia in tre culture. Giappone, Cina e Stati Uniti*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Tobin, J.J., Hsueh, Y., Karasawa, M. 2011 [2009]. *Infanzia in tre culture. Vent'anni dopo*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Tosi Cambini, S., Milani, M. (a cura di) 2022. *ConcertAzioni. Per una trasformazione partecipata e cooperativa dei contesti educativi*. Firenze. Editpress.
- Tuan, Y.-F. 1977. *Space and place: the perspective of experience*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Van Gennep, A. 2012 [1909]. *I riti di passaggio*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Vereni, P. 2020. A scuola dal virus? Pandemia e doppi legami del sistema educativo. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 1: 217-226.
- Vignato, S. 2020. *Le figlie delle catastrofi. Un'etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh*. Milano. Ledizioni.



# “Se tutto è mafia, niente è mafia” Riflessioni antropologico giuridiche sulla criminalità organizzata nigeriana

**Stefania Spada**

Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Bologna

s.spada@unibo.it

ORCID:0000-0003-1128-868X

---

## **Abstract**

Starting from a description of the characteristics identified by the Italian legal system for the recognition of the crime of mafia-type association (force of intimidation, associative bond, subjugation and code of silence) as defined by the 416 bis c.p., the contribution aims to produce an ethnography of the documents (Riles 2006; Hull 2012) - such as judgments, DIA reports, intelligence services reports, acts of the Parliamentary Commission - in which the patrimony of information concerning Nigerian organized crime has been untextualized (Cabot 2011). The objective of this hermeneutic analysis is attempts to understand if – and how – stereotypes and prejudices have informed the process of evaluation of behaviors recognized as mafia; is it appropriate to speak of culturalist rationality in this specific case? The proposed reasoning seems necessary because the imaginaries developed towards Nigerian criminal groups appear to be as much a structure as an outcome of the criminalization process mentioned by Wortley (2009). Is it possible to detach the imaginaries referring to the criminal sphere from those existing in society in a general sense? In other words, is it possible for criminal groups of non-native people to emancipate themselves from the logic of subordinate differential inclusion (Castles 1995; Ambrosini 1999; Mezzadra 2004; Donatiello, Moiso 2017)? In this sense, the contribution, by making a comparison with what has happened in the Italian context regarding the various mafia criminal groups, intends to identify the thinking of the institutions (Douglas 1990), revealing the short-circuits resulting from stereotypes in the real ability to combat criminal activities and problematizing the logics of translatability in being. For example, is it possible to decode the classic “control of the territory” usually acknowledged to autochthonous organized crime into “control of the community of origin”? Indeed, this question opens to a critical reflexivity of one’s own cultural context where it would be more appropriate to speak of “mutualistic symbiosis” (Pellegrini 2018) rather than “colonization” (Dalla Chiesa, Cabras 2019).

**Keywords:** Nigerian mafia; organised crime; anthropology of law; culturalism; stereotypes; criminalisation of migrants.

---

## **Introduzione**

“Cosa Nera”, “piovra nera”, una “mafia che sbarca”, con il primo collaboratore di giustizia ridenominato dalle testate giornalistiche “Buscetta nero”; già i termini utilizzati per descrivere il fenomeno della criminalità organizzata nigeriana appaiono rivelatori di una marcata etnicizzazione stereotipata che dal Noi è transitata sul Loro, con importanti effetti dal punto di vista delle percezioni sociali nonché delle politiche migratorie attuate dal nostro paese<sup>1</sup>. Che il pregiudizio etnico abbia infatti giocato un ruolo

<sup>1</sup> Interessante riportare che la puntata del 20 agosto 2023 di “In Onda” trasmessa su La7 avesse come tema il clima culturale e



chiave nell'interpretazione del fenomeno mafioso autoctono è oramai un fatto noto, immemori del monito di Sciascia per cui “se tutto è mafia, niente è mafia”<sup>2</sup>. Ma con i problemi ancora attuali di interpretazione e valutazione delle azioni criminali organizzate al di fuori dei cosiddetti territori non tradizionali<sup>3</sup> appare interessante sottoporre a riflessione critica il nostro livello di conoscenza del fenomeno, per capire se qualcosa ci sia sfuggito o sia stato travisato, nella consapevolezza che il potere delle mafie – autoctone e allogene – non accenna a diminuire. A partire da una restituzione delle caratteristiche identificate dall'ordinamento italiano per il riconoscimento del reato di associazione<sup>4</sup> di stampo mafioso (forza di intimidazione, vincolo associativo, assoggettamento ed omertà) punito dal 416 bis c.p.<sup>5</sup>, il contributo intende offrire un'analisi ermeneutica di documenti ufficiali (alcune sentenze<sup>6</sup> in cui tale reato è stato riconosciuto a cittadini nigeriani, le relazioni della Direzione Investigativa Antimafia prodotte dal 1996 al 2020, i dossier dei Servizi di Intelligence, le relazioni della Commissione Parlamentare di inchiesta dedicata e una recente custodia cautelare emessa dal Tribunale di Bologna). Attraverso quindi una etnografia dei documenti<sup>7</sup> (Riles 2006; Hull 2012) finalizzata a comprendere il pensiero delle istituzioni (Douglas 1990), si intende mettere in dialogo una riflessione critica riguardante le trappole interne al Noi dell'etnicità con i processi di criminalizzazione a danno dei cittadini nigeriani. Indagare le rappresentazioni istituzionali, plasmate attraverso il discorso giuridico, come particolari forme di rappresentazione sociale<sup>8</sup>, può infatti aprire la strada ad una riflessività che sappia problematizzare adeguatamente la funzione degli stereotipi e dei pregiudizi in ambito giurisdizionale<sup>9</sup>.

politico considerando proprio il libro scritto dall'attuale presidente del consiglio Giorgia Meloni e dallo psichiatra Alessandro Meluzzi nel 2019 *Mafia nigeriana. Origini, rituali, crimini*. Nel link di seguito un estratto con il commento del magistrato antimafia Alfonso Sabella: <https://www.la7.it/in-onda/video/mafia-nigeriana-e-il-libro-meluzzi-meloni-sabella-erano-tutti-bianchi-quelli-20-08-2023-499093>

<sup>2</sup> Celebri le parole di Sciascia che invita a differenziare in modo appropriato ciò che distingue la mafia – che nasce negli spazi del potere – dalla criminalità organizzata di altro tipo, rimarcando la necessità di non cadere nella trappola di una valutazione meramente etnica del comportamento mafioso, tematica al cuore del ragionamento qui proposto (tanto per i gruppi autoctoni quanto per quelli stranieri).

<sup>3</sup> A ben vedere, già i termini “zone tradizionali” e “non tradizionali” rimandano ad una presunta estraneità del Nord a certi tipi di comportamento, riconfermando implicitamente una etnicizzazione latente nella modalità di immaginare – e conseguentemente interpretare – il fenomeno mafioso. Il termine zona non tradizionale rimanda infatti a un territorio incontaminato, supposto come avanzato rispetto alle logiche mafiose e per questo impermeabile ad esse. Su tale logica si basava infatti la logica del soggiorno obbligato, in cui si presupponeva che il trasferimento del mafioso in un territorio scevro da quel comportamento – autoproclamatosi provvisto di “anticorpi” – lo avrebbe riabilitato, civilizzato, “curato”. Il processo Emilia, attualmente in corso, dimostra invece la non coincidenza tra visibilità ed estraneità.

<sup>4</sup> È doveroso sottolineare che nel nostro ordinamento si parli appunto di “associazione” e non di “organizzazione”, concetto invece mutuato dal diritto internazionale. La prima definizione di “gruppo criminale organizzato” è contenuta nel Protocollo di Palermo del 2000 (recepita con art. 3 L. 146/2016), cui fa seguito la Decisione Quadro 841/2008/GAI con il concetto di “organizzazione criminale”. L'associazione di stampo mafioso è quindi una peculiare e specifica configurazione di criminalità organizzata.

<sup>5</sup> Nel presente contributo non vi è spazio per riflettere criticamente sulla nozione di metodo mafioso, né da un punto di vista prettamente giuridico – considerando altresì la difformità di interpretazioni tanto nella dottrina quanto nella giurisprudenza – né tantomeno da quello antropologico. Si intende piuttosto comprendere se esiste un doppio standard di valutazione dei comportamenti illeciti rimanendo nel perimetro della razionalità giuridica in essere.

<sup>6</sup> Per il ragionamento qui proposto è doveroso sottolineare che la prevalente giurisprudenza esistente è di natura cautelare e la contestazione dell'art. 416 bis a carico di cittadini nigeriani risulta residuale rispetto ad altri reati (Zammarchi 2023: 35).

<sup>7</sup> Purtroppo, non essendo stata rilasciata autorizzazione, non è stato possibile etnografare il processo che si è svolto nel tribunale di Bologna di cui si sono potuti analizzare solo i documenti di custodia cautelare pubblicati.

<sup>8</sup> Partendo dal concetto di Bourdieu (1988: 79) di “rappresentazione sociale”, secondo cui esse sarebbero dotate di “un potere propriamente simbolico della realtà [...] strutturando la percezione che gli agenti sociali hanno del mondo”, si ritiene che tale potere sia ulteriormente amplificato quando la rappresentazione è fornita dalle istituzioni.

<sup>9</sup> Si rimanda ai lavori di Gribaldo (2013 e 2021) per una etnografia dei procedimenti penali per violenza domestica ed il peso degli stereotipi di genere nelle dinamiche processuali.

Il presente contributo non aspira quindi ad essere un resoconto esaustivo sul crimine organizzato nigeriano, bensì un tentativo di individuazione di uno spazio conoscitivo sul fenomeno battendo sentieri al momento inesplorati. L'analisi documentale restituita nasce come approfondimento autonomo svolto parallelamente ad una ricerca riguardante la discrepanza tra *law in book* e *law in practice* nel procedimento di riconoscimento della protezione internazionale. La questione della tratta, e nello specifico di quella a scopi sessuali delle donne nigeriane, emergeva difatti come filone specifico<sup>10</sup>; l'etnografia svolta nelle aule dei tribunali e l'analisi della documentazione giuridica prodotta dalle procedure mi hanno quindi sospinta ad investigare tanto il fenomeno della criminalità transnazionale, in particolare quella nigeriana, quanto le modalità specifiche coercitive e di assoggettamento perpetrate nei confronti delle vittime. Non vi è spazio in questo contributo per restituire quindi un quadro completo dei complessi e diversificati fenomeni soggiacenti la tematica specifica, né purtroppo per dare conto della lunga e travagliata storia dell'antropologia applicata al diritto<sup>11</sup> – di cui il presente contributo aspira ad essere una germinale sperimentazione.

## **Il metodo mafioso nel 416 bis c.p.: ragionando intorno ai problemi di applicabilità e traducibilità per le organizzazioni non storiche**

Solo con la legge Rognoni-La Torre (L. 646/1982), approvata sei mesi dopo l'omicidio dello stesso Pio La Torre a Palermo, il metodo mafioso è diventato elemento di tipizzazione<sup>12</sup> della fattispecie all'interno del nostro ordinamento. Tale novella, che introduce l'art. 416 bis nel nostro Codice penale, aveva due obiettivi interrelati: perimetrare il comportamento mafioso rispetto ad altre forme di associazione criminale (*in primis* quelle con finalità terroristiche) – e quindi identificarne le caratteristiche distintive – e superare la visione localista (culturalista?) che era contenuta invece nella L. 575/1965 “Disposizioni contro la mafia”, che puniva la particolare forma di devianza sviluppata nel territorio siciliano. Le caratteristiche identificate dall'ordinamento per il riconoscimento del reato di associazione di stampo mafioso così come delineate dal 416 bis c.p. sono infatti: la forza di intimidazione, il vincolo associativo, l'assoggettamento e l'omertà. Tali caratterizzazioni non possono essere prese in considerazione separatamente dall'interprete; esse, infatti, vanno lette e comprovate in modo circolare: il vincolo associativo, da cui deriva la forza intimidatrice, produce assoggettamento e omertà come effetti tipici, sia all'interno sia all'esterno dell'organizzazione stessa, qualificandosi come reato a dolo specifico. Se per il 416 bis esiste già un problema di inferenza sociologica che apre – ancora oggi – a interpretazioni non unitarie<sup>13</sup> (vedasi il dibattito intorno alla cosiddetta mafia silente e alle difficoltà di riconoscimento del comportamento mafioso al di fuori dei territori tradizionali), tale criticità interpretativa pare amplificarsi nella valutazione delle organizzazioni criminali non autoctone. Cercherò quindi di procedere quanto più possibile con ordine, considerando le quattro caratteristiche tipizzanti la

<sup>10</sup> Si rimanda quanto meno a Taliani (2012), ove vengono problematizzate le modalità discorsive e di riconoscimento delle narrazioni, e a Brivio (2021) in cui l'autrice mette in discussione il *juju* nei termini di dispositivo che nel nostro contesto rafforza discriminazioni di genere e produce discorsi razzisti.

<sup>11</sup> La letteratura antropologica avente ad oggetto lo studio del diritto è risalente alle origini della disciplina stessa, evolvendo con essa fino al tutt'ora insoluto dibattito su universalismo e relativismo dei diritti umani ed il ruolo del sapere antropologico. Inoltre, molta letteratura scientifica identificata come “antropologia giuridica” non è prodotta da antropologi/ghe bensì da giuristi e sociologi del diritto. Si rimanda quantomeno a Merry (1992), Geertz (2001), Nader (2003), Remotti, Motta (2006), e De Lauri (2013).

<sup>12</sup> La norma giuridica, attraverso la tipizzazione di un comportamento, assume le sue proprietà legittimanti, e cioè generalità ed astrattezza.

<sup>13</sup> Le Sezioni Unite della Cassazione non sono ancora riuscite a dare coerenza unitaria al contrasto ermeneutico esistente a livello giurisprudenziale e dottrinale, benchè si stia consolidando la tendenza a rintracciare una estrinsecazione fattuale del metodo mafioso secondo i principi di materialità ed offensività per le mafie non storiche.

fattispecie in oggetto in dialogo tra loro e le modalità con cui esse sono state tradotte nella valutazione di mafiosità per i gruppi criminali organizzati nigeriani<sup>14</sup>; lo farò avvalendomi di sentenze passate in giudicato in cui è stato riconosciuto il reato di stampo mafioso a cittadini nigeriani.

L'esistenza del vincolo associativo<sup>15</sup> rimanda immediatamente ai cosiddetti rituali di affiliazione o cerimonie di iniziazione in cui il nuovo membro si legherebbe indissolubilmente al gruppo criminale. Se nel contesto delle mafie autoctone tale giuramento viene effettuato utilizzando immagine sacre che rimandano al panorama religioso cattolico<sup>16</sup>, per quanto riguarda le aggregazioni di nigeriani si parla di crudeli riti tribali a sfondo magico-esoterico; il rituale di passaggio, per quanto riguarda le organizzazioni nigeriane appare sempre contraddistinto da caratteri tribali, ancestrali. Tale primitivismo viene giustificato in parte con la cultura di appartenenza, in parte con il minor tempo di azione criminale nel territorio. La forza intimidatrice deve manifestarsi infatti sia all'interno sia all'esterno del gruppo; in tal senso è interessante riportare uno stralcio della sentenza 2432 del 2010 (p. 69-70) emessa dal Tribunale di Torino in cui per la prima volta viene riconosciuto il 416 bis a cittadini nigeriani facenti parte dei gruppi Black Axe e Eiyè:

senza alcun dubbio, entrambe le associazioni in argomento si avvalevano di una forza intimidatrice notevolissima basata sia su concrete azioni violente sia sulla fama negativa che a questa violenza rimandava e che era nota a tutti i nigeriani. [...] i nigeriani sapevano cosa erano i cults e, in buona sostanza, o vi aderivano o cercavano di fuggire ad un inquadramento ufficiale [...] "Non bisogna pertanto confondere" la capacità di qualificarsi all'esterno del gruppo, sia pure dai soli nigeriani, come associazioni violente con volontà di predominio sul territorio (caratteristica sicuramente rilevabile) con il concetto ed effettivo controllo dello stesso, in un senso più generale ed assoluto. Si cade più facilmente in questo "equivoco" se si confrontano i secret cults con le associazioni mafiose italiane più note. È del tutto evidente che queste ultime hanno un potere criminale più esteso e più pregnante che si allarga a moltissime attività economiche e che permea ormai anche strutture sociali di grande rilievo. Questa connotazione è strettamente correlata al fatto che le mafie nostrane sono operative da molto più tempo e hanno avuto modo di affinarsi e di manifestarsi con modalità via via più sofisticate e quindi più difficili da individuare. Non vi è dubbio che i nigeriani membri dei cults, invece, si appellavano a modalità operative quasi tribali e si proponevano finalità molto più limitate né diversamente avrebbe potuto essere, considerando che moltissimi dei membri erano persone addirittura prive di permesso di soggiorno, prive di una vera attività lavorativa, sia pure da usarsi come schermo di attività illecite più lucrose, ma ciò che più conta erano tutti extracomunitari e, per ciò stesso, in condizione minoritaria.

<sup>14</sup> È utile ricordare che il lemma "anche straniere" sia stato aggiunto nell'ottavo comma del 416 bis con L. 125 del 2008. Come evidenziato dalla sentenza 24803 Cass. pen., sez. I, 05-05-2010, tale modifica «non ha inserito un elemento di novità nel tessuto legislativo preesistente, ma ha solo adeguato la normativa a un dato già chiaro e conseguito per via di interpretazione».

<sup>15</sup> È recente l'ordinanza (5071/2021) con cui la Corte di Cassazione ha rimesso alle Sezioni Unite il quesito in merito alla perimetrazione del rito di affiliazione nella 'Ndrangheta, interrogandola rispetto al nesso tra il mero accertamento dell'esistenza di tale specifica relazione associativa e la responsabilità penale che ne deriva in ordine alla condotta di partecipazione. L'ordinanza è reperibile al seguente link: [https://www.sistemapenale.it/pdf\\_contenuti/1612990704\\_cassazione-5071-2020-rimes-sione-sezioni-unite-affiliazione-rituale-partecipazione-associazione-mafiosa-mafie-storiche.pdf](https://www.sistemapenale.it/pdf_contenuti/1612990704_cassazione-5071-2020-rimes-sione-sezioni-unite-affiliazione-rituale-partecipazione-associazione-mafiosa-mafie-storiche.pdf). Si rimanda altresì al commento di Di Prisco (<https://www.iusinitinere.it/i-rituali-daffiliazione-alla-ndrangheta-rimessi-alle-sezioni-unite-36903>) in cui si sottolinea come tale quesito sia di estrema rilevanza, perché creerebbe uno spartiacque nel determinare i contorni di una "incriminazione del reo per "ciò che è" e non per "ciò che fa"». La risposta delle Sezioni Unite non è ancora reperibile, ma da un'informativa provvisoria diramata dalla Suprema Corte si apprende che l'affiliazione rituale costituisce un grave indizio che va però comprovato dall'esistenza di un patto «reciprocamente vincolante e produttivo di un'offerta di contribuzione permanente tra affiliato e associazione»; per ulteriori approfondimenti si rimanda al seguente link: <https://www.sistemapenale.it/notizie/sezioni-unite-informazione-provvisoria-affiliazione-rituale-partecipazione-associazione-mafiosa>.

<sup>16</sup> Non vi è spazio per argomentare in modo doveroso le modalità con cui le organizzazioni criminali autoctone utilizzino strumentalmente cultura e religione per scopi di assoggettamento; si rimanda almeno a Palumbo (2020) per una etnografia della pratica dell'inchino.

Tralasciando i numerosi spunti contenuti in questo stralcio, è utile ribadire che l'intimidazione, per generare assoggettamento ed omertà, non necessariamente deve essere violenta – mentre la violenza sembra divenire elemento caratterizzante centrale del ragionamento proposto dai giudici in questa sede, cadendo essi stessi nella trappola dell'equivoco che denunciano. La forza intimidatrice di cui si parla nel 416 bis rimanda infatti sia a una minaccia esplicita sia ad una larvata o implicita. Rispetto a quest'ultima forma viene richiamata la “fama criminale” del gruppo come elemento in grado di produrre sottomissione e paura; questo però sembra valere maggiormente per i gruppi criminali allogeni. Solo per questi, infatti, la fama criminale del gruppo rilevata nel paese di origine (nel caso specifico i *cults*<sup>17</sup> e le confraternite)<sup>18</sup> vale come criterio certo<sup>19</sup>, ma esso, ad esempio, appare attenuato per la ‘ndrangheta al nord. L'espansione delle mafie storiche in aree non tradizionali soffre di una difficoltà di riconoscimento della mafiosità del *modus operandi* rispetto ai territori di origine, essendosi articolate in cellule organizzative localizzate dotate di una certa dose di autonomia; il vincolo quindi con l'“organizzazione madre” del territorio tradizionale può manifestare diversi gradi di intensità, maturando una pericolosità di contesto minore<sup>20</sup>. La pericolosità di contesto dei sodalizi cultisti, transitata dal paese di origine al contesto di immigrazione, sarebbe però in difetto rispetto ad un requisito implicito: il controllo del territorio<sup>21</sup>. I giudici, riproponendo l'argomentazione del 2001 utilizzata per riconoscere il 416 bis ad organizzazione criminale cinese<sup>22</sup>, parlano infatti del controllo non di una area geografica ma della comunità e nello specifico di un «numero indeterminato di persone ivi immigrate o fatte immigrare clandestinamente», eludendo così la clausola implicita sostituendo al territorio la comunità nazionale di riferimento. Nella sentenza del 18 aprile 2007 n. 15595 Cass. Pen. Sez. V, viene esplicitato infatti che per esso non si deve esclusivamente intendere un'area geografica in quanto tale ma può riferirsi anche ad una specifica comunità lì insediata. Il controllo del territorio, quindi, essendo capacità direttamente collegata alla forza di intimidazione, può essere inteso come controllo di una comunità. In una recente massima della Cassazione penale, sez. V, 29/05/2019, n. 39062<sup>23</sup> relativa ad una associazione criminale nigeriana si legge infatti:

Ai fini della prova del reato di associazione di tipo mafioso, configurabile anche con riferimento a sodalizi criminosi a matrice straniera, mentre il vincolo associativo è adeguatamente dimostrabile attraverso il riferimento all'esistenza di riti di affiliazione, alla riservatezza dei componenti, al dovere di solidarietà tra gli stessi, il binomio potere di intimidazione-omertà deve essere apprezzato e dimostrato in relazione all'ambiente, al territorio e alla collettività di riferimento, tenendo conto che questo ben può essere integrato quando la mafia straniera pur senza avere il controllo di tutti coloro che lavorano o vivono in un determinato territorio, ha la capacità di assoggettare al proprio potere criminale un numero indeterminato di persone appartenenti a una determinata comunità.

Per le mafie straniere basterebbe quindi la capacità di assoggettare un numero indeterminato di per-

<sup>17</sup> Per una riflessione aggiornata e puntuale sui profili penalistici dei *secret cults* nigeriani si veda Zammarchi (2023).

<sup>18</sup> Tipologie di organizzazioni spesso confuse nei documenti ufficiali.

<sup>19</sup> Benchè nelle sentenze e nei documenti ufficiali questo aspetto non venga mai approfondito “oltre ogni ragionevole dubbio”, ai fini del ragionamento qui proposto risulta interessante riportare l'esito di un recente studio secondo cui la mafia nigeriana sarebbe più potente in Italia, fuori dalla Nigeria, perché sfrutterebbe proprio le difficoltà di integrazione della diaspora: “riescono a svolgere la maggior parte delle proprie attività ed a ottenere la maggior parte dei proventi al di fuori dei confini del proprio paese di origine” (Di Liddo et al. 2019: 15).

<sup>20</sup> Si rimanda a Visconti (2015).

<sup>21</sup> 21 Il controllo del territorio non è tipizzato normativamente ma, attraverso la produzione giurisprudenziale, è divenuto requisito implicito della fattispecie.

<sup>22</sup> Cass. 30 maggio 2001, Hsiang Khe Zi, in Foro italiano, 2004, vol. 127, n. 1, pagina 6.

<sup>23</sup> <https://www.avvocatopenalista.org/contenuto.php?id=16653&redirected=17585d992cd3575f956a97bd12bd1a13>

sone purché appartenenti a quella comunità. La forza di intimidazione sembra quindi essere “naturale” nelle comunità diasporiche, in quanto si presuppone che esse rimangano chiuse all’esterno, con scarse capacità di integrazione nella società più ampia di cui fanno parte. Sembra quindi la diaspora in sé a generare assoggettamento ed omertà dei suoi membri<sup>24</sup>. Sempre nella sentenza torinese del 2010 (p. 74), in merito all’omertà si legge: «l’omertà determinata dalle associazioni nella comunità nigeriana era rilevante, atteso che, per anni, nessun nigeriano spontaneamente si presentava all’Autorità per denunciare i fatti». Se ci soffermiamo su questo passaggio logico, appare interessante includere in questa equazione lo Stato. Nei ragionamenti proposti nelle motivazioni delle sentenze, tanto quanto nelle relazioni della DIA o dell’Intelligence (come si vedrà nel paragrafo successivo), il ruolo dello Stato nei confronti delle comunità migranti non viene mai preso in considerazione; le comunità nigeriane appaiono totalmente intrappolate nelle grammatiche criminali dei propri connazionali – fintanto che della propria cultura – senza mai problematizzare, ad esempio, gli effetti di un mancato riconoscimento da parte dello Stato e della società nei loro confronti<sup>25</sup>. E se fosse questo mancato riconoscimento a condannare i cittadini nigeriani alle stesse logiche di violenza e iniquità da cui hanno tentato di scappare intraprendendo la migrazione? Benchè in questo contributo non sia possibile esaminare le motivazioni ai dinieghi nella domanda di protezione internazionale<sup>26</sup>, è utile ricordare come molto spesso il suo mancato riconoscimento rimandi ad una valutazione di mancata credibilità proprio di quei legami, affiliazioni, comportamenti violenti che invece vengono immediatamente riconosciuti in ambito penale, dimostrando l’esistenza di un doppio standard cognitivo. Nella valutazione del fenomeno criminale organizzato straniero sembra avvenire quindi un ribaltamento: se a livello interno è faticoso riconoscere lo stampo mafioso, ad esempio, a Roma<sup>27</sup> o nelle ramificazioni locali della ‘Ndrangheta al Nord, nel momento in cui la valutazione del comportamento riguarda invece l’Altro, si riconoscono più facilmente le caratteristiche di mafiosità a partire dal vizio culturale<sup>28</sup>. Siamo infatti ancora lontani, anche per quanto riguarda il livello del crimine organizzato di stampo mafioso autoctono, nell’aver una giurisprudenza univoca in grado però di comprendere tanto le interconnessioni, quanto i mutamenti del comportamento mafioso<sup>29</sup>. Quei legami laschi, quella capacità di flessibilità e mimetismo appaiono infatti rimanere imbrigliati in una interpretazione etichettante, in cui il metodo mafioso appare essere «un concetto stilizzato dal punto

<sup>24</sup> Nella relazione sulla politica dell’informazione del 2009 (p. 93) si legge che «le organizzazioni nigeriane rilevano inoltre per la propensione a esercitare un marcato controllo sulle diaspore di connazionali attraverso il sistematico ricorso alla carica intimidatoria della superstizione religiosa e per la capacità di riciclaggio dei proventi»; rapporto reperibile al seguente link: <https://www.sicurezza nazionale.gov.it/sisr.nsf/wp-content/uploads/2010/02/relazione-2009.pdf>.

<sup>25</sup> Seguendo questo ragionamento appare interessante utilizzare il concetto di “industria della protezione privata” di Gambetta (1994) applicata alla comunità diasporica. Se le organizzazioni criminali, sfruttando l’instabilità dei mercati caratterizzati da assenza di fiducia e l’incapacità dello Stato di offrire sicurezza e giustizia, sono per l’autore qualificabili come una industria che produce e vende la protezione privata trasformandola in un servizio, questo appare valere ancor di più per le comunità diasporiche. Se la minoranza è in una posizione di disegualianza, discriminata rispetto al gruppo maggioritario, il potere del vincolo associativo si rafforzerebbe attraverso questa incapacità di relazione e protezione dello Stato, e in quel momento diventerebbe sì, industria di “protezione”.

<sup>26</sup> Ritengo interessante, a tal proposito, avvalermi di considerazioni derivanti dalla ricerca etnografica partecipata condotta qualche anno fa in diversi tribunali del centro-nord, volta ad analizzare le discrepanze tra *law in book* e *law in practice* nei procedimenti di riconoscimento della protezione internazionale. Spesso, come motivazione per la non credibilità del richiedente, si parla – in merito alla storia di fuga da una confraternita o da un cult – di “fantasie popolari”, “superstizioni infondate”, “credenze magico religiose irrazionali”, “credenze esoteriche diffuse tra i non acculturati”.

<sup>27</sup> Per un’analisi critica di tale differente attribuzione e riconoscimento della tipologia di comportamento vedasi Benincasa (2021).

<sup>28</sup> Per questo il sapere antropologico dovrebbe adeguatamente rispondere alle richieste di esplicitazione delle culture Altre, pena il rischio di una impropria generalizzazione cristallizzante. Sul tema specifico, si veda ad esempio Calderoli (2007).

<sup>29</sup> Per una interessante analisi delle sfide interpretative soggiacenti il riconoscimento del 416 bis alle cosiddette nuove mafie – considerando in particolare la capacità e le modalità dell’intimidazione – si veda Canato (2020), reperibile al seguente link: [Canato\\_gp\\_2020\\_12-1.pdf](https://www.giurispudenzapenale.com/) (giurispudenzapenale.com).

di vista etnico-culturale» (Amato 2015: 272); un pregiudizio etnico ancora presente nella valutazione dei gruppi criminali autoctoni, che diviene ancor più ingombrante nei procedimenti a carico dei non-cittadini. Appare interessante quindi svolgere una riflessione che sia in grado di problematizzare le tipizzazioni legate all’etichettamento<sup>30</sup>, in quanto – come insegna l’ipotesi Sapir-Worf – la scelta di un termine linguistico e la modalità di pensare il mondo sono interrelate. Sia nelle sentenze che nei rapporti ufficiali prodotti sulla tematica è riscontrabile un ridondante uso di termini quali “tribale”, “etnico”, “riti esoterici”, “superstizioni” quasi a voler così ricostruire un’immagine della cultura nigeriana – rimango sul piano generale perché questo viene veicolato dai documenti – retrograda, irrazionale, violenta; insomma, con gli stessi caratteri di atavismo con cui si è stati soliti descrivere ed interpretare il comportamento meridionale in generale e quello siciliano in particolare. Gli immaginari legati all’atavismo, al tribalismo, al sottosviluppo appaiono però funzionali alla mafia stessa; nel ritenerla qualcosa di premoderno, una arcaica sopravvivenza di un mondo che non esiste più, si fatica a comprendere la sua capacità di adattarsi al cambiamento, di evolvere, di mutare per continuare a perseguire il suo obiettivo principale e cioè il mantenimento del potere. La mafia non è infatti figlia del sottosviluppo (Falcone, 2008) ma è un prodotto politico (Santoro, 2000) tipicamente moderno «prodotto del rapporto tra il processo di formazione dello stato nazionale italiano e le caratteristiche della Sicilia come periferia» (Catanzaro 1984: 17). L’immaginario che si sta diffondendo nei confronti della criminalità organizzata nigeriana sembra inoltre funzionale alle mafie autoctone per un altro aspetto che facilita la loro mimetizzazione e invisibilizzazione: per queste ultime è infatti strategico che la maggior parte di reati di strada siano compiuti da gruppi criminali stranieri; questi sono più visibili, maggiormente esposti e questo, se da un lato crea ed amplifica l’immaginario dello straniero deviante, dall’altro riorienta l’azione repressiva e investigativa, ponendo gli autoctoni al riparo. Se sono necessari i professionisti per espandersi nel mondo legale in modo invisibile, saranno altrettanto necessari quelli che compongono la bassa manovalanza, quella più visibile ed esposta. Come sottolineato da Scalia (2016) con la riorganizzazione postfordista della mafia i lavori più pericolosi e attenzionati dalla polizia sono stati esternalizzati agli stranieri. Fare apparire le persone nigeriane legate (opresse?) a logiche criminali come particolarmente inumane in quanto tribali fa inoltre il paio con una riabilitazione indiretta delle mafie autoctone che, quanto meno, non vanno in giro per strada con un machete!

Oltre al vizio culturale sembra infine riaffermarsi con sempre più forza il nesso immigrazione-criminalità. Tale aspetto è stato ribadito anche nella più recente seduta della Commissione parlamentare preposta in cui il fenomeno è stato trattato, che nel 2019 ne parla nei seguenti termini:

L’Italia è divenuta meta di immigrazione di massa e pertanto è doveroso anche che la Commissione si interessi – e dovutamente – delle cosiddette mafie straniere, che iniziano ad essere realtà non più appendicolari, non più capaci soltanto di subappaltare ruoli e funzioni che la malavita organizzata autoctona demanda e commissaria. Vi sono contesti in cui nuove formazioni criminali si rivelano capaci di lottare per il primato sul territorio. Le tradizioni culturali, capaci di far gemmare anche esperienze criminali, dovranno essere quindi sottoposte ad un’attenta analisi<sup>31</sup>.

Come si evince da questo stralcio della quindicesima seduta della XVIII legislatura le tradizioni culturali meritano di essere indagate<sup>32</sup> per comprendere il coacervo di tradizioni ancestrali in gra-

<sup>30</sup> Interessante ricordare sia la teoria di Tannenbaum degli anni Trenta del Novecento secondo cui la causa della devianza risiederebbe nell’affissione di etichette, sia l’idea di Becker secondo cui «l’esistenza della devianza dipende dal punto di vista di chi osserva» (Williams, McSchane 1999: 137); «l’etichetta attrae l’attenzione di chi etichetta, che osserva e rafforza l’etichettamento dell’individuo; la persona interiorizza l’etichetta, arrivando ad autodefinirsi deviante» (Williams, McSchane 1999: 140).

<sup>31</sup> [http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=SommComm&leg=18&id=1105612&part=doc\\_dc-allegato\\_a:1](http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=SommComm&leg=18&id=1105612&part=doc_dc-allegato_a:1)

<sup>32</sup> Interessante notare come nei documenti governativi l’attenzione alla cultura dell’Altro emerge solo rispetto a tematiche legate all’illegalità, nei termini di problema.

do di produrre azioni e comportamenti criminali specifici. La logica governativa sembra quindi rimarcare il nesso immigrazione – tanto più se irregolare – e criminalità, molto spesso corroborato utilizzando teorie socio-antropologiche desuete<sup>33</sup>. Per ricollegarsi al ragionamento prima espresso rispetto alle responsabilità dello Stato nei confronti delle diaspore migratorie, appare interessante ricordare la teoria dell’anomia sviluppata da Merton (2000), attraverso cui l’autore rifiuta il nesso criminalità/patologia individuale, e utilizza il termine devianza sia per riferirsi al comportamento criminale sia a quello burocratico. Sarebbero infatti le mete socialmente determinate a condizionare i comportamenti, indipendentemente dalla loro legittimità; alcune mete sociali infatti – come, ad esempio, il successo economico – vengono enfatizzate più di altre, creando le condizioni per l’anomia. Le persone non possiedono le stesse capacità e possibilità, e chi ne è sfornito tenterà di raggiungere comunque quelle mete primarie indipendentemente dalla legittimità dei mezzi utilizzati. È la struttura sociale che, causando diseguaglianze, per Merton diventa anomica; gli individui appartenenti a classi sociali marginali subiranno questa determinazione di posizione strutturale: essi non presentano quindi comportamenti anomici per cultura ma perché il contesto esterno non permette loro di colmare il divario esistente tra le loro aspirazioni e le reali possibilità di successo. L’appartenenza a quella comunità<sup>34</sup>, a quella cultura diviene invece in questo contesto specifico indizio di colpevolezza, una sorta di marchio, di stigma; ad esempio, nella relazione sulla politica della sicurezza e dell’informazione del 2015 (p. 72) si legge: «i sodalizi nigeriani, la cui diffusione appare sostenuta dal considerevole afflusso nel nostro territorio di immigrati provenienti dal Paese africano che mostrano un ‘competitivo’ portato criminogeno»<sup>35</sup>. Prima di passare al prossimo paragrafo, in cui si cercherà di ricostruire la sedimentazione delle informazioni contenute nei rapporti della DIA e dei Servizi di Intelligence, ritengo interessante riportare un passaggio contenuto in una recente ordinanza di custodia cautelare emessa dal Tribunale di Bologna nei riguardi di un gruppo di cittadini nigeriani che rimanda all’ambivalente uso strumentale da parte dei giudici del concetto di “radicalizzazione nel territorio”. Nella parte in cui è necessario dimostrare la pervasività dell’azione illecita del gruppo criminale viene assunta la prova del totale controllo del territorio; nella parte invece in cui si adducono motivi alle misure cautelari la visione si ribalta completamente: i soggetti appartenenti al gruppo criminale sarebbero poco radicati nel territorio e per questo motivo si configurerebbe l’ipotesi di fuga, rischio fondante la legittimità della misura cautelare personale<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Uno dei testi più blasonati sulla mafia nigeriana è di certo quello di Federici (2019), comandante dei Carabinieri della provincia di Mantova. Federici (2019: 44-45) per spiegare il legame immigrati-criminalità utilizza il paradigma del conflitto – primario e secondario – tra due culture tra loro incommensurabili che pare “naturalmente” portare i soggetti a compiere atti criminali rifugiandosi nella cultura d’origine, benchè cerchi di non attuare generalizzazioni improprie richiamando alla criminalità come “incidente di percorso”. Prologo del libro è a firma di Meluzzi, noto psichiatra forense e criminologo, secondo il quale «la mafia nigeriana è un’organizzazione criminale che ha messo radici in Italia dopo la prima invasione africana degli anni Ottanta del Novecento [...] organizzazione criminale con forti radici culturali [...] al di là di facili pregiudizi ignoranti, è sufficiente sfogliare un manuale di antropologia culturale per capire che la culturalità del crimine è legata alle culture particolari» (Meluzzi in Federici 2019: 21-23). Non essendoci alcun riferimento bibliografico è complicato capire a quali testi di antropologia culturale Meluzzi, ma altresì Federici, facciano riferimento; è interessante notare come nella bibliografia finale l’antropologo maggiormente preso in considerazione sia Lombroso.

<sup>34</sup> Si rimanda a Kpae (2016) per un’analisi del nesso tra cultismo e criminalità in Nigeria attraverso le lenti della teoria anomica mertoniana.

<sup>35</sup> <https://www.sicurezzanazionale.gov.it/sisr.nsf/wp-content/uploads/2016/03/Relazione-2015.pdf>

<sup>36</sup> In questo senso la razionalità alla base del procedimento di riconoscimento della fattispecie di criminalità organizzata mafiosa per le persone provenienti dalla Nigeria può essere intesa come un dispositivo tanto di soggettivazione quanto di assoggettamento.

## **Modalità di intestualizzazione del patrimonio informativo**

La prima relazione della DIA che rimanda alla “criminalità organizzata extranazionale” operante in Italia è del 1994<sup>37</sup>, in cui sono contenute tredici righe dedicate alla criminalità cinese. Fino al 1997 compreso, le relazioni dedicano poche righe a tale fenomeno, e solo nel 1998 si rintraccia il primo richiamo a cittadini nigeriani:

Gli immigrati provenienti dalle zone più depresse della Nigeria, sovente coinvolti all'interno delle loro comunità in conflitti tribali anche cruenti, risultano sempre più interessati in attività illecite, quali il traffico di stupefacenti e l'immigrazione clandestina, prevalentemente finalizzata allo sfruttamento della prostituzione, gestita anche in piena autonomia (Relazione DIA secondo semestre 1998: 13).

Nel 1999 solo una decina di righe sulla “criminalità organizzata africana in genere e nigeriana in particolare” che pare aver compiuto un “salto di qualità” nello sfruttamento della prostituzione e nello spaccio di stupefacenti. La prima relazione in cui alla criminalità organizzata nigeriana viene dedicato un paragrafo a sé stante lungo un'intera pagina è la seconda del 2000, in cui viene sottolineata la minaccia futura che tale organizzazione avrebbe potuto rappresentare. Negli anni successivi l'attenzione nei confronti del fenomeno rimane costante, ma sempre minoritario rispetto ad altri gruppi criminali stranieri, con l'aggiornamento delle operazioni di polizia che vedevano coinvolti cittadini nigeriani (nel primo semestre 2003 viene contestato il reato di associazione di stampo mafioso) e le difficoltà nel condurre le indagini, dovute alla «capacità dei criminali di questa etnia di modificare rapidamente l'iter dei propri traffici» (Relazione DIA secondo semestre 2003: 195), di mimetizzarsi. Negli anni successivi le informazioni disponibili non subiscono molte variazioni ed è solo nel primo decennio del Duemila che la criminalità nigeriana diviene sempre più attenzionata, fino al focus specifico pubblicato nel secondo semestre del 2018. Ma prima di prendere in considerazione tale documento, è interessante guardare come negli anni si sia lentamente costruito il perimetro conoscitivo che oggi permette sempre più spesso di parlarne nei termini di “dati informativi consolidati”, dell'oramai si sa” come fatto dal servizio di intelligence nel focus del dicembre 2020.

Nel secondo semestre del 2011 alla criminalità organizzata nigeriana vengono dedicate quattro pagine (250-254), si rimanda al loro radicamento in Campania e nel Centro-Nord<sup>38</sup>, ed alla loro duttilità e capacità di stringere alleanze con organizzazioni autoctone, mantenendo un solido legame con il paese di origine. Rispetto alla crescita dell'organizzazione in Sicilia si sottolinea come questa rimanga subordinata alle organizzazioni locali le quali consentirebbero «la convivenza di gruppi organizzati stranieri soltanto in ruoli marginali di cooperazione o di subordinazione in settori quali lo sfruttamento della prostituzione, il traffico e lo spaccio di droga» (Relazione DIA secondo semestre 2011: 254). Sempre nella stessa relazione si riferisce dell'indagine della DDA di Napoli denominata “Black Axe” che ha portato all'esecuzione di una misura cautelare coercitiva personale verso diversi soggetti appartenenti a una organizzazione mafiosa nigeriana il 30 settembre 2011, indagine che «ha documentato gli assetti del gruppo e le violenze, le intimidazioni e il clima di assoluta omertà, tipici della mafia [...] documentati anche nei riti di iniziazione e affiliazione» (Relazione DIA secondo semestre 2011: 254). È solo nella relazione del primo semestre del 2012 (p. 241) che la nazionalità nigeriana compare nel dato disaggregato sui reati associativi per nazionalità (prima ricadeva in “altre nazionalità”). L'attenzione del 2011 e del 2012 di-

<sup>37</sup> Si sono analizzate tutte le relazioni a partire dal primo anno di pubblicazione, ovvero il 1992. Di seguito il link all'archivio della DIA: <https://direzioneeinvestigativaantimafia.interno.gov.it/relazioni-semestrali/>

<sup>38</sup> In tutta la documentazione analizzata la presenza della criminalità straniera nel Nord è spiegata come esito della scarsa penetrazione delle mafie autoctone fuori dai territori di origine; da questo, deriva l'idea che al Nord siano autonomi, mentre al Sud cooperino – più o meno volontariamente – con le mafie autoctone.



minuisce nel 2013, quando viene stralciata la sezione dedicata alla criminalità nigeriana per essere inglobata nel paragrafo dedicato alla “criminalità centroafricana e sub-sahariana”, e in cui si parla dell’operatività di questi gruppi «che, seppur non strutturati in veri e propri gruppi organizzati, sono comunque attivi in sodalizi multi-etnici» (Relazione DIA secondo semestre 2013: 184). Nel 2014 si registra un ulteriore cambio di denominazione del fenomeno criminale riguardante non cittadini, da “organizzazioni criminali allogene” del primo semestre a “altre organizzazioni criminali straniere” del secondo. Nel secondo semestre 2014 la criminalità nigeriana “riconquista” un paragrafo autonomo, benchè condiviso con la non meglio specificata “centroafricana”, in grado di stabilire collaborazioni consolidate con le organizzazioni autoctone (la relazione ne parla nei termini di intermafiosità) (Relazione DIA secondo semestre 2014: 180). Tale capacità adattativa e strategica viene confermata nella relazione del secondo semestre del 2015: «l’analisi dei fenomeni criminali dei sodalizi nigeriani conferma, anche nel semestre in esame, l’elevata pervasività di questi gruppi, peraltro gerarchicamente strutturati e in grado di operare in cooperazione con le organizzazioni criminali autoctone e con altri sodalizi di matrice etnica» (Relazione DIA secondo semestre 2015: 175). Nella relazione del primo semestre 2016 la criminalità nigeriana viene inglobata nel paragrafo sulla criminalità subsahariana<sup>39</sup> in cui viene descritta come la più pervasiva, in grado di attivare (*ivi*: 179) «sinergie delinquenziali non conflittuali con autoctoni» dedite allo sfruttamento attraverso catene etniche per reclutare soggetti dediti ad attività illegali e come forza lavoro a basso costo. Nella stessa relazione compare per la prima volta il termine “confraternite” descritte come un «vasto e ramificato network criminale internazionale organizzato sul modello dei clan, all’interno dei quali gli affiliati intimidiscono e sottomettono altri membri e soggetti esterni, praticando rituali voodoo, rapine e sequestri di persona» (Relazione DIA primo semestre 2016: 180). Un interessante scarto informativo avviene nel 2017 rispetto alla struttura dell’organizzazione: se nel primo semestre si parla di una “struttura reticolare” (p. 189), nel secondo invece si riferisce di «organizzazioni criminali nigeriane di matrice cultista», caratterizzate «per la forte componente esoterica a sfondo voodoo o ju-ju», e da «una rigida struttura verticistica» (Relazione DIA secondo semestre 2017: 215).

Nella relazione del secondo semestre 2018 avviene un fatto di estrema importanza: per la prima volta viene prodotto un focus specifico avente ad oggetto una organizzazione criminale straniera (l’unico altro focus prodotto in precedenza è riferito alla criminalità romana – sempre indicizzata nella sezione “Altre organizzazioni criminali nazionali e straniere”). L’approfondimento consta di una premessa, di un paragrafo dedicato alla genesi e all’operatività dei *cults*, il successivo in cui ne vengono elencate le caratteristiche – corredato da immagini dei simboli distintivi – e delle conclusioni. Se nella premessa si rintraccia una esplicita volontà di dimostrare la radicalizzazione sul territorio della criminalità nigeriana – citando il primo arresto di un narcotrafficante nigeriano avvenuta nel 1987 – già in essa si riscontra la tendenza a generalizzare. Subito dopo il richiamo all’operatività storica dei primi gruppi organizzati negli anni Novanta con finalità di spaccio si legge: «spesso irregolari, i cittadini nigeriani sono oggi stanziati su tutto il territorio nazionale, dal nord fino al sud» per poi proseguire – «per meglio comprendere l’entità della loro presenza sul territorio nazionale» – (Relazione DIA secondo semestre 2018: 507) con i dati relativi ai regolari, alla prevalenza di soggetti maschili, alla motivazione primaria dei titoli di soggiorno (richiesta di asilo) per chiudere sui dati riguardanti la disoccupazione, in cui i nigeriani rilevrebbero il tasso più alto. Prima della sezione riguardante i *cults* – che in realtà occupa la maggior parte del focus – vengono velocemente prese in considerazione le tipologie di attività illecite – in primis la tratta – evidenziando l’importanza dell’editto dell’Oba:

<sup>39</sup> Solo dal secondo semestre 2017 alla criminalità nigeriana verrà nuovamente dedicato un paragrafo autonomo.

assume sicuramente rilievo un’importante iniziativa, presa il 9 marzo 2018, a Benin City (Stato Edo) dall’Oba (“re”) Eware II, massima autorità religiosa in Nigeria (un re spirituale secondo la popolazione nigeriana), il quale per arginare il fenomeno delle donne sfruttate sessualmente in Europa e assoggettate ai riti voodoo e juju, ha emesso un editto in cui vieta tutti i riti di giuramento che vincolano con maledizioni terribili le ragazze che accettano o cadono nella rete dei trafficanti di esseri umani. L’editto ha imposto ai native doctors dello Stato di Edo di annullare tutte le maledizioni e i giuramenti posti sulle vittime di tratta, lanciando al contempo una maledizione su coloro che costringessero ancora le vittime a prestare giuramento (Relazione DIA secondo semestre 2018: 508).

Non è mia intenzione condurre in questo contesto una disamina accurata della tratta nigeriana, che meriterebbe un ragionamento lungo ed articolato; mi limiterò a constatare esclusivamente due aspetti che ritengo essere di rilievo ai fini dell’analisi qui proposta. Il primo afferisce alla impropria generalizzazione dei poteri dell’Oba Eware, il quale non rappresenta voce autorevole per tutta la regione nigeriana<sup>40</sup>. Il secondo invece riguarda una sorta di doppio standard rispetto alle maledizioni evocate; una maledizione cattiva che intrappola nell’assoggettamento viene annullata da una maledizione buona che colpirebbe coloro che continuano a praticarla. Questo aspetto appare molto interessante in quanto da una svalutazione dell’effettività di tali vincoli si è evidentemente passati ad una adesione alla loro capacità di potere. Non è quindi la maledizione in sé a non essere creduta, ma a partire da una valutazione morale sulle sue finalità, se buone o cattive, si decide in merito alla loro validità e conseguentemente efficacia. Ciò è molto interessante in quanto permetterebbe – in potenza – di ribaltare tutti i dinieghi alle richieste di protezione internazionale per mancata credibilità come precedentemente segnalato. Tale passaggio di valutazione dei rituali, da una superstizione irrazionale alla sua abilitazione funzionale, si rintraccia anche nella sezione successiva riguardante i *cults* e le confraternite. Si legge infatti «Costituiscono un fattore di coesione molto elevato le ritualità magiche e fideistiche, che, unite al vincolo etnico, e alla forte influenza nella gestione da parte delle lobby in madrepatria, produce una forma di assoggettamento psicologico molto forte» (Relazione DIA secondo semestre 2018: 512). Si potrebbe leggere questo passaggio come una ammissione di colpevolezza per non avere riconosciuto in tanti anni la pragmaticità di tali vincoli, ma la sensazione è invece quella di una implicita valutazione di arretratezza culturale<sup>41</sup>. Poco dopo nella relazione, infatti, si legge: «la violenza è generalmente indirizzata verso connazionali [...] che difficilmente ricorrono alla giustizia anche perché quasi mai riescono a percepirsi come vittime di reato» (*idem*). Tale arretratezza, per comporre l’immaginario tribale, si completa con un passaggio interessante contenuto nelle conclusioni del focus:

L’analisi proposta nei paragrafi precedenti restituisce l’immagine di una criminalità nigeriana che nonostante la pluralità dei gruppi (*cults*) che la compongono, si presenta compatta e con una fisionomia del tutto peculiare. Si tratta di *cults* che nel tempo sono stati in grado non solo di avviare importanti sinergie criminali con le organizzazioni mafiose autoctone, ma di diventare essi stessi associazioni di stampo mafioso [...] Il tutto, sommato ad una componente mistico-religiosa, a codici di comportamento ancestrali e ad un uso indiscriminato della violenza, che in

<sup>40</sup> Il 16 aprile 2021 si è tenuta in diretta zoom una interessante tavola rotonda organizzata da ASGI intitolata “La trasformazione delle modalità di assoggettamento delle vittime di tratta nigeriane a scopo di sfruttamento sessuale” in cui si sono evidenziate le criticità rispetto all’efficacia dell’editto e al sempre presente rischio di *retrafficking*. L’incontro è stato moderato dall’avv. Salvatore Fachile, e ha visto la partecipazione di Blessing Okoedion (Weavers Hope), Fatimah Ehikhebolu (Coop. Dedalus), Smath Eve Emmy (ARCI), Cynthia Aigbe (Coop. Eva), Faith Osayamen (Consorzio Sale della Terra), Maryam Idris Abdulkadir, OdinaKaonye Lagi. Di seguito il link alla registrazione video: [https://www.facebook.com/watch/?ref=embed\\_video&v=1376283652742120](https://www.facebook.com/watch/?ref=embed_video&v=1376283652742120)

<sup>41</sup> Nelle conclusioni del focus si legge infatti che i gruppi nigeriani «sono noti per l’adozione di pratiche primitive» (Relazione DIA secondo semestre 2018: 541).

molti casi ha addirittura impressionato gli stessi mafiosi italiani. Ci si trova così di fronte ad una mafia, tribale e spietata (Relazione DIA secondo semestre 2018: 540).

Credo che il passaggio finale di questo stralcio possa inserirsi pienamente in quella strategia funzionale attuata dalle mafie autoctone per riabilitare la loro immagine se comparate con le organizzazioni straniere; ciò che colpisce – essendo un documento prodotto dalla DIA – è che formulare una tale affermazione svela implicitamente che tale strategia è efficace altresì con gli inquirenti<sup>42</sup>.

Se prendiamo in considerazione poi la trama delle relazioni dei servizi di intelligence, si possono rintracciare le medesime caratteristiche di intestualizzazione delle informazioni, benché alcuni dati risultino in parte contrastanti. Se nel patrimonio informativo della DIA – come indirettamente dimostrato dal focus dedicato – la criminalità organizzata nigeriana ha raggiunto un grado di autonomia e strutturazione indipendente paragonabile alla capacità di condurre illeciti delle mafie nostrane, nella relazione sulla politica dell'informazione per la sicurezza dello stesso anno se ne parla in termini leggermente diversi: «si inserisce in questa fase evolutiva l'intensificazione dei rapporti con la criminalità organizzata nazionale, connotati da un vario livello di subalternità o di interazione, a seconda delle regioni di insediamento e del grado di influenza, a livello locale, delle organizzazioni autoctone» (2018: 72)<sup>43</sup>. Le mafie autoctone, che sfruttano la «proliferazione frattale di poteri e subalternità» (Santoro 2000: 16), «hanno bisogno di sudditi, di individui sottomessi al loro volere. L'ideale antropologico che esse propugnano [...] è l'uomo privo delle qualità che sarebbero tipiche del cittadino» (Armao 2000: 22). Seguendo questo ragionamento è facilmente intuibile come dei non cittadini, ancor più se invisibili giuridicamente, siano i sudditi prediletti delle organizzazioni mafiose, a partire dal fatto che non possono avvalersi della protezione dello Stato<sup>44</sup>. L'impossibilità di denunciare violenze o ritorsioni da parte dei non cittadini irregolari non è aspetto di second'ordine; nella già citata sentenza 57896/2017 si legge infatti che l'omertà è accertata indipendentemente dall'adesione all'associazione «ma basta che il rifiuto a collaborare con gli organi dello Stato sia sufficientemente diffuso, anche se non generale»; non viene mai problematizzato il fatto che queste persone non possano così facilmente avvalersi della protezione dello Stato, e se irregolari la loro sola presenza rappresenta già di per sé un reato. In questo senso si potrebbe superficialmente confermare il nesso clandestinità/naturale inclinazione al crimine; qui invece si intende problematizzare come siano le modalità di intestualizzazione del fenomeno rintracciate nei diversi rapporti ad enfatizzarlo o indurre il lettore a pensare implicitamente in tal senso. Nelle relazioni, tanto della DIA quanto dei servizi di intelligence, per introdurre il fenomeno della criminalità nigeriana si rimanda ai dati rispetto alla irregolarità<sup>45</sup> e ai dinieghi della domanda di protezione internazionale. Negli ultimi anni sono stati inoltre enfatizzati i dati relativi agli sbarchi quasi a voler implicitamente ricondurli ad una clandestinità inevitabile e quindi alla loro futura appartenenza al gruppo criminale della comunità di riferimento («la mafia sbarca»: come se fossero già affiliati tutti)<sup>46</sup>. I servizi di Intelligence procedono nello

<sup>42</sup> Per una etnografia su come il panico del «voodoo» aveva permeato le stesse forze di polizia olandesi coinvolte nei casi di tratta dalla Nigeria si veda Van Dijk (2001).

<sup>43</sup> <https://www.sicurezzanazionale.gov.it/sisr.nsf/wp-content/uploads/2019/02/Relazione-2018.pdf>

<sup>44</sup> Come sottolineato da Centonze: «si tratta pertanto di forme di sfruttamento illecito multiformi, che hanno come obiettivo quello di comprimere gli spazi di libertà personale dell'immigrato clandestino, asservendolo agli interessi della consorteria che lo gestisce, in un'ottica di perseguimento di profitti illeciti, rispetto ai quali rimangono estranei i migranti, che rappresentano solo l'oggetto di un commercio illecito, diretto o indiretto che sia» (Centonze 2019: 112).

<sup>45</sup> Interessante notare come sempre più spesso le relazioni inizino a descrivere il fenomeno richiamando il primo flusso clandestino di nigeriani degli anni Ottanta; in realtà, in quegli anni, non vi era ancora alcuna normativa che regolasse i flussi migratori e ne tipizzasse le tipologie, tanto meno quindi la loro irregolarità o clandestinità.

<sup>46</sup> Ai fini del ragionamento qui proposto risulta utile ricordare le parole di Palidda: «the phenomenon of criminalization has always been present and has occurred with more or less intensity depending upon the surrounding conditions [...] The

stesso modo di quanto rintracciato per la DIA; ad esempio, nella relazione sulla politica dell'informazione per la sicurezza del 2008 (p. 48)<sup>47</sup> si legge infatti che il repentino aumento di clandestini sbarcati di nazionalità nigeriana è stato possibile «verosimilmente in ragione dell'incrementata operatività dei sodalizi di quelle matrici etniche». Nel focus dedicato del dicembre 2020 più volte citato in precedenza vengono riportati anche i numeri dei cittadini nigeriani regolari, senza alcuna spiegazione o nesso con il contesto informativo in cui vengono inseriti, rimandando invece questo dato a percentuali tese a dimostrarne la pericolosità. Sembrano quindi queste modalità di costruzione delle informazioni contenute nei documenti ufficiali – accostando i dati dei cittadini nigeriani regolari a quelli di coloro cui è stato contestato un reato, producendo focus specifici che però non fanno altro che ribadire quanto già documentato in precedenza – ad attivare quel processo di criminalizzazione di cui parla Wortley (2009); nel caso dei cittadini nigeriani esso appare quindi sia esito sia struttura dell'intero patrimonio informativo a disposizione. Ad esempio, benchè negli ultimi anni stiano aumentato i documenti riguardanti la criminalità organizzata nigeriana, dal punto di vista del contenuto si registra una tendenza alla sintesi; ed anzi, oltre che a riportare in modo ridonante le stesse informazioni si registra la tendenza a semplificare – fin quasi a banalizzarle – aspetti complessi del fenomeno che invece andrebbero meglio indagati, primo fra tutti le confraternite e i *cults*. Nelle relazioni della Dia si ritrova inoltre il rimando alla capacità dei gruppi criminali stranieri di creare alleanze, cooperazione funzionale, ma se ne parla come se fosse una cosa straordinaria, ed in ogni caso tali relazioni transnazionali vengono contestate quali aggravanti<sup>48</sup>; dal punto di vista dell'implicito è come se fosse ancora radicata la teoria del conflitto culturale di Selling<sup>49</sup> degli anni Trenta del Novecento secondo cui il conflitto tra culture è la causa fondamentale della criminalità.

## Conclusioni, ovvero più domande che certezze

La riflessione proposta, come autoevidente, non aspira a fornire un quadro completo e risposte certe, semmai svolge funzione esattamente contraria, cioè porta come risultato una serie di interrogativi di un fenomeno complesso che è difficile perimetrare del tutto. Le complesse questioni soggiacenti al fenomeno aprono infatti la strada ad un necessario e doveroso ripensamento critico della metodologia comparativa *tout court* e del sillogismo. Esito quindi di questo tentativo di riflessione permette però di delineare ulteriori domande o piste epistemiche. Innanzi tutto, seguendo la definizione foucaultiana (Foucault 1998) la nostra comprensione del fenomeno mafioso – sia autoctono, sia straniero – appare pienamente essere un sapere assoggettato<sup>50</sup>, precostruito a partire da stereotipi legati alla provenienza e alla cultura<sup>51</sup>. E soprattutto, ad una idea di cultura fissa, monolitica, essenzializzata nei tratti caratteristici, etnocentrica ed evolucionista; una cultura colpevole di generare conflitto e

globalized neo-liberal development produce an important change in the phenomenon, first because destination countries [...] require limited labour often inferiorized by racial, ethnic discrimination and increasingly restrictive migration policies. Migration prohibitionism (both in origin and destination countries) is the cause of irregular migration and the increasing criminalization of it» (Palidda 2009: 314).

<sup>47</sup> <https://www.sicurezza nazionale.gov.it/sisr.nsf/relazione-annuale/relazione-al-parlamento2008.html>

<sup>48</sup> L'aggravante della transnazionalità è stata introdotta con la L. 146/2006 di ratifica ed esecuzione della Convenzione di Palermo. Per un'analisi critica si veda Mingione (2018).

<sup>49</sup> Si rimanda a Williams, McSchane 1999: 68 e seguenti.

<sup>50</sup> Per «saperi assoggettati intendo due cose. In primo luogo, voglio designare dei contenuti storici che sono stati sepolti o mascherati dentro carenze funzionali o in sistematizzazioni formali [...] In secondo luogo [...] intendo tutta una serie di saperi che si erano trovati squalificati come non concettuali o non sufficientemente elaborati» (Foucault 1998: 16).

<sup>51</sup> In questo senso Cosa Nostra può essere intesa come archetipo che determina i confini dell'immaginario rispetto alla mafia.

incomunicabilità, sebbene le riflessioni antropologiche – soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento – abbiano cercato di riscrivere il concetto, parlandone nei termini di porosità, dinamismo, fluidità, reciprocità<sup>52</sup>.

Se negli anni Novanta, Quassoli (1999: 51) vedeva nel caso albanese un «classico esempio di costruzione etnica del crimine» pare appropriato dire che nel nuovo millennio questo è avvenuto con la criminalità nigeriana. Tale affermazione non intende affatto ridimensionare le violenze compiute da alcuni cittadini nigeriani, ma ha semplicemente l'obiettivo di problematizzare la tendenza etichettante a partire dalla nazionalità di appartenenza, consapevole che questa generalizzazione impropria può essere molto pericolosa e implicare effetti perversi<sup>53</sup>. Si pensi ad esempio agli effetti della logica del retaggio culturale del Sud, secondo cui in ogni meridionale albergherebbe DNA mafioso e alla conseguente fatica delle persone che vivono in territori di mafia nel dimostrare (al Nord) di combattere realmente quel sistema e di non farne parte. Sembrano quindi ancora attuali le parole di Armao:

quasi seguendo l'oscillazione di un pendolo si passerà, periodicamente, dall'adesione a interpretazioni di tipo vagamente comportamentistico che equiparano la mafia a una forma di devianza sociale e a un meccanismo di ascesa sociale, alla prevalenza dell'impostazione rigidamente strutturalista che si spinge fino a rivendicare la scoperta nella mafia di un complotto alieno a base etnica, fomentato dagli immigrati (Armao 2000: 16).

Sembriamo quindi ancora vittime del pensiero lombrosiano sia per quanto riguarda l'identificazione del criminale nato<sup>54</sup> sia per quanto riguarda la distinzione tra questo e il criminaloide. In questo senso, ripensando al focus della DIA del 2018 e all'affermazione sulla valutazione dei mafiosi autoctoni della violenza (inumana?) di cui i nigeriani sarebbero capaci, appare interessante riprendere la distinzione lombrosiana tra criminale e criminaloide a commento di fatti delittuosi avvenuti nella Banca d'Italia<sup>55</sup>. I reati posti in essere dal criminaloide, quello che oggi identificheremmo come criminale col colletto bianco, sono meno gravi – perché meno violenti – di quelli del criminale nato. Ma siamo sicuri che una mafia silente, in grado di infiltrarsi nelle maglie del mondo legale tanto di quello istituzionale, sia meno pericolosa?

Le resistenze culturali interne nel riconoscere la mafiosità fuori da quei territori cristallizzati nell'atavismo<sup>56</sup> fanno da contraltare alla relativa facilità con cui abbiamo riconosciuto il 416 bis all'Altro. Ma la logica che determina i due atteggiamenti è la medesima: etnicizzazione di comportamenti di sopraffazione (più o meno violenti). Il riconoscimento formale delle caratteristiche rappresentative il sodalizio criminale di stampo nigeriano rimanderebbero quindi al *plot* delle nostre mafie per quanto riguarda l'istituzionalizzazione delle stesse, a partire dalla vulgata del “facevano cose

<sup>52</sup> Si rimanda quanto meno al celebre invito di Geertz (1999: 60) a non considerare le culture come “stampini per biscotti”.

<sup>53</sup> Tale scarto di credibilità, non accordata a determinati soggetti a partire dalla loro appartenenza, può generare la cosiddetta “profezia che si autoadempie” di Merton, il quale introduce nella sua teoria sociologica la “definizione di situazione” di Thomas del 1928: «se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze» (Merton 2000: 765).

<sup>54</sup> Secondo cui i criminali presentavano una anormalità fisica di natura atavica (cioè, subumana o primitiva). Appaiono infatti ancora validi gli schemi retorici dell'entimema e del dialele lombrosiani. Se nell'entimema si sostituisce il termine “anarchico” con “immigrato” l'equazione diventa: con la premessa maggiore implicita (chi commette reati è criminale e pazzo) e quella minore (gli immigrati commettono crimini per loro scopi pratici) la conclusione è che gli immigrati sono criminali e pazzi; procedendo nello stesso modo nel ragionamento circolare della dialele avremmo la premessa maggiore (gli immigrati sono criminali e pazzi), la premessa minore implicita (i criminali e i pazzi hanno il tipo criminale) e la conclusione (gli immigrati hanno il tipo criminale). Per una lettura critica del lascito lombrosiano all'interno delle scienze sociali si veda Altobelli (2016).

<sup>55</sup> Vedasi appendice al testo di Altobelli (2016).

<sup>56</sup> Appare infatti ancora non del tutto superato l'immaginario prodotto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento da alcuni studiosi appartenenti al filone culturalista, come il familismo amorale di Blanford, la subcultura siciliana omertosa descritta da Hess e la sindrome dell'arretratezza coniata da Pitù.

buone” con un rigido codice d’onore che nel tempo sono degenerate<sup>57</sup>. La gerarchia interna che oggi si riscontra con tanta facilità è però precedente o successiva alla migrazione? Non è che la maggiore istituzionalizzazione dei ruoli all’interno dei gruppi nigeriani sia un tentativo di mimetizzazione con il mondo criminale dovuto al riconoscimento mancato nel mondo legale? Tali interrogativi aprono infatti ad una riflessività critica del proprio contesto culturale dove sarebbe più appropriato parlare di “simbiosi mutualistica” (Pellegrini 2018) piuttosto che di “colonizzazione” (Dalla Chiesa, Cabras 2019). Non più quindi una “colonizzazione” che rimanda ad una «occupazione (più o meno violenta) di un certo territorio, sulla base di una qualche pianificazione della sua utilizzazione», piuttosto una “simbiosi mutualistica” in base alle quale:

organismi di specie diverse instaurano una associazione intima, generalmente sfociante in fenomeni di coevoluzione. Il prodotto di tale processo comporta un vantaggio reciproco per gli individui associati i quali, senza essere obbligati a tale rapporto, possono vivere anche indipendentemente gli uni dagli altri (Pellegrini 2018: 22-23).

Se si rintraccia una comunanza di intenti – secondo la logica dell’interesse egoistico – tanto nel sistema mafioso quanto in quello capitalistico (sfruttamento della vulnerabilità e dei vuoti normativi che si traduce in una difficoltà dei diritti nel divenire sostanziali e realmente esigibili per tutte e tutti<sup>58</sup>) allora è possibile immaginare che non sia più la logica dell’appartenenza a determinare le regole della mobilità delle organizzazioni mafiose, bensì quella degli affari<sup>59</sup>. Appare quindi crearsi un paradosso, che per essere esplicitato richiede una breve premessa. Se di certo, come già individuato da Franchetti (1993) a fine Ottocento, le organizzazioni criminali sono associazioni finalizzate all’esercizio della prepotenza, appare interessante comprendere se in queste relazioni si riproducono le stesse dinamiche di ineguaglianza caratterizzanti l’inserimento dei non cittadini nel mercato del lavoro legale e più in generale nella società italiana. È plausibile che dei non cittadini, molto spesso confinati ai margini e nell’invisibilità sociale, riescano in ambiente criminale a competere, sostituire e dominare la criminalità organizzata autoctona? L’interpretazione del Dipartimento di pubblica sicurezza in un focus dedicato alla mafia nigeriana del dicembre 2020 (p. 7)<sup>60</sup> appare affermativa in questo senso, riportando infatti una “minore incisività” dei clan autoctoni «dovuta all’azione di contrasto delle Forze di polizia, [la quale] ha creato condizioni più favorevoli per la mafia nigeriana». Esattamente come avvenuto in alcuni settori del mercato legale, lasciati vuoti dagli autoctoni, in ambiente criminale si starebbe assistendo al medesimo processo di sostituzione. Se prendiamo questo parallelismo come fondato, è necessario però applicare all’analisi del fenomeno criminale le stesse interpretazioni del contesto legale, in cui i non

<sup>57</sup> Lo stesso cambiamento deviante avvenuto per Cosa Nostra è riflesso nella ricostruzione della storia delle confraternite e dei *cults*. In tutti i documenti istituzionali analizzati, dalle relazioni della DIA ai rapporti del servizio di intelligence, si riporta in modo acritico la svolta criminale avvenuta negli anni Ottanta; si rimanda genericamente allo stato di crisi innescato dalla crisi petrolifera, responsabile della degenerazione delle confraternite universitarie da movimenti per la giustizia sociale a bande di criminali, ma non si è ritrovato mai alcun rimando, ad esempio, al ruolo dell’ENI nelle stesse regioni al centro delle crisi. Per una sintetica ricostruzione storica e di contesto si veda Bergman (2016); per un’analisi sul ruolo dei legami familiari nella perpetrazione del cultismo si rimanda a Okunola e Oke (2013).

<sup>58</sup> La mafia «offre un bene che lo Stato non è in grado di offrire» (Catanzaro 1988: 178).

<sup>59</sup> Tesi sostenuta nella relazione conclusiva della Commissione parlamentare antimafia della XVII legislatura, seduta del 7 febbraio 2018 (<http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/1066861.pdf>). Come sottolineato da Dino: «Ciò che distingue la mafia dalla comune criminalità è proprio la capacità di creare un sistema di interdipendenze transclassista, di costruire rapporti e legami di reciproca convenienza» (Dino 2006: 156).

<sup>60</sup> Dipartimento di Pubblica Sicurezza, Direzione centrale della Polizia Criminale, Servizio Analisi Criminale, “La mafia nigeriana in Italia. Focus”, Roma, dicembre 2020, reperibile al seguente link: [https://www.poliziadistato.it/statics/41/focus\\_la\\_mafia\\_nigeriana\\_in\\_italia\\_dicembre\\_2020.pdf](https://www.poliziadistato.it/statics/41/focus_la_mafia_nigeriana_in_italia_dicembre_2020.pdf)

cittadini subiscono gravi discriminazioni e solitamente sono confinati ai cosiddetti lavori delle 5P: poco pagati, penalizzati socialmente, pericolosi, precari, pesanti (Ambrosini, 2011). Procedere in questo senso, apre la strada alla considerazione che come nel mercato legale i non cittadini vengono identificati come “utili invasori” (Ambrosini, 1999) – a patto rimangono in una condizione di subalternità rispetto ai cittadini (Castles 1995; Donatiello, Moiso 2017) – nello stesso modo essi sono utili alla criminalità autoctona per svolgere azioni illegali e criminali. La rappresentazione emergente dai documenti analizzati rimanda invece ad una capacità – in ambito criminale – dei cittadini nigeriani di smarcarsi dalla logica dell’integrazione subalterna. Che il mondo criminale sia più aperto e meritocratico di quello legale?<sup>61</sup> Di certo, cercare di ricondurre specifici reati a specifiche nazionalità, oltre a non avere senso, rischia di minare qualsiasi tipo di tentativo conoscitivo dei fenomeni criminali contemporanei – fermo restando che esistono delle specializzazioni funzionali (Becucci 2006). Non bisogna infatti sottovalutare la reciprocità di influenza: come, seppure con le diverse specificità, le mafie autoctone hanno tra loro dialogato e si sono evolute nel tempo, così è necessario guardare alla globalizzazione dei fenomeni criminali transnazionali e cioè a come le cosiddette nuove mafie abbiano una relazione con quelle storiche. Guardare un fenomeno del crimine organizzato transnazionale basandosi sui parametri originali dell’identità mafiosa può facilmente indurre a generalizzazioni improprie e creazione di idealtipi devianti rispetto alla realtà. Come sottolineato da Dino e Pepino, è «necessario pensare alle mafie non più come singole organizzazioni ma come sistemi composti da realtà plurime e profondamente interconnesse» (Dino, Pepino 2008: 10). E la necessità di coltivare domande, costruire parametri di linguaggio – e quindi di pensiero – condivisi su cui costruire una traduzione reciproca, problematizzare l’ormai dato per scontato appaiono azioni sempre più doverose in un ordinamento fondato sull’“oltre ogni ragionevole dubbio”.

## Bibliografia

- Altobelli, D. 2016. *L’utile e il ragionevole. Saggio su Cesare Lombroso*. Milano. Mimesis.
- Amato, G. 2015. Mafie etniche, elaborazione e applicazione delle massime di esperienza: le criticità derivanti dall’interazione tra ‘diritto penale giurisprudenziale’ e legalità. *Diritto Penale Contemporaneo*, 1: 266-281.
- Ambrosini, M. 1999. *Utili invasori. L’inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro*. Milano. FrancoAngeli.
- Ambrosini, M. 2011. *Sociologia delle migrazioni*. Bologna. Mulino.
- Armao, F. 2000. *Il sistema mafia. Dall’economia-mondo al dominio locale*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Becucci, S. 2006. Criminalità multietnica. I mercati illegali in Italia. Roma-Bari. Laterza.
- Benincasa, G. 2021. *Mala capitale. Cosa resta della più grande inchiesta contro la criminalità capitolina?* Roma. Castelvecchi.
- Bergman, B. 2016. From fraternal brotherhood to murderous cults: the origin and mutations of southern Nigeria’s confraternities from 1953 onwards. *Pursuit*, 7 (1): 11-23.
- Bourdieu, P. 1988. *La parola e il potere*. Napoli. Guida.

<sup>61</sup> Il modello della razzializzazione funzionale si apre a due interpretazioni: il capitalismo (che ben si sposa con logica del guadagno di pochi attraverso la sottomissione di tanti) e le organizzazioni mafiose, perseguendo lo stesso fine, incontrandosi diventano talmente “meritocratici” da riconoscere abilità criminali al di là delle gerarchie di potere tra autoctoni e migranti, oppure, mantenendo la stessa gerarchia di accaparramento ineguale di potere, seguono le logiche di integrazione subalterna? Sembra interessante porsi questa domanda considerando la narrazione ufficiale che della mafia nigeriana viene fatta, sia dal punto di vista politico sia da quello comunicativo istituzionale più ampio, come si è cercato di dimostrare in questo contributo.

- Brivio, A. 2021. Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria. *ANUAC*, 10 (1): 161-185.
- Cabot, H. 2011. Rendere un ‘rifugiato’ riconoscibile: performance, narrazione e intestualizzazione in una ONG ateniese. *Lares*, 77 (1): 113–134.
- Calderoli, L. 2007. «Riti magici e prostituzione nigeriana: l’esperienza di una consulenza antropologica per un tribunale italiano», in *La vita in prestito: debito, dipendenza e lavoro*. Solinas, P. G. (a cura di). Lecce. Argo: 257-280.
- Canato, M. C. 2020. L’art. 416-bis c.p. alla ‘prova’ delle cd. ‘nuove mafie’: dall’esteriorizzazione della forza di intimidazione alla ‘riserva di violenza’. *Giurisprudenza Penale Web*, 12, [https://www.giurisprudenzapenale.com/wp-content/uploads/2020/12/Canato\\_gp\\_2020\\_12-1.pdf](https://www.giurisprudenzapenale.com/wp-content/uploads/2020/12/Canato_gp_2020_12-1.pdf).
- Castles, S. 1995. How nation-states respond to immigration and ethnic diversity. *Community*, 21 (3): 293-308.
- Catanzaro, R. 1984. La mafia come fenomeno di ibridazione sociale. Proposta di un modello. *Italia contemporanea*, 156: 7-41.
- Catanzaro, R. 1988. Il governo violento del mercato. Mafia, impresa e sistema politico. *Stato e Mercato*, 23: 177-212.
- Centonze, A. 2019. Il controllo dei flussi migratori clandestini e il contrasto alla criminalità organizzata transnazionale: gli equivoci e le sfide ermeneutiche. *Il Diritto Vivente*, 1: 105-121.
- Dalla Chiesa, N., Cabras, F. 2019. *Rosso mafia. La ‘ndrangheta a Reggio Emilia*. Firenze. Bompiani.
- De Lauri, A. 2013. *Antropologia giuridica. Temi e prospettive*. Città di Castello. Mondadori.
- Di Liddo, M., Terenghi F., Cerasuolo A., Piol V. 2019. *Le capacità italiane di contrasto alla criminalità organizzata come strumento di stabilizzazione in Africa occidentale*. Farnesina. Centro Studi Internazionali, Intellegit, <https://www.cesi-italia.org/contents/Analisi/le%20capacit%C3%A0%20italiane%20di%20contrasto%20alla%20criminalit%C3%A0%20organizzata.pdf>
- Dino, A. 2006. «Confini e dimensioni del crimine mafioso: alcuni problemi metodologici», in *La violenza tollerata. Mafia, poteri, disobbedienza*. Dino, A. (a cura di). Milano. Mimesis: 141-172.
- Dino, A., Pepino, L. 2008. *Sistemi criminali e metodo mafioso*. Milano. Franco Angeli.
- Donatiello, D., Moiso, V. 2017. Titolari e riservisti. L’inclusione differenziale di lavoratori immigrati nella viticoltura del Sud Piemonte. *Meridiana*, 89: 185-210.
- Douglas, M. 1990. *Come pensano le istituzioni*. Bologna. Mulino.
- Falcone, G. 2008. *Cose di Cosa Nostra*. Milano. Rizzoli.
- Federici, F. 2019. *Il lato oscuro della mafia nigeriana in Italia*. Mantova. OLIGO.
- Foucault, M. 1998 [1997]. *Bisogna difendere la società*. Milano. Feltrinelli.
- Franchetti, L. 1993. *Condizioni politiche e amministrative della Sicilia*. Roma. Donzelli.
- Gambetta, D. 1994. *La mafia siciliana. Un’industria della protezione privata*. Torino. Einaudi.
- Geertz, C. 1999. *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna. Mulino.
- Geertz, C. 2001. *Antropologia interpretativa*. Bologna. Mulino.
- Gribaldo, A. 2013. «Violenza, intimità, testimonianza. Un’etnografia delle dinamiche processuali», in *Se le donne chiedono giustizia. Le risposte del sistema penale alle donne che subiscono violenza nelle relazioni di intimità: ricerca e prospettive internazionali*. Creazzo G. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 237-270.
- Gribaldo, A. 2021. *Unexpected subjects: Intimate partner violence, testimony, and the law*. Chicago. HAU Books.
- Hull, M. S. 2012. Documents and Bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, 41: 251–67.
- Kpae, G. 2016. Cultism and violent crime: an appraisal of the security challenges in the Niger Delta of Nigeria. *International Research Journal of Social Science*, 5 (12): 27-41.



- Merry, S. E. 1992. Anthropology, Law, and Transnational Processes. *Annual Review of Anthropology*, 21: 357-379.
- Merton, R. K. 2000. *Teoria e struttura sociale*. Vol. 2, *Studi sulla struttura sociale e culturale*. Bologna. Mulino.
- Mezzadra, S. 2004. Confini, migrazioni, cittadinanza. *Scienza & Politica*, 30: 83-91.
- Mingione, A. 2018. La configurabilità della circostanza aggravante della transnazionalità nei reati fine dell'associazione per delinquere: poche certezze e molte contraddizioni. *Diritto Penale Contemporaneo*, 2: 5-21.
- Nader, L. 2003. *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*. Napoli. ESI.
- Okunola, R. A., Oke, E. A. 2013. The Role and Interplay of the Family in the Perpetuation of Campus Cultism. *The Social Science*, 8 (6): 552-559.
- Palidda, S. 2009. The criminalization and victimization of immigrants: a critical perspective. *Sociology of Crime, Law and Deviance*, 13: 313-326.
- Palumbo, B. 2020. *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*. Bologna. Marietti.
- Pellegrini, S. 2018. *L'impresa grigia. Le infiltrazioni mafiose nell'economia legale. Un'analisi sociologico-giuridica*. Roma. Ediesse.
- Quassoli, F. 1999. Immigrazione uguale criminalità. Rappresentazioni di senso comune e pratiche organizzative degli operatori del diritto. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 43-75.
- Remotti, F., Motta, R. 2006. *Temi di antropologia giuridica. Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline affini*. Torino. Trauben.
- Riles, A. 2006. *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Santoro, M. 2000. *La voce del padrino. Mafia, cultura, politica*. Verona. Ombre Corte.
- Scalia, V. 2016. *Le filiere mafiose. Criminalità organizzata, rapporti di produzione, antimafia*. Roma. Ediesse.
- Taliani, S. 2012. "Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young Nigerian women in Italy. *Africa*, 82 (4): 579-608.
- Van Dijk, R. 2001. "Voodoo" on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands. *Africa*, 71(4): 558-586.
- Visconti, C. 2015. Mafie straniere e 'Ndrangheta al nord. Una sfida alla tenuta del 416 bis?. *Diritto penale contemporaneo*, 1: 353-381.
- Williams, F. P., McSchane, M. D. 1999. *Devianza e criminalità*. Bologna. Mulino.
- Wortley, S. 2009. Introduction. The immigration-crime connection: Competing theoretical perspectives. *Journal of International Migration and Integration*, 10 (4): 349-358.
- Zammarchi, N. 2023. I secret cults nigeriani. Aspetti criminologici e penalistici di un fenomeno in espansione. *La legislazione penale*, <https://www.lalegislationepenale.eu/i-secret-cults-nigeriani-aspetti-criminologici-e-penalistici-di-un-fenomeno-in-espansione-nicolo-zammarchi/>

# Violenza di genere, stranieri e servizi assistenziali

## Un'indagine etnografica sulle rappresentazioni degli operatori e delle operatrici professionali

**Raúl Zecca Castel**

raul.zecca@unimib.it

Università degli Studi di Milano-Bicocca

ORCID: 0000-0002-9192-2486

---

### Abstract

This article presents the results of an ethnographic research conducted within the framework of the project “Families. Rinforzare i legami territoriali per sostenere famiglie vulnerabili” (Strengthen territorial ties to support vulnerable families), funded by the Asylum, Migration and Integration Fund (FAMI 2014-2020).

The survey aimed at detecting the operators’ socio-cultural representations of gender-based violence within the interinstitutional anti-violence network in the Territorial Areas of Treviglio and Romano di Lombardia (province of Bergamo), where the project was activated.

Data collected via ethnographic method (questionnaire surveys, semi-structured interviews, and focus-group meetings) have highlighted some weaknesses and potentially prejudicial criticalities for the fulfillment of the mandate to which professional operators are called for, especially when users with foreign backgrounds are involved.

The article unravels the ethnographic results and attempts at sketching out some suggestions for the creation and implementation of a more effective user-oriented framework of intervention, targeting the victims of gender-based violence.

**Keywords:** violenza di genere, stranieri, servizi assistenziali, rappresentazioni culturali, etnografia.

---

### Introduzione

Questo articolo espone i risultati di una ricerca condotta nel quadro del progetto *Families. Rinforzare i legami territoriali per sostenere famiglie vulnerabili*<sup>1</sup>, finanziato dal *Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione* (FAMI 2014-2020)<sup>2</sup>.

L'indagine, realizzata tra marzo e dicembre 2020 secondo un approccio antropologico, si è proposta la rilevazione delle rappresentazioni socio-culturali che caratterizzano la violenza di genere così come interpretata e presa in carico dagli operatori e dalle operatrici professionali che, a vario titolo (sociale, sanitario, legale e delle Forze dell'Ordine), costituiscono la rete interistituzionale anti-violenza degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia, in provincia di Bergamo, dove il progetto è stato attivato grazie alla partnership tra: Azienda Speciale Consortile *Solidalia*

<sup>1</sup> [www.progettofamilies.it](http://www.progettofamilies.it) (ultima consultazione 11/8/2023).

<sup>2</sup> Le attività di ricerca sono state condotte dallo scrivente sotto il coordinamento e la supervisione scientifica delle prof.sse Alice Bellagamba e Alessandra Brivio, cui vanno i miei più sinceri ringraziamenti. Come esito dello stesso progetto, si vedano anche le seguenti pubblicazioni: Zecca Castel 2022 e Finco, Zecca Castel 2022.

(ente capofila del progetto e del Piano di Zona dell’Ambito Territoriale di Romano di Lombardia), Azienda Speciale Consortile *Risorsa Sociale Gera d’Adda* (capofila del Piano di Zona dell’Ambito Territoriale di Treviglio), *Cum Sortis SOL.CO Bassa Bergamasca* Società Cooperativa Sociale, Cooperativa Impresa Sociale *RUAH* e Università degli Studi di Milano-Bicocca (con ruolo di valutazione, monitoraggio e supervisione scientifica delle attività progettuali).

La rilevazione è nata dal riscontro di un’esigenza profondamente concreta rispondente alla necessità di individuare criticità e punti di debolezza interni alla rete dei servizi assistenziali degli Ambiti Territoriali in oggetto, soprattutto in merito alle rappresentazioni socio-culturali degli operatori e delle operatrici professionali chiamati a confrontarsi con un fenomeno estremamente complesso e articolato come quello della violenza di genere.

Su specifico mandato progettuale, l’indagine ha orientato la sua attenzione alle modalità in cui tali rappresentazioni interessano e caratterizzano in modo particolare la presa in carico dell’utenza di origine straniera in considerazione del maggiore rischio implicato nell’attribuzione di stereotipi e pregiudizi.

Obiettivo dell’articolo è di presentarsi, da un lato, come restituzione dei dati etnografici raccolti e, dall’altro – alla luce delle criticità emerse –, come strumento utile a identificare gli obiettivi prioritari su cui agire per implementare efficaci strategie di intervento che possano qualificare e ottimizzare il lavoro degli operatori e delle operatrici coinvolti nei servizi assistenziali dedicati alla prevenzione e al contrasto della violenza di genere.

## Metodologia

La ricerca è stata condotta con approccio antropologico basandosi prevalentemente su interviste strutturate (questionari) e semi-strutturate, poiché, a causa della pandemia da COVID-19 non è stato possibile utilizzare altre modalità classiche di produzione di dati per l’antropologia, come l’osservazione partecipante. L’avvento della pandemia da COVID-19, che a partire dal gennaio 2020 si è velocemente diffusa sul territorio italiano, colpendo in modo particolarmente grave la provincia di Bergamo – dove sono collocati i due Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia –, ha infatti generato un forte impatto sulla ricerca, limitando prima e modificando poi le modalità di indagine previste. Le norme restrittive in materia di contenimento e gestione dell’emergenza epidemiologica implementate dal Governo italiano durante i mesi di maggiore diffusione del virus (marzo-maggio 2020), e culminate in una chiusura prolungata di tutte le attività commerciali e produttive, oltre che nel divieto di uscita dal proprio domicilio, hanno inizialmente reso impraticabili anche le interviste in presenza con la maggior parte degli interlocutori e delle interlocutrici, a maggior ragione in considerazione delle grandi fatiche operative e degli aumentati carichi di lavoro che la contingenza pandemica ha comportato per i servizi socio-sanitari del territorio.

Così come riconosciuto dall’Ente delle Nazioni Unite per l’uguaglianza di genere e l’empowerment femminile congiuntamente all’Organizzazione Mondiale della Sanità (Women, U.N., WHO, 2020: 2) in un documento programmaticamente intitolato *Violence against women and girls. Data collection during COVID-19*

la pandemia da COVID-19 potrebbe compromettere i lavori di raccolta dati in corso o già pianificati, in particolare nei casi in cui sono richiesti spostamenti e relazioni faccia a faccia, come indagini demografiche, *focus group* o altri approcci qualitativi. In questi casi, l’opzione di raccolta dati in remoto deve essere presa in considerazione.

Di qui, la scelta di accogliere tale invito adottando come strumento di ricerca preliminare un questionario quanti-qualitativo<sup>3</sup> da somministrare agli operatori e alle operatrici sociali, legali,

<sup>3</sup> Il questionario prevedeva 40 domande a risposta multipla con richiesta di esprimere un giudizio di minore o maggiore con-

sanitari e delle Forze dell'Ordine coinvolti nella rete interistituzionale antiviolenza degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia.

Il form del questionario è stato reso accessibile online tramite link, così da renderne la partecipazione totalmente anonima – in modo da garantire la privacy e incentivare la massima libertà di espressione –, sia pure con la possibilità di lasciare un recapito personale per un *follow-up* di approfondimento da realizzarsi tramite intervista telefonica o in presenza.

Le interviste semi-strutturate, rese possibili dall'allentamento delle norme anti-Covid, sono state inoltre affiancate da alcuni incontri di focus-group con le operatrici e gli operatori del centro antiviolenza di Treviglio-Rivolta d'Adda *Sportello Donna* della Cooperativa Sociale *Onlus Sirio*<sup>4</sup> (riferimento della rete territoriale antiviolenza *Non sei sola* degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia) e con le operatrici e gli operatori dei servizi sociali comunali e dei servizi specialistici di *Tutela Minori*<sup>5</sup>, sempre afferenti agli Ambiti Territoriali in oggetto.

Grazie alla combinazione di tali tecniche di produzione di dati, si è dunque avuto accesso ai punti di vista degli operatori e delle operatrici coinvolti nella ricerca, così da intercettarne i diversi posizionamenti rispetto alle implicazioni della violenza di genere, in particolare quando sono interpellate forme di alterità culturale, come avviene nella presa in carico dell'utenza di origine straniera.

Questo articolo restituisce le prospettive degli operatori e delle operatrici professionali della rete interistituzionale antiviolenza dei servizi assistenziali degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia da una prospettiva emica, dando voce alle parole degli stessi soggetti interessati dalla ricerca.

## **Rete interistituzionale, Ambiti Territoriali e presenza straniera**

La rete interistituzionale antiviolenza interpellata dalla ricerca afferisce ai due Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia (BG). Include i servizi sociali, sanitari, giudiziari e delle Forze dell'Ordine dei 35 comuni membri (18 per l'ambito territoriale di Treviglio<sup>6</sup> e 17 per l'ambito territoriale di Romano di Lombardia<sup>7</sup>) e ne fanno parte inoltre gli uffici scolastici di entrambi gli Ambiti Territoriali, il Centro Antiviolenza di Treviglio-Rivolta d'Adda *Sportello Donna* della Cooperativa Sociale *Onlus Sirio*, il *Consiglio delle Donne* di Treviglio, le diverse realtà associazionistiche (culturali, sportive, di volontariato, ecc.) e i diversi soggetti del terzo settore impegnati in progetti di prevenzione e contrasto alla violenza di genere così come in progetti di accoglienza e inclusione rivolti alla popolazione di origine straniera.

Un dato statisticamente significativo, in effetti, riguarda la presenza dei cittadini stranieri residenti nei due Ambiti Territoriali in oggetto, poiché esprime un'incidenza nettamente maggiore rispetto alla media nazionale, che si attesta all'8,4% (Istat 2023). In dettaglio, l'ambito di Treviglio, che registra la presenza sul suo territorio di 13.275 cittadini stranieri su una popolazione totale di 112.440

divisione dell'affermazione proposta su una scala di valori compresa tra 0 e 10, dove 0 indicava il valore minimo e 10 il valore massimo di condivisione. Inoltre, era prevista la possibilità di lasciare un commento libero in calce a ciascuna domanda per esprimere riflessioni, critiche e opinioni personali e/o professionali. Facevano seguito 5 domande aperte relative al rapporto tra violenza, genere, stranieri e mondo dei servizi. Di qui il carattere quanti-qualitativo del questionario.

<sup>4</sup> Incontro tenutosi in data 19/11/2020 presso la sede del Centro Antiviolenza di Treviglio-Rivolta d'Adda *Sportello Donna* della Cooperativa Sociale *Onlus Sirio*.

<sup>5</sup> Incontro tenutosi in data 24/11/2020 presso la sede dell'Azienda Speciale Consortile *Solidalia*, Treviglio.

<sup>6</sup> Arcene, Arzago d'Adda, Brignano Gera d'Adda, Calvenzano, Canonica d'Adda, Caravaggio, Casirate d'Adda, Castel Rozzone, Fara Gera d'Adda, Fornovo S. Giovanni, Lurano, Misano Gera d'Adda, Mozzanica, Pagazzano, Pognano, Pontirolo Nuovo, Spirano e Treviglio

<sup>7</sup> Antegnate, Barbata, Bariano, Calcio, Civate al Piano, Cologno al Serio, Cortenuova, Covo, Fara Olivana/Sola, Fontanella, Ghisalba, Isso, Martinengo, Morengo, Pumenengo, Romano di Lombardia e Torre Pallavicina

abitanti, esprime una percentuale pari all'11,8%, dunque di oltre tre punti superiore alla media nazionale, mentre l'ambito di Romano di Lombardia, che registra la presenza sul suo territorio di 14.052 cittadini stranieri su una popolazione totale di 85.644 abitanti, esprime una percentuale pari al 16,4%, quasi doppia rispetto alla media nazionale. Insieme, i due ambiti contano con la presenza di 27.327 cittadini stranieri su una popolazione totale di 198.084 abitanti, esprimendo un rapporto percentuale pari al 13,8%, dunque di oltre cinque punti superiore alla media nazionale.

Anche in considerazione di tali dati, risulta evidente l'esigenza di una rete di servizi capace di rispondere in modo adeguato, senza pregiudizi né stereotipi, alle diverse necessità e problematiche che questa significativa presenza implica, in particolare rispetto a una questione così delicata come quella della violenza di genere, dove le differenze culturali possono giocare un ruolo determinante, talvolta potenzialmente deleterio, nell'interpretazione e nella presa in carico dell'utenza di origine straniera.

Di qui la scelta di affidarsi a una metodologia d'indagine che trova nell'approccio antropologico una prospettiva di ricerca dotata di strumenti concettuali e analitici auspicabilmente utili all'interpretazione della violenza in senso ampio, quale fenomeno culturale soggetto a rappresentazioni storico-sociali tanto variabili quanto controverse.

## **La violenza come fenomeno culturale attraverso lo sguardo antropologico**

L'Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO 2002: 21) definisce violenza «l'utilizzo intenzionale della forza fisica o del potere, minacciato o reale, contro se stessi, un'altra persona, o contro un gruppo o una comunità, che determini o che abbia un elevato grado di probabilità di determinare lesioni, morte, danno psicologico, cattivo sviluppo o privazione». Una definizione così ampia abbraccia un eterogeneo ventaglio di comportamenti a carattere tanto individuale quanto collettivo, ma sempre di natura intenzionale, che vanno dal suicidio alla guerra genocida e comprende una variegata molteplicità di effetti legati alla dimensione psicologica ed evolutiva, oltre che fisica, di quegli stessi comportamenti.

Sempre la WHO (*ibidem*), in effetti, riconosce che definire la violenza rappresenta una questione assai problematica, poiché il giudizio su ciò che è considerato accettabile o meno in termini di comportamento è fortemente condizionato dalla cultura, dunque sottoposto a costante revisione, di pari passo con l'evolversi dei valori e delle norme sociali del contesto di riferimento. L'estrema variabilità culturale della violenza, unita alla sua capacità di mimetizzarsi e riprodursi nell'ambito dell'ordinario e del consueto, è quindi ciò che ne determina la complessità definitoria e, paradossalmente, ciò che spesso la rende difficilmente riconoscibile o persino invisibile all'analisi scientifica. Una parte non quantificabile del fenomeno resta dunque inaccessibile, poiché sommersa nei luoghi più intimi e privati delle relazioni interpersonali: nei posti di lavoro e, soprattutto, tra le mura domestiche. Non-dimeno, assume le forme delle strutture sociali, culturali ed economiche entro cui si esprime, così da divenirne l'essenza stessa. Da questo punto di vista, l'invisibilità non ne caratterizzerebbe soltanto gli effetti, oltre che molte pratiche, ma le cause stesse.

Sull'origine e l'esercizio della violenza si sono interrogati i più diversi saperi scientifici e umanistici: dalla medicina alla filosofia, dalla biologia alla storia, dalla genetica alla sociologia, dalla psicologia alla religione. L'orientamento che più ha raccolto consensi, almeno fino a tempi ancora recenti, è stato spesso quello di interpretarla nei termini del riduzionismo biologico; dunque, come espressione di impulsi e istinti naturali inscritti nel DNA umano, teoria scientifica che ha trovato il suo corrispettivo umanistico nella filosofia politica di Thomas Hobbes (2011 [1668]), secondo cui lo stato di natura consisterebbe nella guerra di tutti contro tutti, dove ogni uomo è lupo per l'altro uomo. Allo stesso tempo, soprattutto nella sua dimensione individuale, la violenza è stata anche letta

in termini patologici, come devianza, e perciò soggetta a processi di medicalizzazione sempre più invadenti. Il difetto di tali approcci, per dirla con le parole degli antropologi Nancy Scheper-Hughes e Philippe Bourgois (2004: 4) è che

non riconoscono fino a che punto le disuguaglianze strutturali e le relazioni di potere sono naturalizzate dalle nostre categorie e concezioni di cosa sia realmente la violenza. Inoltre, non riescono ad abbracciare la totalità e la gamma degli atti violenti, soprattutto quelli che fanno parte del tessuto normativo della vita sociale e politica.

Di qui, ancora una volta, l'invisibilità della violenza quotidiana e il valore particolare del sapere antropologico e del metodo etnografico, il cui punto di vista può offrire un contributo prezioso allo studio della violenza, in tutte le sue espressioni, come fenomeno culturale. A questo proposito, secondo l'antropologo Roberto Beneduce (2008: 10), proprio perché le diverse espressioni di violenza prendono forma entro specifici contesti, sarebbe più opportuno parlare di «etnografie della violenza» piuttosto che di «antropologia della violenza», così da «sottolineare il rilievo che deve avere l'analisi dei meccanismi storici che producono la violenza in contesti particolari e l'esplorazione degli effetti locali che essa genera». Tale prospettiva, inoltre, risulta assai significativa, poiché rimanda implicitamente alla nozione di violenza «strutturale» (Farmer 1996, 2006): uno degli strumenti teorici e metodologici più efficaci elaborati dal sapere antropologico per indagare il fenomeno della violenza come espressione delle disuguaglianze sociali incorporate nel sistema politico ed economico che la produce. Riconoscere l'esistenza di una violenza strutturale, dunque, significa anche riconoscere l'esistenza di forme di violenza indiretta, esercitata tramite pratiche di egemonia culturale naturalizzate in rapporti sociali asimmetrici (di classe, genere, razza, status, ecc.) che si esprimono attraverso l'imposizione di *habitus* condivisi. In questo senso, si può parlare anche di «violenza simbolica» o «epistemologica» (Bourdieu 1972, 1994), dal momento che agisce sulle strutture cognitive di chi la subisce. Come sottolinea Beneduce (2008: 18), dunque, si tratta di considerare la violenza «non più come un evento estremo, o l'espressione di uno stato di eccezione, quanto piuttosto come un fattore che partecipa dei rapporti sociali, producendo valori ed esperienze sino a diventare un elemento organizzatore della società stessa». Di qui, infine, l'invito a considerare la violenza non tanto come «fenomeno» quanto piuttosto nei termini di un «continuum genocida» quotidiano (Scheper-Hughes 1992, 1996, 2005). Se al vertice di questo continuum troviamo le espressioni più manifeste ed estreme – per qualità e dimensioni – di violenza, come le torture, le guerre o, appunto, i genocidi; alla sua base si profila «una moltitudine di piccole guerre e genocidi invisibili», pratiche di violenza quotidiana tanto nascoste quanto disciplinate, che si realizzano nei luoghi meno sospetti della vita di tutti i giorni: nelle scuole come negli ospedali, nei luoghi di lavoro come negli ambienti domestici e familiari. Una violenza, inoltre, che si realizza attraverso l'esercizio costante della spersonalizzazione e della disumanizzazione dell'Altro e che trova massima espressione lungo determinati assi di discriminazione e oppressione come quelli legati alla classe, alla razza, all'età, a particolari condizioni individuali (come una certa disabilità), all'orientamento sessuale o al genere ma, soprattutto, all'intersezione di questi molteplici assi.

## **La violenza di “genere” attraverso lo sguardo antropologico**

Rispetto all'asse specifico del genere e alla violenza in ambito domestico/familiare – oggetto della ricerca e di questo articolo –, la stessa Scheper-Hughes (2005: 3) considera la famiglia una delle istituzioni in assoluto più violente. D'altra parte, la sociologa inglese Elizabeth Kelly (1988), nel suo celebre *Surviving Sexual Violence*, dedicato alla violenza sessuale e di genere sulle donne in prospettiva femminista, aveva già fatto uso della nozione di continuum, sostenendo quanto fosse

necessario e urgente cambiare paradigma analitico, così da interpretare le diverse espressioni della violenza non come manifestazioni episodiche e isolate, ma come «una serie continua di elementi o eventi che sfumano l'uno nell'altro e che non possono facilmente distinguersi» (*ivi*: 174). Secondo Kelly, ad accomunare le diverse violenze sulle donne comprese nel continuum sarebbe una generale disegualianza di genere fondata su un modello patriarcale di società dove la violenza è utilizzata per controllare e limitare l'agency femminile, ovvero la possibilità e la capacità di fare ricorso alle proprie facoltà individuali per agire consapevolmente e liberamente nel mondo. Queste violenze, dunque, coprono uno spettro di comportamenti che vanno dai più lievi condizionamenti psicologici fino ai maltrattamenti fisici più gravi ed estremi, come lo stupro e il femminicidio.

Vale qui la pena sottolineare che si è soliti utilizzare i termini di violenza domestica, familiare, sessuale e di genere alla stregua di sinonimi che definiscono un ampio ventaglio di comportamenti lesivi attuati nei confronti delle donne. In modo particolare, l'espressione «violenza di genere», sempre più diffusa nel dibattito pubblico così come nel linguaggio comune, è spesso declinata in tal senso: come violenza sulle donne. Il riferimento alla nozione di genere, tuttavia, non connota affatto una specifica identità, ma riguarda proprio le diverse espressioni che essa può assumere al di là del binarismo sessuale. Da questo punto di vista, almeno sulla carta, la violenza di genere interessa in egual misura non solo donne e uomini, ma tutte quelle identità e anche quei ruoli di genere che non sono riducibili alle categorie biologiche o genetiche della differenziazione sessuale. La specificità di questa violenza, nelle sue molteplici forme, sta dunque nel fatto che essa si esercita (e si autolegittima) proprio in ragione della peculiare appartenenza di genere dei soggetti cui è rivolta. Solo quando e perché un comportamento lesivo viene perpetrato contro una donna, un uomo o altre identità di genere in quanto tali, dunque, assume una connotazione di genere e può essere definito nei termini specifici della violenza di genere.

A partire da tale assunto fondamentale, si rende manifesto come questa violenza, lungi dal poter essere interpretata secondo categorie puramente descrittive e fenomenologiche, risponde invece a dinamiche di natura squisitamente culturale che trovano la loro ragion d'essere entro l'orizzonte simbolico e materiale delle rappresentazioni e delle relazioni sociali. Occorre dunque indagare e analizzare gli squilibri di potere che contraddistinguono le relazioni sociali in tutte le loro possibili declinazioni – economiche, politiche, giuridiche, ecc. – per riuscire a identificare determinate forme di violenza come espressione e sintomo di un più ampio e radicato sistema culturale. Solo così è possibile riconoscere il genere come l'asse principale attorno al quale si strutturano e naturalizzano relazioni socialmente e storicamente costruite che determinano un accesso differenziale alle risorse (Tabet 2004, 2014) e che, in concreto, si esprimono nei termini patriarcali del dominio maschile e della subordinazione femminile. Di qui, l'associazione preponderante del concetto di violenza di genere a quello della violenza contro le donne e, in generale, contro forme di soggettività considerate subalterne a quella maschile, poiché maggiormente discriminate sulla base della loro specifica identità di genere che, d'altra parte, rinvia ad altrettanto pregiudizievole ruoli di genere.

Alla luce di ciò, non sorprende che questo lavoro di decostruzione delle strutture simboliche e materiali che governano le relazioni di forza tra i generi sia stato promosso e realizzato a più riprese dai movimenti femministi e LGBTQIA+ che si sono avvicendati nel corso della storia nei diversi contesti geografici e sociopolitici, dal momento in cui la violenza che ne deriva colpisce in modo statisticamente significativo soprattutto le donne e le minoranze di genere. D'altra parte, fino ad anni ancora recenti, questa violenza non veniva riconosciuta nella sua specificità, ovvero come fenomeno legato alle disegualianze e al divario di potere tra i generi, ed era spesso ridotta a cause patologiche di natura individuale. Il principale contributo analitico che la prospettiva femminista ha messo in campo per indagare il fenomeno della violenza contro le donne è stato dunque l'introduzione di un approccio di genere, inteso come strumento capace di riconoscere e svelare le strutture materiali e

simboliche di oppressione che gravano sui rapporti di genere, ma anche sui rapporti di classe, razza, età ed altre direttrici identitarie.

A tal proposito, estremamente interessante e utile per l'analisi critica della violenza di genere risulta il contributo offerto dal più recente dibattito femminista intorno al concetto di intersezionalità. Introdotto alla fine degli anni 1970 dal *Combahee River Collective*, gruppo di femministe nere e lesbiche statunitensi, e teorizzato dalla giurista Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) a cavallo tra gli anni '80 e '90 del Novecento, questo concetto intende esprimere la «multidimensionalità delle esperienze» (Crenshaw 1989: 139) e la sovrapposizione delle oppressioni che caratterizza tutte quelle donne discriminate non solo in base al genere ma, appunto, per via di molteplici assi di oppressione come il colore della pelle, lo status sociale, l'orientamento sessuale e ancora altri fattori escludenti rispetto alle lotte di emancipazione femminile che fino a quel momento avevano coinvolto soprattutto donne bianche, «occidentali» e, tendenzialmente, di classe agiata. D'altra parte, quando il femminismo e più in generale gli studi di genere si erano avvicinati alla realtà dei soggetti marginalizzati come le donne nere o latine, ma anche asiatiche, piuttosto che lesbiche o transgender, lo avevano fatto riproducendo stereotipi di vecchia data che proiettavano sull'«altro» categorie di analisi fortemente essenzializzanti. La prospettiva elitaria e di matrice etnocentrica che ha caratterizzato questi approcci neocoloniali ha così prodotto quella figura dalle pretese universali che la sociologa indiana Chandra Talpade Mohanty (1988) ha criticamente definito come la «donna del Terzo Mondo», a indicare uno stereotipo culturalista dalle venature esplicitamente razziste e classiste. Ancora oggi, tuttavia, buona parte dei discorsi e delle pratiche quotidiane, tanto a livello mediatico quanto a livello istituzionale, che orbitano attorno ai soggetti più fragili e marginalizzati delle diverse società, insistono nel perpetrare – talvolta in buona fede – l'assunto categorico di un'unica femminilità che prescinde dalle specificità delle traiettorie di vita individuali, segnate dall'intersezione di ulteriori direttrici discriminatorie che determinano destini di sopraffazione e violenza le cui ragioni ci riconducono a dinamiche sommerse di ordine politico, economico e sociale ancor prima che culturale. Come sottolinea l'antropologa Barbara Pinelli (2019: 67) «fare oggi un gioco di sostituzione tra il termine “donne del Terzo Mondo” e immigrate fa emergere frequenti stereotipi e riduzioni ancora particolarmente vivi». Per tutte queste ragioni, per la complessità dei fattori che entrano in gioco in ogni continuum di violenza e per la loro appartenenza a codici culturali costitutivi delle relazioni sociali, la violenza di genere non è facilmente riconoscibile, né trova una definizione unanime e condivisa. Tuttavia, grazie soprattutto al lavoro dei movimenti femministi, la violenza contro le donne è sempre più identificata e compresa, anche a livello istituzionale e giuridico, anzitutto come violenza di genere.

Riconoscendo che la violenza contro le donne è una manifestazione delle relazioni di potere storicamente disuguali tra uomini e donne, che ha portato alla dominazione e alla discriminazione contro le donne da parte degli uomini e ha impedito il pieno avanzamento delle donne, e che la violenza contro le donne è uno dei meccanismi cruciali per mezzo dei quali le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini,

l'Organizzazione delle Nazioni Unite (1993) definisce infatti la violenza contro le donne come «ogni atto di violenza fondata sul genere» (Art.1). Allo stesso modo, la *Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica* (2011) afferma che «con l'espressione 'violenza nei confronti delle donne' si intende designare una violazione dei diritti umani e una forma di discriminazione contro le donne, comprendente tutti gli atti di violenza fondata sul genere» (Art.3). E specifica, inoltre, che «il termine “genere” indica ruoli, comportamenti, attività e attributi socialmente costruiti che una determinata società considera appropriati per donne e uomini», trattandosi di un termine che la giurisprudenza ha mutuato dagli studi antropologici «per indicare le differenze psicologiche, sociali e culturali assunte come variabili nel tempo e mutevoli da cultura a cultura» (ibid).



Alla luce di questa seppur breve ricognizione teorica attorno al dibattito antropologico circa la violenza, il genere e le loro reciproche relazioni, si considera interessante prestare attenzione ai risultati dell'indagine etnografica condotta nello specifico contesto degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia (BG), così da poter esaminare le rappresentazioni culturali incorporate dagli operatori e dalle operatrici della rete interistituzionale antiviolenza in oggetto, in particolare rispetto a persone di origine straniera.

## Risultati dell'indagine etnografica

Il questionario quanti-qualitativo, le interviste di *follow-up* e gli incontri di focus-group condotti con gli operatori e le operatrici professionali che, a vario titolo (sociale, sanitario, legale e delle Forze dell'Ordine<sup>8</sup>), costituiscono la rete interistituzionale antiviolenza degli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia (BG), si sono proposte di cogliere eventuali immaginari sociali e culturali legati al fenomeno della violenza di genere, al fine ultimo di individuare le specifiche categorie simboliche investite nelle diverse rappresentazioni e nei diversi giudizi che ne sostengono la presa in carico, soprattutto quando è coinvolta la cittadinanza di origine straniera.

Al questionario hanno partecipato complessivamente 93 persone, di cui 78 operatori e operatrici sociali, 4 operatori e operatrici legali, 11 operatori e operatrici sanitari/e, 0 operatori delle Forze dell'Ordine<sup>9</sup>. L'80% dei partecipanti è risultato essere di sesso femminile, contro un 20% di sesso maschile. Il 34,7% del campione ha dichiarato di collocarsi nella fascia d'età compresa tra i 18 e i 39 anni, mentre la restante percentuale nella fascia d'età successiva.

Dei 93 partecipanti al questionario, 28 hanno indicato un recapito presso il quale essere ricontattati. Ciascuno di questi è stato dunque interpellato, per lo più da remoto e in particolare per via telefonica, così da ripercorrere le risposte fornite al questionario, commentando, argomentando e approfondendo la propria posizione in merito ai diversi temi trattati, anche sulla scorta di ulteriori sollecitazioni che invitavano gli interlocutori e le interlocutrici a interrogarsi criticamente circa le modalità cognitive e operative con cui nella quotidianità, oltre che nell'espletamento della professione, percepiscono e affrontano il fenomeno della violenza di genere. Grande attenzione e consapevolezza è stata posta nell'evitare espressioni e stimoli che potessero risultare discriminanti, sia in termini di rinforzo positivo sia di rinforzo negativo.

Un primo elemento di riflessione emerso dalla ricerca riguarda le diverse convinzioni degli operatori e delle operatrici in merito alla definizione stessa di «violenza di genere», a riprova della costitutiva complessità di un fenomeno capace di esprimersi in forme molteplici, non sempre manifeste o facilmente riconoscibili, soprattutto in ragione di una loro incorporazione entro le dinamiche sociali, politiche ed economiche della cultura dominante di appartenenza, dove appaiono naturalizzate in relazioni di genere di tipo asimmetrico, oltre che discriminante nei confronti delle diverse minoranze di genere. Risulta dunque interessante il dato secondo cui vi sarebbe un generale e pressoché unanime consenso da parte degli operatori e delle operatrici nel riconoscere che la violenza di genere colpisce in modo trasversale qualsiasi soggetto unicamente sulla base della

<sup>8</sup> Entro la categoria degli "operatori sociali" sono stati considerati: assistenti sociali, mediatori culturali, educatori, insegnanti, volontari, e altre figure professionali dell'ambito sociale in senso ampio. Entro la categoria degli "operatori sanitari" sono stati considerati: medici, infermieri, psicologi e personale dei consultori familiari. Entro la categoria degli "operatori legali" sono stati considerati: giudici, avvocati, consulenti legali. Entro la categoria delle "Forze dell'Ordine" sono stati considerati: agenti di polizia.

<sup>9</sup> La mancata partecipazione delle FFOO è stata in alcuni casi direttamente giustificata da agenti e funzionari pubblici facendo riferimento alla necessità di richiederne l'autorizzazione ai superiori e, dai superiori, all'impossibilità di concederla per trasmettere informazioni ritenute sensibili, nonostante fosse stata chiarita la natura esplorativa del questionario, teso a indagare le rappresentazioni personali relative al fenomeno della violenza di genere da parte dei diversi operatori dei due ambiti territoriali in oggetto, dunque non interessato ai dati specifici del territorio in carico alle FFOO.

sua identità e/o ruolo di genere, soprattutto se letto insieme alla convinzione altrettanto solida, per quanto apparentemente paradossale, secondo cui la violenza di genere si identifica in modo piuttosto evidente con una forma di violenza specificatamente rivolta contro le donne. Si tratta di posizioni che non sono in contraddizione tra loro e, anzi, assumono un significato particolare proprio nel momento in cui restituiscono l'idea per cui la violenza contro le donne è violenza di genere, ma la violenza di genere non è necessariamente violenza contro le donne. Come espresso da un'operatrice intervistata, «la violenza di genere non è per forza contro le donne. Riguarda chiunque. Anche gli uomini possono subire violenza di genere in questo senso, anche se non è una cosa frequente. Sicuramente le donne sono le più colpite»<sup>10</sup>.

Tale consapevolezza riflette dunque in modo coerente quanto dichiarato dalla *Convenzione di Istanbul* (2011), la quale interpreta il concetto di genere nei termini di un prodotto storico-culturale non riducibile al dato biologico. Di qui il riconoscimento della violenza di genere, almeno in linea di principio, come potenzialmente esercitabile tanto nei confronti delle donne quanto degli uomini – oltre che delle altre identità e ruoli di genere –, sebbene, nella pratica, si riveli come una forma di violenza «che colpisce le donne in modo sproporzionato» (*ibidem*), proprio alla luce delle disuguaglianze strutturali di ordine socio-economico che caratterizzano le relazioni tra uomini e donne. In ragione di ciò, trovano spazio alcune riflessioni critiche rispetto alla stessa definizione di violenza di genere, laddove parte degli operatori e delle operatrici intervistate evidenziano il presunto carattere egemonico che la violenza contro le donne avrebbe assunto a livello di discorso pubblico, a scapito di altre potenziali vittime. Come riferito da un'operatrice:

È una definizione, quella di violenza di genere, che senz'altro fa riflettere. Riconosco che non è immediata, anche perché è stata molto fagocitata dalla violenza specifica sulle donne, mentre appunto riguarda il genere e quindi riguarda anche la violenza contro gli uomini e contro tutti coloro che si definiscono LGBT, ma questo non emerge del tutto<sup>11</sup>.

Tali considerazioni restituiscono diffuse perplessità all'interno del mondo dei servizi assistenziali rispetto alla chiarezza e all'efficacia operativa di un concetto come quello della violenza di genere, a tal punto che, in alcuni casi estremi, il suo reale significato viene esplicitamente disconosciuto, come dichiarato nella seguente testimonianza.

Lavoro nei servizi come assistente sociale da quattro anni, ma ti dico la verità: ho scoperto due anni fa cosa significasse. La prima volta che ho sentito parlare di violenza di genere sono rimasta bloccata, perché non sapevo a cosa si riferisse. Si capisce che ha a che fare con la violenza, ma il secondo pezzetto, la parte del genere, non è così scontato. Secondo me è una definizione molto poco chiara, è poco intuitiva<sup>12</sup>.

L'ambiguità che secondo una parte significativa degli operatori e delle operatrici intervistate circonda la definizione di violenza di genere trova inoltre conferma in alcune riflessioni minoritarie che tuttavia è necessario tenere in considerazione, poiché esprimono forte scetticismo rispetto all'utilizzo stesso del concetto, ritenuto fortemente politicizzato su basi ideologiche, dunque parziale e, per certi versi, discriminante. La testimonianza qui riprodotta ne costituisce l'esempio più lampante.

Io personalmente dico che è una definizione poco chiara perché non ha molto senso specificare che si tratta di violenza di genere. È violenza e punto, il genere ha valore solo in parte, non è ciò che fa la differenza. Parlare di genere diventa certamente una questione ideologica, perché

<sup>10</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 21/09/2020.

<sup>11</sup> Intervista ad ex-assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 25/09/2020.

<sup>12</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 23/09/2020.

è il valore che gli stessi movimenti che sostengono questa definizione gli attribuiscono, ed è un valore eccessivo a mio avviso. È un dato di fatto che la violenza contro le donne è nettamente maggiore, ma non si tratta di questo, perché non si può ridurre la violenza a una questione di genere. Lo sappiamo tutti che è il movimento femminista già dagli anni '70 a portare avanti queste rivendicazioni che sono molto ideologizzate, perché fanno il loro interesse di parte, giustamente, ma non hanno valore assoluto<sup>13</sup>.

È interessante soffermarsi su quest'ultima testimonianza, che ritiene la definizione di violenza di genere fortemente ideologica, perché si basa sul presupposto che la nozione di genere enfatizzi e privilegi il riconoscimento della violenza soprattutto quando colpisce le donne, assegnando dunque visibilità particolare a un fenomeno considerato invece trasversale. Ancor più interessante, tuttavia, risulta la riflessione espressa da un'altra testimonianza che, pur condividendo la natura ideologica della nozione di violenza di genere, si basa sul presupposto contrario, poiché ritiene che si tratti di una nozione oscurantista e, in particolare, che rimuove la centralità delle donne attraverso il ricorso al genere, inteso come concetto neutrale e, soprattutto, neutralizzante.

Quella di violenza di genere è una definizione certamente non chiara, anzi direi esplicitamente e volutamente oscurantista, perché elimina la presenza delle donne. Cancellare le donne e usare il concetto di genere è una tattica di occultamento. La violenza di genere è violenza degli uomini, sia quando commessa contro le donne, sia quando commessa contro gli omosessuali, i trans, e persino contro i neri, perché anche il razzismo nella stragrande maggioranza dei casi è una violenza maschile. Allora bisogna dirlo chiaro e non aver paura a usare stringhe di parole. Ogni violenza va definita: violenza maschile sulle donne, violenza maschile sugli omosessuali, violenza maschile sugli uomini, e così via. Anche l'utilizzo dell'asterisco, che va tanto di moda, è solo una forma di occultamento invece che di rispetto paritario. Sono forme espressive ideologiche, perché giocano su un'ambiguità voluta e alla fine riproducono la violenza, tra l'altro oscurando tanto le vittime quanto i carnefici. È una definizione che va ripensata<sup>14</sup>.

L'insieme delle diverse posizioni e delle riflessioni raccolte attorno alla definizione di un concetto che solo recentemente ha trovato spazio e legittimazione tanto nel discorso pubblico quanto in campo giuridico, ma che continua a sollevare dubbi, perplessità, sospetti, equivoci, diffidenze e in alcuni casi anche aperte ostilità – persino tra gli operatori e le operatrici che per professione si dedicano direttamente o indirettamente al lavoro di prevenzione e contrasto alla violenza contro le donne –, costituisce dunque un invito a mantenere aperto un cantiere di ricerca capace di mettere in dialogo costruttivo le diverse prospettive sul tema, così da esercitare un necessario e costante impegno critico teso a stimolare il confronto. Tale invito, a maggior ragione, assume particolare rilevanza proprio all'interno del mondo dei servizi, poiché esorta i professionisti e le professioniste coinvolte nel settore a interrogarsi criticamente circa gli strumenti teorico-analitici che, di fatto, orientano le pratiche di lavoro e intervento quotidiano.

In considerazione della varietà di posizioni riscontrate tra gli operatori e le operatrici dei servizi intorno alla definizione stessa del concetto di violenza di genere, si è considerato utile un approfondimento circa il grado di consapevolezza degli intervistati e delle intervistate rispetto alla conoscenza specifica delle diverse modalità tramite cui la violenza di genere può esprimersi. In particolare, sono state prese in considerazione la violenza fisica, la violenza economica, la violenza psicologica, la violenza domestica, la violenza sessuale, la violenza assistita, lo stalking e la cyber-violenza, poiché costituiscono le forme di violenza di genere formalmente riconosciute dall'Istituto Europeo per l'Uguaglianza di Genere (EIGE), agenzia dell'Unione Europea che, tra gli obiettivi dichiarati, intende porsi come punto di riferimento per la conoscenza, la sensibilizzazione e la promozione del

<sup>13</sup> Intervista a operatore professionale impegnato nell'accoglienza dei minori stranieri non accompagnati raccolta telefonicamente dall'autore in data 19/09/2020.

<sup>14</sup> Intervista ad insegnante di scuola secondaria e attivista femminista raccolta telefonicamente dall'autore in data 30/09/2020.

contrasto alle discriminazioni e alla violenza di genere, in sintonia con le disposizioni ratificate dalla *Convenzione di Istanbul*.

Generalmente, è stata riscontrata una buona conoscenza di ciascuna delle diverse espressioni di violenza di genere considerate, in particolare rispetto a quella fisica, quella domestica e quella sessuale, che rappresentano le forme di violenza più esplicite e dirette. La violenza economica e quella psicologica, d'altro canto, hanno riscontrato un livello di conoscenza inferiore, in parte – come esplicitato da alcune testimonianze – proprio in ragione di una loro maggiore invisibilità, che le rende non sempre facilmente riconoscibili:

La violenza psicologica è forse quella più diffusa, insieme a quella economica, ma sono anche quelle più difficili da individuare, contrastare e perseguire, perché fanno spesso parte di relazioni di coppia considerate normali purtroppo. Molte volte le stesse vittime non ne sono consapevoli<sup>15</sup>.

Considerazioni simili sono emerse anche in relazione alla violenza assistita, dove è stata rilevata una certa difficoltà nell'individuare la soglia che separa una comune lite di coppia da una vera e propria violenza con potenziali ripercussioni di rischio e/o pregiudizio nei confronti del minore che vi assiste, oltre che una certa reticenza nel riconoscere forme di violenza indiretta che agiscono su terzi.

So che cos'è la violenza assistita, ma penso che non sia qualcosa di preciso che puoi dire: questa è sicuramente violenza assistita. Per esempio, non è che se due genitori litigano allora stanno automaticamente facendo violenza assistita sul figlio. Dipende, no?<sup>16</sup>.

Altre forme di violenza che hanno riscontrato livelli di conoscenza ancora più incerti sono lo stalking e, soprattutto, la cyber-violenza. Entrambe si riferiscono a reati recentemente introdotti nel codice penale italiano, rispettivamente tramite la *Legge 23 aprile 2009, n.38*, che ha istituito il reato di «atti persecutori», e tramite la *Legge 19 luglio 2019, n. 69* (denominata “codice rosso”), che ha istituito il reato specifico di *revenge porn* (per quanto preceduta dalla *Legge 18 giugno 2017, n.17* contro il cyber-bullismo, in cui erano già contenute alcune fattispecie di reato quali le intimidazioni, le minacce e, in generale, le espressioni d'odio diffuse tramite strumenti informatici). Per tale ragione, oltre che per una scarsa familiarità con l'utilizzo delle nuove tecnologie digitali – così come esplicitamente dichiarato da alcuni operatori e operatrici –, la cyber-violenza in particolare è risultata come il fenomeno meno conosciuto e che presenta maggiori difficoltà di comprensione:

Guardi, io con il computer non sono il massimo. Mi informo, mi tengo aggiornata, seguo le nuove cose e tutto, però sicuramente ho un'età per cui non riesco a star dietro a ogni novità. So che ormai gira di tutto, foto, video, informazioni di ogni tipo, ed è ben preoccupante, se penso ai miei nipoti, ad esempio, che invece sono sempre attaccati al cellulare, perché so che ci sono molti rischi, ma di preciso come funzioni non saprei dirlo<sup>17</sup>.

Entrando nel merito delle rappresentazioni riguardanti l'esercizio della violenza di genere, pur in considerazione della manifesta eterogeneità del livello di conoscenza relativo alle sue specifiche declinazioni pratiche, è stato riscontrato un giudizio morale pressoché unanime nel considerarla inaccettabile sotto qualsiasi condizione: «la violenza è sempre sbagliata. Per questo non è mai accettabile in nessun caso. Non può esistere nessuna giustificazione alla violenza, nemmeno la legittima difesa per quanto mi riguarda»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Intervista ad operatrice legale raccolta telefonicamente dall'autore in data 10/09/2020.

<sup>16</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 24/09/2020.

<sup>17</sup> Intervista ad operatrice sanitaria raccolta telefonicamente dall'autore in data 02/10/2020.

<sup>18</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 23/09/2020.

Se tale giudizio risulta ampiamente condiviso, meno perentorio sembra essere quello relativo alla sua evitabilità. Accanto alla convinzione, nettamente maggioritaria tra gli operatori e le operatrici intervistate, secondo cui la violenza di genere non caratterizzi in modo naturale l'istinto e le relazioni uomo-donna e potrebbe dunque essere evitata – in particolare proprio grazie a un lavoro preventivo fondato su piani di investimento nel campo della sensibilizzazione, della formazione e della promozione attorno al tema dei pregiudizi e degli stereotipi di genere –, sono emerse anche posizioni riconducibili alla teoria del determinismo biologico, secondo cui l'esercizio della violenza sarebbe geneticamente connaturato all'essere umano e, in particolare, all'uomo in quanto predatore. Si tratta di posizioni dalle evidenti implicazioni pratiche e operative, già che definiscono le condizioni di possibilità stesse degli interventi a contrasto della violenza di genere, oltre che la percezione di auto-efficacia degli operatori e delle operatrici impegnati nei servizi coinvolti. A titolo di esempio, vale qui la pena riprodurre tre frammenti di altrettante interviste che sintetizzano il ventaglio di giudizi registrati rispetto alla questione in oggetto: «È evitabile perché non è fisiologica, non è naturale. Le letture deterministiche che vedono una costrizione nella violenza non sono fondate. Per questo è evitabile»<sup>19</sup>.

È evitabile, perché lavoriamo per quello, ma solo fino a un certo punto. La violenza rappresenta un problema di controllo degli impulsi, quando si arriva alla violenza si è superato un determinato livello. Ci sono basi psichiatriche, disturbi fisiologici, e non è così semplice andare ad agire su queste problematiche<sup>20</sup>.

Non credo che la violenza sia evitabile. Anche se nel mio piccolo lotto per migliorare la società, non credo di poterla guarire dal male e dalla violenza. Non ho l'illusione di poter cambiare il mondo, sono consapevole che il mio intervento è minimo. In questo senso la violenza è inevitabile, perché fa parte della storia, da Caino e Abele. Non si potrà eliminare mai, anche se ciascuno deve fare del suo meglio. È impossibile pensare un mondo senza violenza<sup>21</sup>.

Di qui, secondo una parte degli intervistati e delle intervistate, l'opinione secondo cui, per quanto inaccettabile, la violenza di genere può tuttavia essere compresa, anche se evidentemente non giustificata:

Se guardo la cosa con oggettività, qualsiasi violenza è inaccettabile e non è comprensibile, ma sull'incomprensibile a 360 gradi non sono del tutto convinta. Non è una giustificazione, ma se io penso che la violenza di genere è originata da un'idea, allora se io so che quella persona ha quell'idea, è ovvio che la sua posizione è comprensibile. La comprensione è una cosa, la giustificazione un'altra. Quindi posso comprendere, ma non giustifico<sup>22</sup>.

È bene sottolineare come tale dato non interferisca con il giudizio pressoché unanime circa il riconoscimento di ogni espressione e forma di violenza di genere in termini di reato. Tuttavia, per quanto indubbiamente residuali, risulta interessante considerare le motivazioni di coloro che, a tal proposito, hanno espresso riserve di vario tipo. D'altra parte, le perplessità e la conseguente difficoltà a riconoscere la violenza di genere come reato, dunque come una specifica violazione della Legge sanzionata penalmente, trova riscontro nella percezione comune della maggior parte delle donne vittime di violenza fisica o sessuale. Stando a un'indagine Istat (2014) tesa a rilevare il grado di consapevolezza delle donne che hanno subito una di queste due forme di violenza, risulta infatti che solo il 33,3% consideri di essere stata vittima di reato, contro un 47,9% secondo cui è accaduto «qualcosa di sbagliato» ma non un reato, e un 17,3% che non sa ricondurre l'episodio subito ad alcu-

<sup>19</sup> Intervista ad operatore legale raccolta telefonicamente dall'autore in data 15/10/2020.

<sup>20</sup> Intervista a mediatore raccolta telefonicamente dall'autore in data 02/10/2020.

<sup>21</sup> Intervista a consulente formatore raccolta telefonicamente dall'autore in data 02/10/2020.

<sup>22</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 22/09/2020.

na categoria analitica. Questi dati restituiscono e rivelano l'incorporazione di valori e modelli sociali di stampo patriarcale relativi a stereotipi di genere fortemente radicati nella cultura dominante che influenzano negativamente la rappresentazione stessa della violenza, riproducendo, perpetuando e naturalizzando rapporti di tipo asimmetrico e gerarchico tra uomini e donne. A tal proposito, le parole di un operatore intervistato in merito alla questione appaiono estremamente rivelatrici:

Vorrei chiarire che la violenza, secondo me, è un reato; è scontato. Quello su cui non sono convinto, è che si costituisca come reato particolare e specifico la violenza di genere, perché è una cosa che mi pare molto estrema e non me la sento di dividerla. Istituirlo come reato specifico può generare un clima difficile, lo dico in quanto uomo, perché da certi comportamenti so per esperienza che è difficile sfuggire, voglio ammetterlo. Implicitamente anch'io mi rendo conto che a volte esercito qualche forma di violenza, senza saperlo, o meglio, me ne accorgo a volte, ad esempio quando mi rivolgo in modo differente a un uomo e a una donna, dal tono della voce, dal linguaggio che utilizzo. Ecco, l'idea che questo si possa trasformare in un reato mi spaventa un po' devo dire. Sono comportamenti molto radicati ed è difficile cambiarli o evitarli<sup>23</sup>.

Tali reticenze nel riconoscere il fenomeno della violenza di genere nei termini di un reato spiegano solo in parte il dato già evidenziato dalla rilevazione Istat (*ivi*) secondo cui il 47,9% delle donne abusate si limiti a definire la violenza subita semplicemente come «qualcosa di sbagliato». A tal proposito, in effetti, anche gli operatori e le operatrici intervistate sembrano orientarsi su due posizioni apparentemente contrapposte, frutto di una diversa interpretazione del concetto stesso di errore. Da un lato, coloro che rifiutano categoricamente di poter considerare la violenza come uno sbaglio, lo fanno in ragione di una posizione che non accetta giustificazioni di sorta e che non intende fornire alibi a nessuna forma di violenza. Dall'altro, coloro che sostengono la convinzione contraria lo fanno in ragione di una posizione che allo stesso modo ritiene la violenza ingiustificabile e, per questo, sempre sbagliata, oltre che un reato. Entrambe le posizioni, dunque, poggiano sulle medesime valutazioni di natura etica, il cui principio viene anteposto a qualsivoglia norma giuridica. Nei termini degli intervistati: «La violenza non è mai un errore, è un reato appunto, non un incidente di percorso. Non si fa violenza così, per errore, non è ammissibile»<sup>24</sup>. «È un errore nel senso che è sempre sbagliato, in questo senso intendo. Non avevo pensato all'interpretazione per cui definirlo un errore può essere inteso come qualcosa che minimizza e sottovaluta la violenza e la responsabilità di chi la fa»<sup>25</sup>.

Un ulteriore elemento di riflessione assai interessante emerso dalla ricerca riguarda le rappresentazioni degli operatori e delle operatrici in merito alla rilevanza attribuita ad alcuni fattori di rischio comunemente e talvolta pregiudizievolemente associati alla violenza di genere. Tra questi, ad esempio, le dipendenze, le condizioni socioeconomiche, il livello di istruzione e i modelli culturali di riferimento. Le interviste realizzate hanno rilevato una tendenza condivisa nel riconoscere l'esistenza di una qualche relazione, più o meno marcata, tra ciascuno dei fattori di rischio appena menzionati e la violenza di genere. In particolare, per quanto riguarda le dipendenze e le condizioni socioeconomiche, è stato riscontrato il diffuso convincimento per cui l'abuso di sostanze, quali soprattutto alcool e droghe, oltre che situazioni di grave disagio sociale ed economico, comporterebbero una maggiore propensione all'esercizio della violenza di genere. A questo proposito, alcuni operatori e operatrici hanno argomentato tali convinzioni facendo riferimenti concreti all'ambito professionale che li vede coinvolti, ma precisando anche di ritenere i fattori in oggetto, presi singolarmente, non determinanti.

<sup>23</sup> Intervista a educatore professionale raccolta telefonicamente dall'autore in data 13/10/2020.

<sup>24</sup> Testimonianza di un'operatrice legale afferente al centro antiviolenza raccolta dall'autore durante incontro di *focus-group* in data 19/11/2020.

<sup>25</sup> Testimonianza di un'operatrice sociale raccolta dall'autore durante incontro di *focus-group* in data 24/11/2020.

A partire dalla mia esperienza, posso dire che le dipendenze e in generale l'uso di stupefacenti implicano una maggiore probabilità che si verifichino violenze, nel senso che ti predispongono, ma non necessariamente portano alla violenza. La stessa cosa riguarda le condizioni economiche: non c'è una relazione di causa-effetto, non è una relazione deterministica, però le difficoltà economiche è risaputo che possono generare tensioni e liti nella coppia<sup>26</sup>.

Per quanto si tratti di fattori che, insieme a un basso livello di istruzione e all'esposizione a maltrattamenti in età infantile, anche l'OMS considera predisponenti tanto all'esercizio quanto al patimento della violenza di genere, è sempre bene ricordare come in realtà tale fenomeno sia estremamente trasversale e coinvolga tutte le classi socioeconomiche, a prescindere dal livello di istruzione. Ne sono la prova alcuni dati Istat del 2016 riferiti alla situazione italiana che dimostrano ad esempio come tra le categorie più colpite dalla violenza di genere vi siano le donne con un maggiore grado di istruzione (il 42,5% delle laureate) e le donne che occupano posizioni professionali di rilievo e/o indipendenti (il 40,3% tra dirigenti, imprenditrici e lavoratrici autonome). Indirettamente, tali dati denunciano così altri fattori di rischio legati proprio alle rappresentazioni sui ruoli e le identità di genere, oggetto di radicati stereotipi, pregiudizi e discriminazioni. La stessa OMS, d'altra parte, menziona le «convinzioni legate all'onore familiare e alla purezza sessuale», oltre che le «ideologie basate sui diritti sessuali maschili», quali fattori di rischio associati alla predisposizione a commettere violenza di genere. Un'ulteriore indagine Istat (2018), infine, dedicata agli *Stereotipi sui ruoli di genere e l'immagine sociale della violenza sessuale* restituisce il dato secondo cui oltre il 70% degli intervistati attribuisce la violenza di genere all'idea per cui le donne sono considerate oggetti di proprietà e al bisogno degli uomini di sentirsi superiori alla donna. Inoltre, conferma come persista il pregiudizio secondo cui la vittima è considerata in parte responsabile della violenza subita, in particolare – secondo quasi un intervistato su quattro – tramite determinati abbigliamenti ritenuti provocatori. Lungo tale prospettiva, risulta dunque interessante rilevare come una quota non trascurabile degli operatori e delle operatrici intervistate per la presente ricerca abbia identificato e riconosciuto come elemento da tenere in considerazione nei casi di violenza di genere i presunti comportamenti «provocatori» della vittima. Dalle interviste realizzate è infatti emersa una rappresentazione talvolta stereotipata rispetto ai modelli e ai ruoli ritenuti appropriati e/o inappropriati per una donna. Il frammento qui riportato ne è l'esempio più esplicito e assume ulteriore valore in considerazione del fatto che restituisce le parole di una operatrice donna, palesando dinamiche di incorporazione e riproduzione delle rappresentazioni più diffuse in merito ai ruoli di genere.

Non vorrei sembrare bacchettona. Partendo dal presupposto che la mia libertà finisce dove comincia la tua, per cui è vero che una ragazza può fare quello che vuole, ecco, se le mie figlie uscissero con le braghettine corte che non lasciano niente all'immaginazione, con i glutei in bella mostra, e magari un top che copre poco e niente, è inutile che parliamo di libertà... perché è un comportamento non degno della femminilità, è fatto apposta per sedurti, ti sta inviando un messaggio preciso. In questo senso è una provocazione. È ovvio che, se io mi combino in un certo modo sto mandando un messaggio molto chiaro. L'uomo che vede una ragazza provocante, cosa pensa? Che questa ci sta, perché mi sta mandando un messaggio e io posso sentirmi autorizzato ad aggredirla sessualmente. Poi ovvio, questa è la spiegazione, non la giustificazione. Ma è innegabile che il messaggio è chiaro, la provocazione c'è, l'essere umano non è un pezzo di muro, anche uno sguardo lancia un messaggio... e tu non mi puoi dire no, perché hai lanciato un messaggio, è una provocazione<sup>27</sup>.

Tra gli elementi riconosciuti come fattori di rischio per l'esercizio della violenza di genere, oltre all'abbigliamento delle vittime, è stato rilevato come gli operatori e le operatrici intervistate

<sup>26</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 22/09/2020.

<sup>27</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 05/10/2020.

attribuiscono una significativa influenza negativa al sentimento di gelosia. Tale sentimento viene ricondotto a una volontà di possesso e controllo da parte dell'uomo nei confronti della donna, dunque riconosciuto e criticato come espressione di un ordine simbolico di matrice patriarcale che riduce la donna a oggetto di proprietà maschile. Sempre l'ISTAT (*ivi*), d'altra parte, rileva come quasi il 70% degli uomini e oltre il 50% delle donne italiane interpretino la violenza di genere nei termini di una reazione all'emancipazione femminile, vissuta come trasgressione all'ordine patriarcale. La considerazione della gelosia come fattore di rischio per l'esercizio della violenza di genere, dunque, va intesa nei termini di una presa di consapevolezza da parte degli operatori e delle operatrici intervistate rispetto all'incidenza negativa che tale sentimento assume nelle relazioni di genere e, in particolare, nei rapporti di coppia.

Dal mio punto di vista la gelosia è una vera e propria patologia e, in questo senso, la associo alla violenza. È una sorta di ossessione, una mania di possesso e, purtroppo, diventa quasi un alibi quando viene mascherata come amore in alcune narrazioni, ma la gelosia è già una forma di violenza, appunto perché è una mania di possesso e di controllo dell'altro<sup>28</sup>.

Meno consapevolezza critica è emersa rispetto ad altri elementi indicati dagli operatori e dalle operatrici come fattori di rischio associati al fenomeno della violenza di genere. In particolare, è stata rilevata una diffusa enfasi assegnata all'elemento religioso e, nello specifico, alla fede musulmana, oltre che a non meglio precisate origini culturali di matrice araba. Tale convinzione, per quanto minoritaria, rivela la presenza insidiosa di stereotipi e pregiudizi potenzialmente deleteri per il lavoro di prevenzione e contrasto alla violenza di genere, oltre che per la presa in carico delle vittime, soprattutto se di origine straniera. L'associazione di determinate fedi religiose o generiche provenienze geografiche a indici di maggiore rischio per l'esercizio della violenza di genere risponde infatti a dinamiche essenzializzanti e reificanti delle culture altre che espongono al pericolo di derive razziste e discriminanti.

Basta pensare a quello che è successo in Francia, con gli attacchi terroristici. È evidente che c'è un'influenza religiosa, è sotto gli occhi di tutti. Erano musulmani e quella religione determina certi atteggiamenti e idee che non sono sempre proprio amorevoli. Secondo me l'influenza religiosa è un elemento importante. Se poi ci abbiniamo l'elemento della bassa cultura, è evidente che la questione si aggrava, ma anche presa da sola<sup>29</sup>.

Alla luce di tali insidie culturaliste, la ricerca ha inteso indagare in modo specifico le rappresentazioni degli operatori e delle operatrici intervistate in merito al rapporto tra utenza di origine straniera, violenza di genere e servizi assistenziali. Il primo dato meritevole di interesse riguarda proprio la diffusa tendenza rilevata a sovrapporre la categoria dell'utente straniero a precise identità culturali, fedi religiose e provenienze geografiche entro una concezione progressiva della Storia, dove lo straniero viene associato a una sorta di precedenza temporale nella linea evolutiva dell'umanità, configurando così un'interpretazione pregiudizievole della cultura altra come retrograda e primitiva.

Loro [gli stranieri] interpretano diversamente la realtà, è una questione culturale. Ma è un po' anche come pensare a come eravamo noi alcuni anni fa, perché anche noi avevamo idee sbagliate sull'educazione e sull'uso della violenza. Gli stranieri a volte hanno idee diverse dalle nostre, ma magari perché non riconoscono che certi comportamenti sono sbagliati. Ad esempio, le persone che provengono da un ambiente islamico o anche orientale, certe cose che per noi sono violenza, non è detto che lo siano per loro<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Intervista ad operatrice sanitaria raccolta telefonicamente dall'autore in data 13/10/2020.

<sup>29</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 15/10/2020.

<sup>30</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 22/09/2020.



Dichiarazioni come questa denunciano anzitutto quello che gli stessi operatori e le stesse operatrici intervistate definiscono come un problema di comprensione reciproca con l'utenza di origine straniera, che viene ascritto a difficoltà comunicative tanto di ordine linguistico quanto, soprattutto, di ordine culturale, frutto di quelle che vengono considerate differenti concezioni della vita e del mondo, oltre che dei servizi stessi. A tal proposito, in particolare, è emersa l'idea piuttosto diffusa secondo cui l'utenza di origine straniera sarebbe più incline a rivolgersi ai servizi socio-sanitari del territorio per ragioni strumentali di opportunismo economico e/o assistenziale, compromettendo il rapporto professionale di fiducia tra operatori e utenti indispensabile alla buona riuscita della presa in carico. Il seguente frammento di intervista restituisce tale rappresentazione pregiudizievole dell'utente di origine straniera come portatore di un'alterità ostile alle dinamiche dei servizi così come concepite dagli operatori e dalle operatrici che vi lavorano.

Sono più svegli [gli stranieri]! Noi ci crediamo furbi ma non lo siamo. E loro conoscono alla perfezione le leggi italiane e i loro diritti. Vengono ai servizi già sapendo esattamente tutto quello che possono ricevere e i servizi gratuiti che possono sfruttare. Non si fanno problemi di nessun tipo! Come se noi fossimo un bancomat e basta, ma con questo presupposto non si va da nessuna parte, perché non si può costruire un rapporto di fiducia su queste basi<sup>31</sup>.

Entro tale discorso inerente al complicato rapporto tra utenti di origine straniera e servizi socio-sanitari hanno trovato spazio anche diverse interpretazioni relative alla qualità e all'affidabilità dei racconti espressi dagli stessi utenti di origine straniera, in particolare quando riferiti al fenomeno della violenza di genere. Per quanto la maggior parte degli operatori e delle operatrici intervistate abbia riferito di non riscontrare differenze sostanziali tra i racconti dell'utenza italiana e quelli dell'utenza di origine straniera, è emersa anche l'idea che più facilmente questi ultimi tendano a essere in parte o del tutto esagerati e manchino spesso di coerenza. A tal proposito, merita attenzione la testimonianza di un operatore che, sulla base della sua esperienza personale, riconduce la narrazione dei soggetti stranieri alla modalità immaginativo-inventiva delle favole, riproducendo e perpetuando l'idea dell'appartenenza dello «straniero» a uno stadio infantile e primitivo dello sviluppo umano.

Ho notato che hanno un modo di riferire le cose che ha a che fare con la dimensione della favola, dell'immagine. Non c'è la tendenza a riferire le cose come sono andate, ci creano sopra una telenovela, un film. In questo senso i loro racconti sono esagerati, non dico inventati, ma esagerati e a volte difficili da seguire sinceramente<sup>32</sup>.

Anche alla luce delle criticità emerse, riconducibili a stereotipi e pregiudizi che, per quanto limitati e circoscritti, sono potenzialmente pregiudizievoli per il lavoro di prevenzione e contrasto alla violenza di genere, e soprattutto per la presa in carico dell'utenza di origine straniera, la ricerca ha inteso verificare con gli operatori e le operatrici intervistate se per lo svolgimento della loro professione nei servizi socio-assistenziali ritenessero utili o necessari specifici percorsi di formazione dedicati all'approccio e alla mediazione interculturale, oltre che di aggiornamento sulla normativa in materia di violenza di genere. Rispetto a quest'ultima, la maggior parte degli operatori e delle operatrici intervistati ha riconosciuto di fondamentale importanza conoscere le leggi e le norme che, da un lato, tutelano le donne e, dall'altro, sanzionano la violenza di genere, non solo per poter svolgere al meglio la propria professione, ma anche per essere ben informati come cittadini. A tal proposito, alcuni hanno considerato che un corso di formazione porterebbe come vantaggio la possibilità di comprendere meglio e più in dettaglio una normativa talvolta ritenuta intricata e di non facile lettura. Altri hanno invece sottolineato, proprio a partire dalle competenze già acquisite, e in particolare tra

<sup>31</sup> Intervista ad assistente sociale raccolta telefonicamente dall'autore in data 21/10/2020.

<sup>32</sup> Intervista a educatore professionale raccolta telefonicamente dall'autore in data 29/10/2020.

gli operatori e le operatrici legali, che l'utilità e il dovere di una formazione continua sulla normativa inerente alla violenza di genere costituisce un'esigenza professionale di aggiornamento necessaria al corretto ed efficace svolgimento del lavoro di assistenza legale alle vittime. La maggior parte degli intervistati e delle intervistate, tuttavia, ha assegnato particolare rilevanza ai benefici che soprattutto un percorso di formazione dedicato all'approccio interculturale offrirebbe a chiunque si trovi nella posizione di doversi confrontare con persone di origine straniera, dunque provenienti da contesti culturali altri, in particolare all'interno degli ambiti professionali di assistenza alle vittime di violenza di genere.

Servirebbe per migliorare, per cercare di entrare meglio in dialogo con loro, perché non è così immediato capire le altre culture. In tanti casi mi rendo conto che faccio molta fatica e spendo tante energie solo per cercare di capire cosa mi vuol dire chi mi sta davanti, perché non conosco i suoi codici culturali, perché non so come interagire, come parlargli per fargli arrivare chiaramente un messaggio, e c'è sempre il rischio di fraintendimenti, soprattutto quando si affrontano temi delicati<sup>33</sup>.

## **Conclusioni**

Grazie alla prospettiva antropologica adottata per la ricerca, espressa da una metodologia di lavoro che ha integrato indagine quantitativa e qualitativa, è stato possibile fotografare la complessità delle rappresentazioni emiche che interessano il fenomeno della violenza di genere, così da stimolare riflessioni utili a promuovere e sviluppare strumenti di intervento teorico e pratico più efficaci sul piano della prevenzione e del contrasto alla violenza stessa, oltre che sul piano dell'assistenza alle vittime di origine straniera.

I dati raccolti in via preliminare tramite l'indagine con questionari – tesa a rilevare gli immaginari più diffusi e ricorrenti tra gli operatori e le operatrici dei servizi che a vario titolo si occupano di violenza di genere negli Ambiti Territoriali di Treviglio e Romano di Lombardia –, le successive interviste semi-strutturate e gli incontri di focus-group hanno reso possibile l'individuazione di alcuni punti critici riconducibili soprattutto a dinamiche di essenzializzazione culturale e stereotipizzazione sociale potenzialmente pregiudizievoli per l'adempimento del mandato professionale cui sono chiamati gli operatori e le operatrici, in particolare quando impegnati in attività come l'assistenza e la presa in carico dell'utenza di origine straniera.

Il riferimento a dinamiche di essenzializzazione e stereotipizzazione culturale, nell'ambito degli studi di genere e da una prospettiva antropologica, rinvia da un lato a processi univoci di categorizzazione delle donne in funzione della loro mera appartenenza di genere (con ulteriori ricadute negative sul riconoscimento dell'agency personale) e, dall'altro, alla stereotipizzazione di queste categorie sulla base di non meglio specificate appartenenze culturali, spesso intese come identità predefinite, a-storiche e immutabili (Kapur 2002), in questo caso con ricadute negative soprattutto per la popolazione di origine straniera.

I processi di essenzializzazione e stereotipizzazione, infatti, appaiono ulteriormente accentuati quando coinvolgono soggetti appartenenti a categorie particolarmente vulnerabili, dove trovano convergenza più elementi potenzialmente discriminatori: dal genere alla classe sociale, dall'orientamento sessuale all'etnia. A questo proposito, il contributo offerto dagli studi sull'intersezionalità (Smith 1983; Crenshaw 1989, 1991) rappresenta senz'altro una risorsa preziosa non solo per la comprensione e l'analisi delle modalità in cui si costruiscono determinate rappresentazioni ma, soprattutto, per tentare un contro-lavoro di decostruzione degli immaginari a esse legate.

<sup>33</sup> Testimonianza di un'assistente sociale raccolta dall'autore durante incontro di *focus-group* in data 19/11/2020.

Entrando nel merito dei risultati dell'indagine, è stata anzitutto riscontrata una scarsa conoscenza o una conoscenza distorta della definizione stessa di violenza di genere, considerata da operatori e operatrici come confusa se non addirittura ideologica e, in alcuni casi, criticata come formula politicamente scorretta. Anche rispetto alle modalità concrete attraverso cui la violenza di genere si declina sono emerse diffuse fragilità conoscitive, soprattutto nei confronti delle forme di violenza più subdole, come la violenza psicologica o economica, e nei confronti di forme di violenza riconosciute solo recentemente dal diritto italiano in termini di reato, come lo stalking e la cyber-violenza. Un dato significativo emerso ha riguardato lo scarso riconoscimento della violenza – tanto nelle sue cause quanto nei suoi effetti – nei termini di una specifica costruzione culturale: dato che impedisce di cogliere alcuni nervi scoperti dei servizi competenti e su cui potrebbe dunque essere opportuno investire in termini di interventi formativi.

Ulteriori motivi di preoccupazione sono emersi dalla rilevazione di frequenti pregiudizi sociali, culturali e soprattutto religiosi. Nello specifico, il riferimento alla fede musulmana, alle origini nord-africane e a un basso livello di istruzione ha trovato una convergenza ricorrente nelle valutazioni degli intervistati e delle intervistate nell'essere riconosciuti quali fattori di rischio associati all'esercizio della violenza di genere. L'elemento forse più critico ha riguardato le convinzioni circa il ruolo assegnato ai presunti comportamenti provocatori, ritenuti un fattore preponderante nel giudizio relativo alle cause della violenza di genere. Lungo una prospettiva culturale che riflette alcune delle narrazioni più retrograde e conservatrici in merito alle libertà e ai diritti della donna, alcuni operatori e persino alcune operatrici hanno espresso posizioni riconducibili a dinamiche di colpevolizzazione della vittima (Ryan 1971), rendendo così manifesta la necessità e l'urgenza di un impegnativo lavoro di decostruzione delle imperanti concezioni di stampo patriarcale che invisibilizzano e normalizzano le disuguaglianze e la violenza di genere.

Tale necessità, inoltre, è riemersa in modo ancor più evidente quando è stato affrontato il tema del rapporto tra cittadini stranieri, violenza di genere e accesso ai servizi. Di nuovo il ricorso alla nozione di cultura in termini stereotipati ed essenzializzanti, e in particolare alla categoria sociale dell'opportunismo, hanno segnato le riflessioni degli intervistati nell'esprimere le proprie opinioni rispetto alle specificità che caratterizzano l'accesso ai servizi socio-assistenziali e sanitari da parte degli utenti stranieri e, in particolare, delle vittime di violenza di genere.

Risulta dunque significativo, in quanto costituisce elemento di consapevolezza, il fatto che la maggior parte degli intervistati e delle intervistate abbia espresso di ritenere utili, se non assolutamente necessari, percorsi di formazione professionale dedicati tanto agli aspetti legali della normativa in vigore sulla violenza di genere quanto all'approccio e alla mediazione interculturale, riconoscendo in tal senso lacune da colmare e margini di potenziamento professionale.

Alla luce dei risultati ottenuti tramite gli strumenti di analisi adottati per la ricerca in oggetto si è resa dunque auspicabile l'implementazione di più efficaci strumenti di intervento e presa in carico delle vittime di violenza di genere, proponendo percorsi di cura, sostegno e protezione che siano in grado di rispondere nel miglior modo possibile alle effettive necessità del territorio, così da potenziare e qualificare la rete dei servizi di assistenza socio-sanitaria degli ambiti in oggetto, investendo anzitutto sulla formazione stessa degli operatori e delle operatrici professionali.

## Bibliografia

- Beneduce, R. 2008. Introduzione. Etnografie della violenza. *Antropologia*. 8 (9/10): 5-47.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois essais d'ethnologie kabyle*. Geneva. Droz.
- Bourdieu, P. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris. Éditions du Seuil.

- Consiglio d'Europa. 2011. *Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica*. Strasburgo.
- Convenzione di Istanbul. 2011. *Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica*. Strasburgo.
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine. *Feminist theory and antiracist politics*. 1 (8): 139-167.
- Crenshaw, K. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*. 43 (6): 1241-1299.
- EIGE. 2017. *Glossary of definitions of rape, femicide and intimate partner violence*. European Institute for Gender Equality. Vilnius. Publications Office.
- Farmer, P. 1996. On suffering and structural violence: A view from below. *Daedalus*, 125 (1): 261-283.
- Farmer, P. 2006. Un'antropologia della violenza strutturale. *Antropologia*, 6 (8): 17-49.
- Finco, R., Zecca Castel, R. 2022. Il dispositivo etnoclinico del Centro Fo.R.Me. Tra storia, teoria e metodo. *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*. 23 (54): 179-206.
- Hobbes, T. 2011 [1668]. *Leviatano*. Milano. BUR.
- Istat. 2014. *La consapevolezza e l'uscita dalla violenza*. Roma. Report online accessibile al seguente link: <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famiglia/consapevolezza-e-uscita-dalla-violenza> (ultima consultazione 10/08/2023).
- Istat. 2016. *Chi sono le donne vittime di violenza*. Roma. Report online accessibile al seguente link: <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famiglia/chi-sono-le-vittime> (ultima consultazione 10/08/2023).
- Istat. 2018. Gli stereotipi sui ruoli di genere e l'immagine sociale della violenza sessuale. Roma. Report online accessibile al seguente link: <https://www.istat.it/it/files//2019/11/Report-stereotipi-di-genere.pdf> (ultima consultazione 10/08/2023).
- Istat. 2023. *Stranieri residenti e nuovi cittadini; caratteristiche demografiche e distribuzione territoriale: anno 2021*. Roma. Report online accessibile al seguente link: [https://www.istat.it/it/files//2023/03/Statistica-Report\\_STRANIERI-RESIDENTI.pdf](https://www.istat.it/it/files//2023/03/Statistica-Report_STRANIERI-RESIDENTI.pdf) (ultima consultazione 10/08/2023).
- Kapur, R. 2002. *Erotic Justice: Law and the New Politics of Postcolonialism*. London. Routledge.
- Kelly, L. 2013. *Surviving sexual violence*. New Jersey. John Wiley & Sons.
- Mohanty, T.C. 1988. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, 30 (1): 61-88.
- ONU. 1993. Dichiarazione sull'Eliminazione della Violenza contro le Donne. Risoluzione 48/104.
- Pinelli, B. 2019. *Migranti e rifugiate: antropologia, genere e politica*. Milano. Cortina.
- Ryan, W. 1971. *Blaming the victim*. New York. Pantheon.
- Scheper-Hughes, N. 1992. *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley. University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. 1996. Small wars and invisible genocides. *Social Science & Medicine*, 43 (5): 889-900.
- Scheper-Hughes, N. 2005. «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in *Antropologia della violenza*. Dei, F. (a cura di). Milano. Meltemi: 247-302.
- Scheper-Hughes, N., Bourgois, P. 2004. «Introduction: Making Sense of violence», in *Violence in war and peace: An anthology*. Scheper-Hughes, N., Bourgois, P. (eds). Oxford. Blackwell: 1-27.
- Smith, B. 1983. *Home girls: a black feminist anthology*. New York. Kitchen Table/Women of Color Press.
- Tabet, P. 2004. *La grande beffa: sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Catanzaro. Rubbettino Editore.

Tabet, P. 2014. *Le dita tagliate*. Roma. Ediesse.

WHO. 2002. *World report on violence and health*. Geneva. World Health Organization.

Women U. N., WHO. 2020. *Violence against women and girls: Data collection during COVID-19*. New York. UN Women and World Health Organization. Report online accessible al seguente link: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2020/VAWG-data-collection-during-COVID-19-compressed.pdf> (ultima consultazione 10/08/2023).

Zecca Castel, R. 2022. Il principio del superiore interesse nei servizi specialistici di tutela minorile. La sfida dell'alterità culturale e l'urgenza dell'ascolto. *Antropologia Pubblica*. 8 (2): 71-88.

# Dall’Etiopia al Medio Oriente Pratiche, retoriche e discorsi sulle esperienze delle lavoratrici domestiche etiopi

**Silvia Cirillo**

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
silvia.cirillo@uniurb.it / cirillosilvia@hotmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3549-7558>

---

## Abstract

Drawing on field research conducted in Ethiopia in 2018 and 2019, this contribution reflects on the ambiguities and contradictions of the discourses and practices promoted by the Ethiopian government and national and international organisations on the topic of women’s domestic work. On the one hand, there is a constant focus on the exploitative experiences of female workers abroad (particularly in the Middle East), with the simplistic distinction between migration routes defined as “safe” or “dangerous”, “legal” or “illegal”. On the other hand, there is an absence of debate on the experiences of domestic workers in Ethiopia. This scenario emerges from the analysis of the evolution of Ethiopian migration policies over the last two decades and from the testimonies of female domestic workers. The specific case of Saudi Arabia will be illustrated at the conclusion of the article, in order to better understand the sense of “confusion” described by many women as a consequence of the ambiguous changeability of migration policies.

**Keywords.** Domestic work; Ethiopia; migrant workers; migration policies.

---

In ogni casa c’è una lavoratrice domestica. Si tratta, per esempio, di una ragazza che proviene dai villaggi vicini. I genitori sono poveri, non possono nutrirla adeguatamente, né garantirle un’istruzione. Allora io dico: fatela lavorare a casa mia! La crescerò come una figlia e potrà andare a scuola in città (Shegaw, 45 anni, 16/07/2018).

Così si esprimeva Shegaw – rappresentante dell’associazione informale di mutuo aiuto *iddir*<sup>1</sup> a Debre Markos – nel delineare il profilo tipo di una collaboratrice domestica etiopica impiegata presso una famiglia urbana di classe media. Sosteneva che per una giovane di campagna il lavoro domestico costituisse una buona opportunità di avanzamento sociale. «È vero che molte donne lavorano in condizioni di sfruttamento – aggiungeva – perché non tutti i “padri” si prendono cura delle proprie “figlie” come dovrebbero. Ma cosa succede a coloro che lasciano il Paese? Ci sono donne che sono partite per il Medio Oriente e non sono più tornate. Sono rimaste lì, prigioniere delle famiglie straniere. Alcune sono state uccise».

Il lavoro domestico femminile interno all’Etiopia è un fenomeno considerevole e diffuso. Tuttavia, come accade in molte parti del mondo, si esplica in molteplici forme di lavoro che non vengono

<sup>1</sup> Si tratta di un sistema assicurativo tradizionale ampiamente diffuso in Etiopia, sia nelle aree rurali che in quelle urbane. Gli *iddirs* costituiscono delle organizzazioni locali a carattere volontario, istituite principalmente con lo scopo di fornire assistenza reciproca nel contesto delle pratiche funerarie, ma anche per affrontare altre questioni comunitarie. Le famiglie aderiscono alle associazioni diventandone membri e versando contributi fissi su base mensile (Aredo 2010; Pankhurst *et al.* 2000).

contemplate nei rapporti statistici nazionali<sup>2</sup>. L'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) riconosce che gli strumenti per stimare il numero delle lavoratrici sono attualmente inadeguati e non consentono di cogliere la portata del fenomeno interno all'Africa (Jacquemin, Tisseau 2019: 10; ILO 2021: 41). Il lavoro domestico, infatti, si confonde e si sovrappone alle pratiche tradizionali di affidamento (ingl. *fostering* o *fosterage*) o collocamento di minori all'interno di "famiglie estese". Sono pratiche complesse e multifunzionali che possono avere una valenza "educativa", di vantaggio sociale sia per coloro che prestano il servizio domestico, sia per chi beneficia del lavoro svolto (Kassa, Abebe 2016). Rispondono dunque ad interessi comuni di gruppi familiari, consolidando legami di parentela o di amicizia attraverso il trasferimento di un figlio o una figlia da un gruppo all'altro (Goody 1983; Isiugo-Abanihe 1985; Wade-Brown 1979). Molte persone finiscono però con il lavorare in condizioni di sfruttamento, dove l'accesso all'istruzione viene negato e le lavoratrici sono esposte ad abusi di tipo lavorativo, psicologico, fisico e sessuale (Erulkar *et al.* 2022).

Questo scenario contrasta con i messaggi veicolati dal governo etiopico, dai media, dalle diverse organizzazioni nazionali e internazionali per la tutela dei diritti nel lavoro, che nel manifestare una forte preoccupazione nei confronti delle condizioni lavorative delle donne etiopi all'estero, tendono a rappresentare il "lavoro domestico" quasi esclusivamente come un fenomeno di migrazione internazionale<sup>3</sup>. Ci si riferisce principalmente ai movimenti migratori delle donne etiopi verso i Paesi del Golfo e del Medio Oriente quali il Libano, il Kuwait, l'Arabia Saudita, gli Emirati Arabi Uniti, il Qatar.

Il fenomeno dello sfruttamento delle lavoratrici all'estero ha attirato l'attenzione del governo e dell'opinione pubblica etiopi soprattutto a partire dal periodo compreso tra il 2008 e il 2013, a seguito di vari episodi di cronaca e abusi riportati dai media (Human Rights Watch 2008, 2010). I racconti delle donne hanno portato alla luce episodi di vessazioni, violenze, privazioni di libertà, e numerosi studi hanno documentato la forte esposizione delle lavoratrici al rischio di cadere vittime di circuiti di tratta (Beydoun 2006; Endeshaw *et al.* 2006; Minaye 2012). Il governo etiopico ha lanciato ripetutamente campagne informative sui pericoli della migrazione, avvalendosi di un linguaggio che rappresenta lo Stato come protagonista nella lotta contro le "nuove forme di schiavitù" e come "salvatore" delle donne in pericolo. Questo tipo di linguaggio viene spesso adottato anche dai datori di lavoro etiopi – analogamente a quanto riferito da Shegaw – i quali tendono a definirsi figure protettive che offrono alle povere ragazze di villaggio opportunità di vita migliore, accogliendole nelle proprie abitazioni e sottraendole alle insidie dei pericolosi viaggi altrove<sup>4</sup>.

In risposta al costante aumento della migrazione irregolare, il governo ha inoltre adottato una politica di riduzione progressiva dell'emigrazione verso i paesi del Golfo e del Medio Oriente. Dapprima vietando nuovi reclutamenti verso il Libano (2008), poi chiudendo le agenzie private di reclutamento verso quello ed altri paesi del Medio Oriente e del Golfo, ha reso di fatto inaccessibili i canali di migrazione "legale" verso queste destinazioni (CeSPI 2021: 11). Allo stesso tempo, a partire dal 2018 l'invio di lavoratrici all'estero è stato più volte incoraggiato e promosso come forma

<sup>2</sup> Le stime vengono elaborate sulla base di pochi sondaggi relativi a una città, una regione o alcune regioni specifiche del singolo Paese. Per esempio, tra il 2015 e il 2016 il Population Council ha intrapreso uno studio sulle ragazze migranti in sei regioni etiopi. Complessivamente, sono state intervistate 4.540 migranti di cui 1.094 erano lavoratrici al momento del sondaggio. Il 67% di queste è entrata nel lavoro domestico come prima esperienza lavorativa nelle città (Erulkar *et al.* 2017).

<sup>3</sup> Tale tendenza può essere in parte attribuita alla complessità dello stesso termine "lavoro domestico", i cui ambiti di applicabilità molto difficilmente possono essere ben delineati (Hoerder *et al.* 2015). Generalmente le definizioni ufficiali si rifanno a quella standard della Convenzione n. 189 dell'OIL: "lavoro svolto in o per una o più famiglie", nell'ambito di un "rapporto di lavoro" che implica una relazione contrattuale tra datore di lavoro e lavoratore dipendente. È evidente che tale definizione non sempre si adatta alle diverse forme di lavoro domestico presenti in Etiopia.

<sup>4</sup> Uno scenario simile emerge negli studi sul lavoro domestico in altri contesti africani, per esempio in Madagascar, anche in relazione alle modalità con cui i datori di lavoro locali riproducono i discorsi "umanitari" e "nazionalisti" (Cfr. Gardini 2019).

di migrazione “regolare” e “sicura”, in presenza di nuovi accordi bilaterali tra il governo etiope e alcuni paesi arabi di destinazione.

Il presente contributo riflette sulle ambiguità intrinseche nei discorsi e nelle pratiche promossi dal governo etiope e dalle organizzazioni nazionali e internazionali in merito al tema del lavoro domestico femminile. Da un lato, vi è una costante attenzione verso le esperienze di sfruttamento subite dalle lavoratrici all’estero, con la distinzione semplicistica tra viaggi considerati “sicuri” o “pericolosi.” Dall’altro lato, si nota l’assenza di un dibattito parallelo sulle esperienze delle lavoratrici in Etiopia. Il paradosso centrale delineato è il seguente: mentre le circostanze strutturali in Etiopia spingono le donne a lasciare il Paese in cerca di opportunità lavorative, le leggi governative mirano a controllare la migrazione femminile limitando la loro mobilità a percorsi migratori “regolari” specifici, senza però offrire un adeguato supporto o protezione a coloro che intraprendono tali spostamenti. Ciò influisce inevitabilmente sulle strategie migratorie delle donne e sulle decisioni riguardanti i canali da seguire per raggiungere i Paesi di destinazione.

Tale scenario emerge da un’analisi delle politiche etiopi sulla migrazione, nonché a partire dalle testimonianze delle donne che ho raccolto tra il 2018 e il 2019 nell’ambito di una ricerca di dottorato, con il supporto di una Organizzazione Non Governativa (ONG) che opera a favore delle lavoratrici domestiche etiopi. Queste ultime definiscono “confuse” le modalità con cui il governo, i media, numerose organizzazioni nazionali e internazionali tendono a rappresentare i diversi percorsi migratori “sicuri” o “non sicuri”, “legali” o “illegali”, con continui cambiamenti di prospettiva nel corso del tempo. Inoltre, evidenziano l’ambiguità di tali discorsi che – nel rappresentare le donne come vulnerabili e ignare delle condizioni lavorative all’estero – mostrano una mancanza di interesse nei confronti delle condizioni lavorative interne al Paese.

Dopo aver presentato il contesto di ricerca e la metodologia, descriverò il fenomeno del lavoro domestico femminile interno all’Etiopia. Tracerò il profilo delle lavoratrici che risiedono e prestano servizio presso le famiglie di Debre Markos (regione Amhara), gettando luce su alcuni aspetti che caratterizzano questo settore lavorativo all’interno delle famiglie estese. In particolare mi soffermerò sulle relazioni di interdipendenza tra lavoratrici e datori di lavoro e sulla coesistenza di pratiche sia di dominio e subordinazione, sia di cura e protezione.

Il contributo prosegue fornendo un panorama dei cambiamenti nelle legislazioni che hanno regolato il regime migratorio etiope negli ultimi vent’anni e illustrando la continua entrata e uscita del Paese da accordi bilaterali con i Paesi di destinazione. In particolare illustrerò l’evolversi delle relazioni tra Etiopia ed Arabia Saudita, un esempio emblematico per capire quell’effetto di “smarrimento” frequentemente menzionato da molte lavoratrici, come conseguenza dall’ambigua mutevolezza delle politiche migratorie.

## **Costruire il campo a Debre Markos: i primi incontri con le lavoratrici**

Le attività di ricerca sono state effettuate in collaborazione con Comunità Volontari per il Mondo (CVM), una ONG che opera a sostegno delle collaboratrici domestiche in Etiopia. In particolare, CVM sostiene le associazioni locali di lavoratrici domestiche e le associazioni di *returnees*, termine utilizzato per indicare coloro che hanno avuto in passato un’esperienza di lavoro domestico nei Paesi del Golfo e del Medio Oriente e sono poi tornate in Etiopia. Entrambe le associazioni sono impegnate a chiedere al governo il riconoscimento ufficiale del lavoro domestico come “lavoro” retribuito e “dignitoso” e la ratifica della Convenzione 189 dell’OIL. Quest’ultima delinea norme internazionali giuridicamente vincolanti per un settore storicamente emarginato e privo di tutele lavorative: orario massimo di lavoro, salario minimo, permessi retribuiti, contratti di lavoro, disposizioni in materia di sicurezza, e così via<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> In Etiopia la Legge sul Lavoro nr. 1156/2019 esclude in modo esplicito il lavoro domestico dalla sua applicabilità. Nel



Ho svolto le attività di ricerca principalmente nella città di Debre Markos, nella regione Amhara, dove CVM concentra gran parte delle attività con le diverse associazioni, e ho trascorso periodi più brevi ad Addis Abeba, dove si trova la sede centrale della ONG. Debre Markos viene percepita da molte giovani migranti come “città di transito”, adatta a maturare le esperienze lavorative necessarie prima di cercare opportunità di lavoro migliori altrove<sup>6</sup>. Si tratta di una città in rapida trasformazione, con investimenti nella costruzione di nuove infrastrutture e strade che la collegano a importanti centri commerciali. Molte donne intervistate aspiravano a migrare a Bahir Dar (capoluogo della regione Amhara) o nella capitale Etiopie. Alcune di loro ambivano a lasciare l’Etiopia partendo da Addis Abeba.

Nell’ambito delle attività con la ONG, ho assistito a svariate riunioni delle associazioni di domestiche e *returnees*. Le partecipanti condividono esperienze di vita e di lavoro, elaborano modalità di sostegno reciproco, strategie per rafforzare le associazioni e per coinvolgere nuovi membri. Per conto di CVM, ho raccolto informazioni sulle condizioni lavorative delle donne sia durante gli incontri delle Associazioni, sia nell’ambito di specifiche attività di formazione organizzate dalla ONG. Ho anche registrato il punto di vista delle lavoratrici su potenzialità e limiti di tali attività<sup>7</sup>.

Lavorando in team con altri membri dello staff CVM, ho effettuato interviste semi-strutturate e Focus Group Discussions (FGDs). Autonomamente, e con la collaborazione fondamentale di una interprete locale, ho invece raccolto interviste in profondità e storie di vita delle lavoratrici<sup>8</sup>. Solitamente, le donne evocavano la loro infanzia facendo riferimento alla vita trascorsa nei villaggi di origine, prima di trasferirsi in città. Parlavano delle motivazioni legate alla migrazione, di obiettivi raggiunti e aspettative deluse, di progetti e piani futuri. Le narrazioni personali riflettono ovviamente il modo in cui il passaggio del tempo viene ricordato, reinterpretato e raccontato, ma rappresentano anche uno spazio in cui le donne immaginano e pianificano il proprio futuro (Brettell 2002). Ho selezionato e analizzato 30 storie di vita che sono state trascritte dall’amarico all’inglese. Si tratta di testimonianze di donne che lavoravano come domestiche al momento dell’incontro, e molte di loro risiedevano presso le famiglie per cui lavoravano. Avevano un’età compresa tra i 20 e i 25 anni, ma di solito avevano maturato la prima esperienza lavorativa da adolescenti, tra i 15 e i 17 anni, e in alcuni casi anche prima. La maggior parte di loro partecipava, o aveva partecipato in passato, ai progetti CVM, e alcune erano membri attivi delle associazioni locali di lavoratrici domestiche. Nonostante la ricerca si sia focalizzata principalmente sul fenomeno del lavoro domestico interno al Paese, gli incontri con le associazioni di *returnees* mi hanno permesso di raccogliere ulteriori informazioni sulle esperienze precedenti alla partenza (molte donne hanno lavorato come domestiche in Etiopia prima di emigrare), sulle esperienze all’estero e di ritorno.

Ho intervistato le ragazze laddove si sentissero maggiormente a loro agio nel parlare, talvolta nella sala dedicata alle riunioni delle Associazioni, ma soprattutto in bar e locali tranquilli della città. Instaurare relazioni profonde e di fiducia non è stato facile, perché le lavoratrici hanno poco tempo a disposizione e poche occasioni per lasciare il luogo di lavoro. Solitamente iniziano a lavorare la

Codice Civile del 1960 lavoratrici e lavoratori domestici sono definiti con i termini amarici *gered* (ገረድ) e *ashker* (አሻከር), solitamente tradotti come “serva/schiava” e “servo/schiavo”. L’uso del termine *gered* è stato bandito ufficialmente dopo la Rivoluzione del 1974 dal governo militare del Derg, almeno nei discorsi pubblici, e sostituito con il termine *yebet sarategna* (የቤት ሠራተኛ), “lavoratrice domestica” (Gebremedhin 2016: 41). Tuttavia il termine *gered* continua ad essere ampiamente adottato e nel mio studio è stato spesso citato dalle lavoratrici come termine dispregiativo utilizzato nei loro confronti.

<sup>6</sup> La nozione di “transito” non è qui intesa solo in termini geografici, ma nella sua «dimensione temporale ed esistenziale, come un momento di stallo in un percorso migratorio e geografico» (Massa 2021: 124).

<sup>7</sup> La formazione di CVM è principalmente incentrata su corsi volti alla professionalizzazione del lavoro domestico, organizzati in collaborazione con istituti di istruzione e formazione tecnica e professionale (TVET) in loco, con i sindacati, i rappresentanti locali di diverse organizzazioni comunitarie, realtà associative e anche governative (per esempio i diversi uffici regionali del lavoro e degli affari sociali).

<sup>8</sup> Tutti i nomi delle lavoratrici utilizzati nella ricerca sono, per rispetto della privacy, di fantasia.

mattina presto e finiscono la sera tardi, dopo l'ultimo pasto, con poche pause tra un incarico lavorativo e l'altro. La libertà di movimento spesso dipende dalla volontà di altri membri della famiglia che stabiliscono quando possono lasciare l'abitazione. Ho anche raccolto il punto di vista di datori di lavoro, agenti di reclutamento, intermediari vari, nonché rappresentanti di istituzioni e organizzazioni governative e non governative, locali e internazionali, che si occupano di lavoro domestico e diritti nel lavoro.

Le numerose frequentazioni per le vie della città, la partecipazione ad eventi, cerimonie, attività cittadine, mi hanno permesso di entrare in relazione con un numero variegato di persone (per strada, nei locali, sui mezzi di trasporto, nelle case, così via). In tal modo ho potuto creare nuovi legami con la gente del luogo, al di là di quelli facilitati da CVM, e raccogliere punti di vista differenti sul fenomeno del lavoro domestico. Gli inviti a casa, da parte delle persone con cui ero entrata in maggior confidenza, sono stati occasioni importanti per osservare le relazioni che intercorrono tra i diversi componenti della famiglia e le domestiche che prestano servizio nelle abitazioni. «Troverai in ogni casa almeno una domestica», ripeteva Bayih, rappresentante del Bureau of Women Children and Youth Affairs (BoWCA). «Queste sono le ragazze che vengono dai villaggi e trovano accoglienza qui, nelle nostre case», aggiungeva indicando la sua domestica che, seduta in un angolo della stanza, preparava il *bunna* (il caffè) (Bayih, 40 anni, 13/07/18).

## Lavoro domestico e famiglie estese

Nell'ambito della ricerca etnografica in Etiopia, il lavoro domestico è stato contemplato principalmente in riferimento ai movimenti migratori femminili interni al Paese: soprattutto dalle zone rurali a quelle urbane, ma anche da villaggio a villaggio, da città a città. Lasciati i contesti di origine, le lavoratrici risiedono e prestano servizio presso famiglie di classe media in città. Si occupano delle faccende domestiche, della cura di bambini e persone malate, e talvolta vengono mandate a sbrigare commissioni di vario tipo esterne all'abitazione.

Le condizioni di lavoro variano da situazioni in cui le lavoratrici sono esposte a gravi forme di sfruttamento (salari non pagati, abusi fisici e verbali, mancanza di tempo libero, forte controllo sulla mobilità delle donne) ad altre in cui le lavoratrici sono in grado di negoziare condizioni migliori, ad esempio un salario (seppur minimo) o la possibilità di frequentare la scuola. I fattori che influenzano la posizione delle donne sono molteplici e riguardano aspetti come l'età, la condizione economica, le relazioni tra datori di lavoro in città e famiglie di provenienza delle ragazze, le relazioni sociali di cui le lavoratrici dispongono per proteggersi dagli abusi e per negoziare migliori condizioni lavorative. La maggior parte delle donne che ho intervistato proviene da famiglie economicamente dipendenti dall'agricoltura. Nell'ambito della prima esperienza lavorativa le donne si sono trasferite in famiglie urbane che sono in qualche modo collegate alle famiglie rurali: un legame di parentela, anche tenue o distante, una conoscenza, un villaggio comune. I rapporti di lavoro si svolgono all'interno di un sistema gerarchico vincolato da legami di conoscenze fra famiglie estese rurali e urbane.

Per molte famiglie di origine, mandare le figlie a lavorare presso le famiglie urbane più agiate è una strategia utile di avanzamento sociale, con la speranza che la città possa offrire alle figlie opportunità di vita migliori. Oltre che modalità per promuovere i legami sociali, si tratta di strategie comunitarie di gestione delle avversità e di redistribuzione del lavoro all'interno dei contesti rurali e urbani (Kassa, Abebe 2016: 48). Molte domestiche finiscono tuttavia per lavorare in condizioni di sfruttamento fin dalla loro infanzia. Diverse donne intervistate, nel raccontare le prime esperienze lavorative come domestiche residenti, hanno descritto le disparità di trattamento rispetto ad altri bambini nelle famiglie che le ospitavano. Werku ricorda di come rimase delusa quando capì che, a differenza di quanto le era stato detto, non avrebbe frequentato la scuola a Debre Markos.

In quella casa tutti parlavano della scuola, di quanto fosse importante studiare. La signora (la datrice di lavoro) comprava le divise scolastiche ai figli, a volte acquistava una penna nuova, ma io non ricevevo nulla. Loro andavano a scuola, mentre io rimanevo a casa a lavorare tutto il giorno (Werku, 21 anni, 21/06/18).

Spesso, come prima esperienza lavorativa, le domestiche prestano servizio gratuitamente in cambio della scolarizzazione, una possibilità che tuttavia viene di frequente negata. In alcune circostanze, il lavoro domestico viene utilizzato per saldare debiti familiari: la ragazza viene affidata ai creditori a titolo di garanzia e presta servizio fino all'estinzione del debito. Questa situazione può coinvolgere agenti di reclutamento o "intermediari" che agevolano il trasferimento e il collocamento delle lavoratrici nelle famiglie urbane in cambio di una remunerazione (Bryceson 2019: 325). È importante riflettere su questa dinamica alla luce delle relazioni di potere interpersonali presenti all'interno delle famiglie, tenendo conto della complessa rete di rapporti clientelari tra genitori "biologici" e affidatari (Bledsoe 1990), e delle forme di "solidarietà gerarchica" che legano le famiglie urbane e rurali (Viti 2007: 168). Karema racconta che all'età di 12 anni uno "zio" che passava di frequente nel villaggio si fermò a parlare con i suoi genitori. Decisero che la ragazza si sarebbe trasferita a Debre Markos presso una famiglia che l'avrebbe ospitata e dove avrebbe svolto il lavoro domestico. «Mio padre parlava con lo zio delle attività commerciali, gli doveva dei soldi». La mamma di Karema, che ho avuto l'opportunità di conoscere, ha confermato che il marito aveva dei debiti da estinguere, ma non ha dato ulteriori informazioni: «io non so bene i dettagli, dovresti chiedere al padre di Karema». Tuttavia, quest'ultimo era sempre fuori città e non ho mai avuto l'opportunità di conoscerlo.

Questo non significa che i rapporti di dipendenza interni al lavoro domestico siano esclusivamente unilaterali, determinati da chi esercita un potere decisionale sulla vita delle donne. Per molte donne il lavoro domestico può essere una strategia per raggiungere obiettivi di ascesa economica e sociale. Se da un lato le lavoratrici sostengono di sentirsi "bloccate", prigioniere di contesti urbani che le espongono a innumerevoli rischi di sfruttamento lavorativo, dall'altro percepiscono la loro condizione come una fase di transizione e vivono nell'"attesa attiva" di poter concretizzare i progetti futuri altrove (Brun 2015).

Di solito, le lavoratrici investono i loro risparmi per consentire alle famiglie di acquistare cibo di migliore qualità, o per permettere a fratelli e sorelle di comprare le divise e altro materiale scolastico. Una delle ambizioni è quella di mettere da parte dei risparmi per avviare in futuro una piccola attività (ad esempio una caffetteria), o di sposare un uomo benestante, migliorare il proprio stile di vita e quello delle famiglie di origine. Il lavoro domestico ha dunque un valore duplice. Da una parte le donne lo percepiscono come una strategia per soddisfare aspirazioni personali, per esempio legate alle opportunità formative e di impiego e al desiderio di indipendenza economica. Allo stesso tempo, anche spinte dalla necessità di sostenere i famigliari collocati altrove, si muovono all'interno di legami di dipendenza personale che potrebbero ostacolare le aspirazioni di autonomia, nonché le ambizioni a vedere riconosciuto un certo grado di dignità sociale e rispettabilità.

## **Legami di interdipendenza**

Stabilire nuove relazioni con persone benestanti in città può essere un modo per ottenere qualche forma di protezione e di tutela altrimenti inaccessibili. Questo è vero soprattutto per quelle donne "sole" (Barrera 2011), prive di una rete di sostegno di base nella comunità di origine. Per esempio le ragazze orfane, donne ripudiate per essere rimaste incinte prima del matrimonio, donne divorziate, e così via. Mahetem ha iniziato a lavorare all'età di 11 anni, alla morte del padre. Quest'ultimo aveva accumulato debiti ed era entrato in conflitto con alcuni abitanti del villaggio di provenienza, a circa 130 km da Debre Markos. Nel frattempo la madre si era ammalata e i tre fratelli maggiori avevano

lasciato il villaggio per cercare fortuna altrove. Un parente dal lato paterno le offrì la possibilità di trasferirsi nella sua abitazione, a Debre Markos, dove avrebbe potuto lavorare e frequentare la scuola. Nei suoi racconti Mahetem ricorda con nostalgia l’infanzia nel villaggio di origine, e in particolare il rapporto con la madre prima che si ammalasse. Sostiene di aver trovato a Debre Markos un rifugio indispensabile, l’unico momentaneamente possibile per assicurarsi qualche forma di protezione. «Mia madre, che era molto malata, mi disse: vai dai tuoi parenti, impara a vivere e formati». Descrive in modo piuttosto ambiguo i datori di lavoro: una “zia” e uno “zio” premurosi e protettivi, che però non la trattano come una vera figlia.

Grazie a loro ho frequentato quattro anni di scuola. Grazie a loro mangio tutti i giorni [...] Per loro è facile insultarmi, perché non mi considerano una persona meritevole di rispetto. Per loro io sarò sempre e solo una domestica, una serva (Mahetem, 20 anni, 07/11/19).

Quando l’ho conosciuta, Mahetem lavorava da un anno presso un’altra famiglia. Per la prima volta riceveva uno stipendio mensile, ma questo aveva comportato la rinuncia a continuare gli studi. La sua aspirazione era trovare un lavoro ad Addis Abeba e da lì lasciare l’Etiopia per lavorare all’estero. Non parlò dei suoi progetti agli “zii” (i datori di lavoro) poiché, spiegava, «loro pensano sia troppo pericoloso. Non acconsentirebbero». In effetti Tesfay, il datore di lavoro, durante una conversazione riferì con orgoglio di aver accolto Mahetem in casa, consentendole in tal modo di vivere al sicuro, «non come tante ragazze di oggi, che partono senza informarsi e non si sa dove vanno a finire» (Tesfay, 10/11/19).

In alcuni casi, soprattutto quando le lavoratrici sono molto giovani e non hanno una rete di supporto solida alle spalle, la retorica sulle pratiche di affidamento, la manifestazione di sentimenti compassionevoli e l’enfasi con cui i datori di lavoro descrivono le diverse forme di accoglienza possono contribuire a mascherare i rapporti di lavoro. Analogamente a quanto emerge in alcuni studi sul lavoro domestico in Madagascar (Gardini 2019) e in Sud Africa (Durrheim *et al.* 2014), l’ideologia paternalista rafforza relazioni strutturalmente diseguali. Le domestiche sono considerate persone in debito con coloro che garantiscono ospitalità, vitto, alloggio e, talvolta, l’opportunità di una formazione scolastica. Come nel caso di Mahetem, spesso le lavoratrici elaborano strategie in grado di contestare la visione sulla loro subordinazione, senza con questo ripudiare del tutto tale subordinazione. Da una parte, definiscono le persone per cui lavorano come persone protettive a cui mostrare riconoscenza e gratitudine. Dall’altra, minacciano di abbandonare la casa di chi necessita del loro lavoro, sentendosi eccessivamente sfruttate sia sul piano lavorativo, sia su quello di gratificazione sociale: «oggi nessuna lavoratrice tollera di essere maltrattata e picchiata. Se mi insulta di nuovo trovo un altro lavoro e vado via!» (Mahetem, 03/12/19).

I rapporti interpersonali che si creano sono dunque sovente ambigui e si manifestano sotto forma di una “interdipendenza negoziata” tra le parti (Punch 2022) e coesistenza di pratiche di potere, dominio, subordinazione, cura e protezione. I datori di lavoro – avvalendosi della retorica del “padre protettore” – sembrano far propri quei discorsi “umanitari” e “nazionalisti” espressi dalle politiche governative e dalle organizzazioni internazionali, giustificando in tal modo la propria condotta nei confronti delle lavoratrici (cfr. Gardini 2019). Un aspetto, questo, che getta luce sui molteplici processi di “creazione di parentele” e relazioni intime nei progetti statali (Howell 2003; Thelen *et al.* 2014) che consentono la riproduzione della forza lavoro sfruttando il contributo invisibile e non retribuito delle donne come lavoratrici domestiche (Declich 2020: 94). Le stesse lavoratrici manipolano questo linguaggio descrivendosi “figlie” in cerca di protezione, ma allo stesso tempo contestano la visione sulla loro subordinazione. Come sottolineano Diego Malara e Tom Boylston (2016) a proposito delle relazioni gerarchiche nella società Amhara, in molti ambiti della sfera quotidiana gli aspetti coercitivi del potere convivono con un’etica di amore e cura. Le persone, dalla propria po-

stazione, manipolano le molteplici relazioni e realizzano strategie creative per gestire gli eccessi del potere, per assicurarsi un certo grado di rispettabilità e avanzare il proprio status sociale. In effetti, per molti datori di lavoro avere dipendenti al proprio seguito costituisce un modo per rafforzare il proprio prestigio personale e quello della famiglia in società. In Etiopia le lavoratrici lamentano di essere spesso chiamate *gered* (serva/schiava), un termine utilizzato in modo dispregiativo al posto del termine *yebet sarategna* (letteralmente “lavoratrice domestica”). Il linguaggio ideologico del clientelismo viene adottato dai datori di lavoro per affermare il proprio status sociale superiore. Il ricorrere a termini che ribadiscono la condizione subordinata delle dipendenti ha anche questa funzione.

Nel corso della loro vita, le lavoratrici cercano continuamente di mobilitare reti di supporto, forme di sostegno emotivo, pratico e anche economico, che permettono loro di cambiare il nucleo domestico presso cui lavorare, alla ricerca di condizioni migliori. Nel farlo si servono di ogni possibile informazione su opportunità e rischi ricevuta da altre lavoratrici o da altre persone incontrate nel contesto urbano. Dal punto di vista delle donne, il lavoro domestico in altre famiglie comporta numerosi rischi, tra cui il fallimento morale per il mancato sostegno economico alla propria famiglia, l'insuccesso delle aspirazioni di ascesa sociale e la mancata realizzazione agli occhi dei gruppi sociali di riferimento. Talvolta questi rischi sono percepiti come peggiori di quelli sperimentati dalle lavoratrici all'estero. «Io lo so che lavorare all'estero è pericoloso», prosegue Mahetem, «ma rimanere qui è come accettare di non cambiare niente. Voglio cambiare la mia vita, ecco perché voglio partire». Eppure i discorsi governativi si limitano a ribadire che le donne “non conoscono” i rischi del lavoro domestico in Medio Oriente, riducendo il tema della percezione del rischio ad una sola tipologia di migrazione (quella internazionale) e ad una mancanza di informazione che solo le politiche governative possono colmare.

## Uno sguardo alle politiche migratorie: lavoro domestico in Medio Oriente

La migrazione delle donne etiopi per intraprendere lavori domestici in Medio Oriente è aumentata a partire dalla fine degli anni Novanta, dopo la caduta del regime del Derg (1974-1991) e la liberalizzazione dei controlli sull'emigrazione nel Paese. Inizialmente gestita in maniera centralizzata dal Ministero del Lavoro e degli Affari sociali, a partire dal 1998 l'emigrazione etiopica è stata esternalizzata con l'apertura del mercato alle agenzie di reclutamento private. L'Etiopia ha cercato di incrementare i flussi migratori regolari attraverso una co-gestione pubblico privata, criminalizzando i broker illegali e incaricando le agenzie di reclutamento del compito di informare le donne sulle condizioni di lavoro all'estero (CeSPI 2021: 10).

Fino ai primi anni 2000 il Libano è stata la destinazione principale. Nel 2008, a seguito delle numerose testimonianze di abusi subiti dalle donne etiopi, il governo etiopico ha ufficialmente vietato la migrazione verso il Libano<sup>9</sup>. Nonostante il divieto, le etiopi hanno continuato a intraprendere il viaggio, spesso passando per il Sudan, Dubai o lo Yemen (Fernandez 2020: 37). Tra il 2008 e il 2009 l'Arabia Saudita e il Kuwait sono emerse come nuove destinazioni preferite, seguite da Yemen, Oman, Qatar e l'emirato di Dubai.

Secondo il Ministero del Lavoro e degli Affari Sociali etiopico (MoLSA), nel 2009 la gran parte delle donne emigrate era impiegata nel lavoro domestico e percepiva un guadagno di circa 100-150 dollari al mese. Questi dati si riferiscono solo alle migranti fornite di documenti e che si muovono all'inter-

<sup>9</sup> Per esempio, a marzo 2012 un video trasmesso dalla TV libanese è diventato virale a livello globale. Il video mostrava una lavoratrice domestica etiopica di 33 anni mentre veniva insultata e picchiata per strada, di fronte all'ufficio consolare etiopico di Beirut. Pochi giorni dopo i media riportavano la notizia del suicidio della donna. La vicenda ha scatenato un'ondata di proteste guidate da etiopi in Libano, ad Addis Abeba, a Washington D.C. (Fernandez 2020: 54).

no dei circuiti migratori regolari. Si tratta di traiettorie migratorie solitamente circolari: al termine del contratto di lavoro le donne tornano in Etiopia e, dopo un periodo di attesa variabile, partono con un nuovo contratto verso lo stesso o un altro Paese del Medio Oriente. Quando sono entrata in contatto con le associazioni di *returnees* in Etiopia, nell'ambito delle attività CVM, più della metà delle iscritte aveva lavorato in almeno due dei seguenti paesi: Libano, Kuwait, Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Qatar, Bahrain.

Nel 2009 il governo etiope ha adottato l'*Employment Exchange Services Proclamation No. 632/2009*, che avrebbe dovuto ridefinire e chiarire le relazioni fra il settore privato e pubblico nella gestione delle emigrazioni. La nuova legge, che prevede un aumento sostanziale delle cauzioni necessarie per aprire una agenzia in Etiopia, ha di fatto portato alla chiusura di molte agenzie registrate e ad un aumento del flusso irregolare di migranti (Fernandez 2017). Secondo il MoLSA, tra il 2008 e il 2013 più di 300.000 persone (il 94% donne) hanno trovato lavoro nei paesi del Golfo e in Medio Oriente tramite canali ufficiali, ma almeno il doppio sono quelle che vi sono arrivate tramite canali irregolari (Demissie 2017: 2).

Un aumento della migrazione irregolare c'è stato poi a partire dal 2013, quando, in ragione delle crescenti testimonianze di violenze e violazioni dei diritti umani subiti dalle lavoratrici domestiche, il governo etiope ha emanato un provvedimento che vietava ai propri cittadini di emigrare per lavoro in Medio Oriente. Come hanno documentato diversi studi, l'intensificazione dei controlli alle frontiere, lungi dallo scoraggiare i potenziali migranti, ha spinto un numero maggiore di persone verso percorsi migratori alternativi, "vie di fuga" che sfidano i regimi di controllo della mobilità (Papadopoulos *et al.* 2008: 163). Nelle parole di Hirut, rappresentante di un'associazione di *returnees* ad Addis Abeba:

Sono partita legalmente, ma il procedimento è stato molto lungo e costoso. Mi sono indebitata con i miei parenti, con un *dalala* (broker/intermediario) che ha anticipato tutti quei soldi [...] E allora conviene trovare altre strade... così almeno so da subito esattamente quanto devo pagare e lascio fare tutto a loro (gli intermediari) e sono sicura di non perdere tempo e di raggiungere il luogo che voglio, dove non sarò completamente sola perché so che ci sono altre persone etiopi lì (Hirut, 25 anni, 25/11/18)

Nell'interpretare le legislazioni che, negli ultimi due decenni, hanno guidato il regime migratorio, è importante considerare che il governo etiope ha subito crescenti pressioni da parte dell'Europa per il controllo del flusso di immigrati irregolari etiopi che attraversano clandestinamente il Mediterraneo, nonché da parte di lobby internazionali che lavorano per prevenire il traffico di esseri umani. La tratta di esseri umani è vietata dall'articolo 18 (2) della Costituzione etiope e l'Etiopia ha ratificato i Protocolli di Palermo sulla tratta e il contrabbando<sup>10</sup>. Inoltre, nel 2015 l'Etiopia ha promulgato la *Prevention and Suppression of Trafficking in Persons and Smuggling of Migrants Proclamation No. 909/2015* (sostituita recentemente dalla *Proclamation No 1178/2020*) con l'obiettivo di punire i trafficanti e di fornire sostegno, protezione e riabilitazione alle vittime di tratta.

Nel 2016, il governo ha modificato il proprio quadro normativo sulla migrazione emanando un *Overseas Employment Proclamation* (n. 923/2016) che mira ad una più efficace regolamentazione delle condizioni di lavoro dei migranti e alla tutela dei loro diritti. Tra le altre cose, la Proclamazione stabilisce l'età minima delle lavoratrici domestiche (18 anni), il livello di istruzione minimo (ottavo grado) e istituisce specifici addetti al lavoro nelle ambasciate etiopi all'estero. Inoltre viene prevista l'istituzione di un'agenzia pubblica di collocamento indipendente per identificare e formare le la-

<sup>10</sup> I Protocolli di Palermo fanno parte della Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale (UNTOC), entrata in vigore nel 2000, e comprendono: il Protocollo sulla prevenzione, soppressione e persecuzione del traffico di esseri umani, in particolar modo donne e bambini; e il Protocollo contro il traffico di migranti per via terra, via mare e via area.

voratrici e vengono imposte maggiori responsabilità alle agenzie di collocamento private con una supervisione governativa maggiore delle loro attività. A queste iniziative normative sono seguite le ratifiche di accordi bilaterali con diversi paesi come l'Arabia Saudita, il Qatar, il Kuwait, gli Emirati Arabi Uniti. Infatti la nuova legge sull'occupazione stabilisce che l'invio di lavoratori all'estero può avvenire solo in presenza di un accordo bilaterale con il paese di destinazione.

Eppure, restano numerose le donne che, non rientrando nei criteri stabiliti dalla nuova legislazione, continuano a emigrare seguendo rotte alternative e affidandosi ad intermediari considerati "illegali". Secondo la nuova Proclamazione del 2016, per poter partire regolarmente le migranti dovrebbero pagarsi specifiche visite mediche, le spese per ottenere il documento di identità, per depositare le impronte digitali e la firma, la certificazione di competenza professionale e costi aggiuntivi associati all'autenticazione del contratto (ILO 2019b). L'importo totale è compreso tra 2.000 e 3.000 ETB (tra 45 e 65 euro). Ulteriori spese dovrebbero essere coperte dal datore di lavoro. Tuttavia, molte donne intervistate hanno riportato che quando si sono rivolte alle agenzie del lavoro ufficiali hanno pagato tra 7.000 e 10.000 ETB<sup>11</sup>. L'ammontare dei costi è variabile e dipende da una serie di fattori che rendono l'intero processo piuttosto complicato. Da considerare, per esempio, che l'Ufficio dell'immigrazione dove l'aspirante migrante può ottenere il passaporto si trova solo ad Addis Abeba e in alcuni capoluoghi come Bahir Dar (regione Amhara). Questo implica la disponibilità della ragazza - che magari vive in una zona lontana da questi centri - a pagare trasporto, vitto e alloggio nella città dove potrà avviare la pratica burocratica (che può durare anche diversi giorni).

Per fornire un esempio concreto, Banchi, una donna che ha lavorato per diversi anni come domestica a Debre Markos, ha condiviso la sua esperienza durante un *focus group* con altre aspiranti migranti: «a Bahir Dar ho pagato 150 ETB solo per la stanza, ho chiesto i soldi a mio zio. Poi ci sono i soldi per mangiare [...] e il trasporto, la visita medica... Come si fa a partire senza un aiuto esterno? io ho già speso 2000 ETB». E alla fine, ha aggiunto: «non ho capito quanto costa in tutto, ma la verità è che paghi la stessa cifra che paga chi parte tramite i canali illegali, solo che ci metti di più» (Banchi, 24 anni, 05/12/19).

Lungi dal non essere consapevoli dei potenziali rischi di sfruttamento all'estero, le parole delle lavoratrici rappresentano una denuncia alla trascuratezza delle istituzioni nel comunicare con chiarezza alle interessate le modalità per una migrazione ufficiale e "sicura", soprattutto in relazione alle informazioni sui costi, sui diversi obblighi da assolvere per partire "legalmente", sul collocamento delle strutture per sbrigare le pratiche burocratiche. Per esempio, molte donne hanno raccontato di essersi perse per le strade di Addis Abeba nel tentativo di trovare il centro predisposto al controllo medico, oltre a non sapere il costo esatto della visita.

*Banchi:* Io ho sentito dire che il controllo medico costa 800 ETB.

*Yenie:* No, dicono che devi pagare addirittura 2500 ETB.

*Senayet:* Il costo è di 2000 ETB, ma più paghi e più hai probabilità di risultare idonea alla visita.

*Banchi:* È così... Prendono solo le più carine.

Espressioni quali "non so", "dicono che", "sembra che", "ho sentito dire", ricorrono nelle testimonianze delle donne che definiscono le informazioni confuse e fuorvianti. Del resto, quando mi sono rivolta ai funzionari delle diverse istituzioni – gli Uffici di immigrazione, gli Uffici del lavoro

<sup>11</sup> Una informazione analoga viene riportata da Bina Fernandez, la quale documenta che negli anni precedenti all'introduzione della legislazione il costo della migrazione era compreso tra 10.000 e 20.000 ETB. Con l'aumento del numero dei migranti e del numero di intermediari e agenzie i costi sono diminuiti. Rispetto al 2014, il costo è sceso a circa 6000-9000 ETB, «che nelle zone rurali equivale all'incirca al prezzo di una mucca; alcuni genitori hanno riferito di aver venduto una mucca per finanziare la migrazione della figlia» (Fernandez 2020: 42). Si tenga conto che il guadagno mensile di una lavoratrice domestica ad Addis Abeba, con vitto e alloggio, è di circa 600 / 800 ETB, cifra che si abbassa a 400 / 500 ETB nei centri urbani minori come Debre Markos.

e degli affari sociali, le diverse agenzie di collocamento, gli Uffici di Polizia, i centri di formazione per ricevere il certificato di idoneità professionale – ho ricevuto informazioni discordanti sui diversi punti discussi sopra. I canali di emigrazione regolari risulterebbero dunque complicati, instabili, dalle tempistiche troppo lunghe, oltre a non assicurare la riuscita dell’obiettivo. Molte lavoratrici hanno lamentato l’impossibilità di scegliere una destinazione da loro considerata “sicura”, di doverci obbligatoriamente adeguare agli accordi bilaterali instaurati dal governo etiope con un determinato Paese, ma soprattutto, di non disporre di informazioni chiare su quale fosse il Paese prescelto, per quanto tempo fosse possibile emigrare lì, e perché il viaggio verso una certa destinazione fosse “autorizzato” e considerato “legale”, “sicuro”, in un dato momento, e “proibito” perché “illegale”, “insicuro”, in un altro. È una denuncia alla natura transitoria e mutevole delle leggi sull’emigrazione che provocano un effetto di “confusione” nelle persone che aspirano ad intraprendere il viaggio. Tutto questo mentre – dichiara Banchi – le problematiche delle lavoratrici domestiche in Etiopia rimangono completamente ignorate, «perché è scontato che le domestiche debbano occuparsi delle famiglie qui, a qualsiasi condizione».

L’effetto di “smarrimento” frequentemente menzionato dalle lavoratrici, come conseguenza dell’ambigua mutevolezza delle politiche migratorie, diventa ancora più evidente se analizziamo l’evolversi delle relazioni tra Etiopia ed Arabia Saudita in materia di emigrazione nel corso degli ultimi dieci anni.

## Il caso dell’Arabia Saudita

Un forte aumento della migrazione regolare verso l’Arabia Saudita c’è stato a seguito dell’accordo bilaterale sul lavoro stipulato nel 2011 tra Etiopia e Arabia Saudita. L’aumento della domanda di lavoratrici da parte dell’Arabia Saudita è stato in parte conseguenza del divieto di emigrazione verso il Paese imposto dai governi indonesiano e filippino, a seguito della diffusione di episodi di cronaca sulle ingiustizie subite dalle domestiche (Davison, Clark 2013). Per esempio, ha suscitato clamore internazionale la notizia di una domestica indonesiana condannata dalle autorità saudite nel 2011, e giustiziata nel 2018, per aver ucciso il suo datore di lavoro nel tentativo di difendersi dalle molestie sessuali<sup>12</sup>. Tra il 2010 e il 2013 il numero di persone etiopi emigrate in modo regolare verso il Paese è passato da circa 15.500 tra luglio 2010 e luglio 2011 a più di 160.000 nel periodo compreso tra luglio 2012 e luglio 2013 (RMMS 2014: 36). Attualmente si stimano circa 750.000 persone che lavorano in condizioni irregolari e si considera che il 78% delle donne è impiegato nel lavoro domestico (Gutema 2019). A fine 2013 – alla scadenza di un ultimatum lanciato dall’Arabia Saudita per la regolarizzazione dei lavoratori immigrati – almeno 163.000 persone etiopi, migranti irregolari, sono state espulse dal Paese e rimpatriate (De Regt, Tafesse 2016)<sup>13</sup>. Il successivo divieto di emigrazione verso il Paese è stato revocato nel 2018, con l’entrata in vigore delle nuove normative per le agenzie di collocamento (illustrate nella sezione precedente) e di un accordo sulla migrazione per lavoro con l’Arabia Saudita. Tuttavia, le deportazioni sono continuate: 14.000 persone migranti con status irregolare sono state espulse dall’Arabia Saudita nel 2017<sup>14</sup>, e secondo un report sulla migrazione mista, il numero complessivo delle persone espulse è stato di circa 300.000 nel periodo compreso tra il 2017 e il 2019 (Gutema 2019).

<sup>12</sup> Cfr. *Amnesty International*, 21 ottobre 2011: <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/2021/07/mde230272011en.pdf>, ultima consultazione 17 maggio 2023. Cfr anche *Al Jazeera*, 31 ottobre 2018: <https://www.aljazeera.com/news/2018/10/31/indonesia-protests-saudi-execution-of-domestic-worker>, ultima consultazione 17 maggio 2023.

<sup>13</sup> A seguire anche paesi come Israele e Yemen hanno adottato misure simili contro i lavoratori e le lavoratrici etiopi. Da considerare che la deportazione di migranti etiopi con status irregolare avviene su base continuativa, in particolare quando i Paesi intraprendono iniziative di regolarizzazione.

<sup>14</sup> Cfr. a notizia riportata da *Al Jazeera* il 20 maggio 2018, al seguente link: <https://www.aljazeera.com/news/2018/5/20/saudi-arabia-to-release-1000-ethiopian-prisoners>, ultima consultazione 15 maggio 2023.



È in questo contesto che, nel dicembre 2019, un funzionario dell'Ufficio regionale del lavoro e degli affari sociali (BoLSA) a Debre Markos mi informò riguardo ad alcuni corsi di formazione organizzati in collaborazione con i colleghi locali TVET (Technical Vocational Educational and Training) per preparare le giovani etiopi al viaggio. Dichiarò che in quel periodo era possibile partire legalmente solo per l'Arabia Saudita, in quanto gli accordi statali firmati con altri Paesi non erano ancora diventati effettivi<sup>15</sup>. Tra le ragazze che avevano frequentato il corso c'era Neima, che dopo aver lavorato per molti anni come domestica in Etiopia, nelle città di Debre Markos e Bahir Dar, era decisa a raggiungere il Kuwait, dove altri connazionali si erano trasferiti e avevano trovato un'occupazione. La scoperta che, al momento, il Kuwait non fosse una destinazione consentita aveva suscitato in lei sentimenti di confusione e turbamento:

Vedi... io pensavo di poter scegliere dove andare. Conosco persone che sono state in Kuwait e vorrei andare lì. Ma ora mi dicono che non è più possibile, l'unico Paese che posso scegliere è l'Arabia Saudita (Neima, 22 anni, 14/12/19).

In modo simile si esprimeva Elmas, una compagna di corso, domandandosi perché mai, dopo tante raccomandazioni mediatiche sui rischi di sfruttamento in Arabia Saudita, il governo indicasse tale Paese come l'unica opzione di scelta per intraprendere una migrazione sicura:

Il governo dice che il viaggio verso l'Arabia Saudita è quello legale, ma conosco persone che sono partite e poi le hanno fatte tornare indietro. Perché ora sì e prima no? Ho paura di lavorare lì. Dicono che lavorare lì è terribile, ti maltrattano e ti costringono a cambiare nome e religione. Se potessi scegliere andrei in Qatar, o forse a Dubai, perché conosco persone che sono state lì. Ma dicono che ora è più sicuro andare legalmente in Arabia Saudita. Che cosa è cambiato? (Elmas, 24 anni, 15/12/2019)

Nel frattempo Oromia Media Network TV (OMN) e altri canali locali continuavano a riportare casi di persone con status irregolare detenute in Arabia Saudita e poi rimpatriate in Etiopia (di solito a mani vuote). In seguito, all'inizio del 2020, l'Arabia Saudita ha temporaneamente vietato la migrazione di lavoratrici e lavoratori dall'Etiopia. Le motivazioni sono da ricondurre alla diffusione della pandemia del Covid-19, ma anche alle pressioni di organizzazioni per i diritti umani nel denunciare abusi e soprusi nei confronti delle lavoratrici migranti nei paesi del Golfo. Il divieto è stato revocato lo scorso febbraio, quando le autorità etiopiche hanno lanciato l'iniziativa di un nuovo piano di reclutamento verso il Paese. A diffondere la notizia è stato il network mediatico internazionale *Al Jazeera*, che ad aprile 2023 ha documentato l'installazione di numerosi cartelloni pubblicitari ad Addis Abeba e in altri centri etiopi. Questi cartelloni incoraggiano le donne di età compresa tra i 18 e i 40 anni a registrarsi presso gli uffici governativi e a intraprendere il viaggio in cerca di migliori opportunità di vita.<sup>16</sup> La notizia mi è stata confermata un mese fa da Geremew, funzionario dell'ufficio municipale a Debre Markos, nel corso di una videochiamata: «molte donne partiranno dalla regione Amhara – ha dichiarato. I nuovi legami diplomatici con l'Arabia Saudita garantiscono un viaggio sicuro e il governo ha promesso di coprire il costo dei voli».

Alla luce di questo scenario, bisogna tener presente che la richiesta di lavoratrici domestiche migranti da parte dei paesi ricchi di petrolio, quali l'Arabia Saudita, è in gran parte legata alla presenza di un "patto sociale", un "tacito accordo" tra società civile e Stato<sup>17</sup>, in base al quale lo Stato fornisce

<sup>15</sup> A dicembre 2018 il governo etiope aveva firmato accordi bilaterali con Emirati Arabi Uniti, Giordania, Qatar e Kuwait, e stava negoziando un accordo con il Libano (Gutema 2019: 11).

<sup>16</sup> Cfr. la notizia di *Al Jazeera*, 17 aprile 2023, al seguente link: <https://www.aljazeera.com/features/2023/4/17/ethiopia-recruits-500000-women-for-domestic-work-in-saudi-arabia>, ultima consultazione 25 maggio 2023.

<sup>17</sup> È necessario tuttavia tener presente – come argomenta Lorenzo D'Orsi (2020) – che un'analisi unidirezionale dello Stato, limitata a "smascherare" le dinamiche di potere sottostanti, non permette di cogliere appieno la complessità di significati

uno stile di vita agiato in cambio del controllo politico e del totale consenso da parte della popolazione (Sabban 2004: 90). Le lavoratrici fanno parte di questo “non detto”, in quanto si prendono carico di quel “lavoro sporco” che le persone per cui lavorano non vogliono e/o non hanno tempo di svolgere. La legittimità dell’élite al potere dipende in gran parte dalla rappresentazione della casa come spazio privato “sacrosanto”, in cui l’autorità, il controllo e la tutela maschile sulle donne della famiglia (comprese le lavoratrici domestiche) sono riaffermati contro le influenze straniere potenzialmente corrottrici (Fernandez 2020: 138). Le lavoratrici domestiche rappresentano dunque uno *status symbol* che conferma il prestigio delle famiglie in società e che viene veicolato tramite una gerarchia razziale: con le famiglie più ricche che assumono donne filippine, seguite dalle indonesiane e dalle lavoratrici dell’Asia meridionale, e con le donne africane in fondo (de Regt 2009).

Nel caso dell’Arabia Saudita, emerge chiaramente come il tema delle ragazze etiopi da “salvare” possa essere utilizzato abilmente per giustificare sia la chiusura che l’apertura delle frontiere, a seconda delle circostanze. In molti casi l’emigrazione verso il Paese viene fortemente sconsigliata, ma al tempo stesso viene incoraggiata in ragione di specifici accordi diplomatici tra i Paesi, purché le persone seguano le traiettorie migratorie “legali” prestabilite (come nel recente piano di reclutamento lanciato dal governo etiope). Questo approccio rappresenta una forma di controllo sui corpi delle donne e al contempo rafforza la legittimità del governo nell’arena pubblica, dimostrando il suo impegno attivo nella protezione dei propri cittadini. È questa strategia che viene contestata da molte donne etiopi intervistate, le quali nutrono diffidenza nei confronti dei percorsi “sicuri” prestabiliti e al contempo lamentano la mancanza di un dibattito pubblico sulle condizioni del lavoro domestico in Etiopia.

## **Tracciare continuità nelle esperienze delle lavoratrici in Etiopia e all’estero**

Il presente contributo fornisce una prospettiva critica riguardo alle rappresentazioni dominanti del lavoro domestico in Etiopia e in Medio Oriente. In particolare, emerge come le politiche migratorie e il dibattito pubblico possano condizionare e talvolta limitare la comprensione delle complesse dinamiche che coinvolgono il lavoro domestico in Etiopia e all’estero, omologandole in un’unica rappresentazione che non tiene conto delle specificità.

Molte donne intervistate, dichiarandosi ben consapevoli dei rischi di sfruttamento lavorativo all’estero, hanno sottolineato l’ambiguità delle azioni governative. Infatti, l’attenzione posta sui “rischi” della migrazione in Medio Oriente – potenzialmente efficace dal punto di vista mediatico nel denunciare alcune forme contemporanee di sfruttamento estremo – può facilmente trasformarsi in uno strumento di controllo sulle donne, e compromettere i loro sforzi di emancipazione dalle difficili condizioni economiche e sociali sperimentate nel Paese di origine. Le politiche migratorie – orientate verso la creazione di canali speciali “regolari” – rischiano di ostacolare le strategie di azione delle lavoratrici stesse, di fatto riducendo le loro possibilità di costruire percorsi alternativi. Allo stesso tempo, la retorica protettiva implicita nei discorsi del governo e dei media si limita a ritrarre le donne come troppo “fragili” per affrontare le sfide legate alla migrazione, omettendo qualsiasi esperienza positiva associata ai percorsi migratori. L’aspetto ancor più contraddittorio è che tale retorica contribuisce a nascondere le esperienze di sfruttamento interne al Paese, collegandole piuttosto alle narrazioni sul lavoro domestico e di cura responsabile prestato dalle donne in favore delle famiglie. Questo indirettamente alimenta le dinamiche di potere che sottomettono le lavoratrici a vantaggio dei locali datori di lavoro “protettori”.

che emergono dall’esperienza dello Stato, delle sue manifestazioni di violenza e delle forme di resistenza a quest’ultima. Lo Stato può essere inteso come “una costruzione culturale, ossia un campo di segni agito che, malgrado la natura finzionale, costituisce una realtà cognitivamente, politicamente ed emotivamente investita che non è riducibile a un riflesso dei rapporti di potere” (D’Orsi 2020: 36).

Per le donne etiopi che ho incontrato il rischio maggiore era quello dell'immobilità esistenziale, di chi rimane «seduto a guardare la propria vita» (Massa 2021: 132) senza provare a trasformarla. Alcune donne avevano pianificato di partire, altre di rimanere in Etiopia, di lasciare Debre Markos per raggiungere un'altra città interna al paese, o di rimanere a Debre Markos presso la famiglia in cui lavoravano o alla ricerca di una sistemazione migliore. Alcune donne avevano lavorato in Medio Oriente ed erano tornate, avevano intenzione di partire di nuovo o, al contrario, di rimanere in Etiopia. Le testimonianze sulle esperienze di sfruttamento all'estero si intrecciano inesorabilmente con quelle di coloro che hanno raggiunto alcuni obiettivi stabiliti (per esempio l'acquisto di un terreno con i soldi guadagnati all'estero) e con quelle di chi è rimasto a mani vuote. I molteplici esiti che quelle esperienze comportano si riflettono, seppur con le dovute differenze, con le esperienze di lavoro domestico in Etiopia. Esperienze che, a detta di molte donne, l'opinione pubblica, le istituzioni e i governi non hanno interesse a considerare. Nelle parole di Ketema:

Anche se non interessa a nessuno... quando sento le persone che raccontano tutte le ingiustizie subite dalle lavoratrici nei Paesi arabi, vorrei dire che la situazione in cui mi trovo io in Etiopia non era migliore... Anche se lavoravo nel mio Paese e parlavo la stessa lingua dei datori di lavoro, la mia situazione non era migliore, per niente! (Ketema, 22 anni, 1/12/18)

## Bibliografia

- Ally, S. 2008. Domestic worker unionisation in post-apartheid South Africa: Demobilisation and depoliticisation by the democratic state. *Politikon*, 35 (1): 1-21.
- Aredo, D. 2010. The Iddir: An informal insurance arrangement in Ethiopia. *Savings and Development*, 34 (1): 53-72.
- Barrera, G. 2011. «L'aria di città rende liberi? Appunti sulla storia delle donne sole nell'Eritrea coloniale», in *Colonia e post-colonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Chelati Dirar, U., Palma, S., Volterra, A. (a cura di). Roma. Carocci: 93-111.
- Beydoun, K. A. 2006. The Trafficking of Ethiopian Domestic Workers into Lebanon: Navigating Through a Novel Passage of the International Maid Trade. *Berkeley Journal of International Law*, 24 (3): 1009-1045.
- Bledsoe, C. 1990. 'No Success without Struggle': Social Mobility and Hardship for Foster Children in Sierra Leone, *Man*, XXV (1): 70-88.
- Brettell, C. B. 2002. Gendered Lives: Transitions and turning points in personal, family, and historical time, *Current Anthropology*, 43 (S4): S45-S61.
- Brivio, Alessandra. 2023. Domestic slavery and domestic work in the Gold Coast (Ghana): the invisibility of women's labour. *Africa*, 5 (1), 87-117.
- Brun, C. 2015. Active Waiting and Changing Hopes: Toward a Time Perspective on Protracted Displacement, *Social Analysis*, 59 (1): 19-37.
- Bryceson, D. F. 2019. «Domestic Work», in *General Labour History of Africa: Workers, Employers and Governments, 20th-21st Centuries*. Bellucci, S., Eckert, A. (eds.). NED-New edition. Boydell & Brewer: 301-332. <https://doi.org/10.2307/j.ctvd58sjm>.
- Castel-Branco, R. 2021. The Contradictions of Formalization: Domesticity and Paid Domestic Work in Mozambique and Angola, *e-cadernos CES*, 35: 140-162.
- CeSPI. 2021. *Le migrazioni femminili nel mercato del lavoro globale. Il caso delle lavoratrici domestiche tra Etiopia e Libano*. CESPI. Securing Women Migration Cycle (SWMC).
- Davidson, J. O. C. 2015. *Modern slavery: The margins of freedom*. London. Springer.

- Davison, W., Clark, S. 2013. Saudis Turn to Ethiopian Maids After Asian Backlash, in *Bloomberg*, January 23, 2013.
- de Regt, M. 2009. Preferences and Prejudices: Employers’ Views on Domestic Workers in the Republic of Yemen. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 34 (3): 559–581.
- de Regt, M., Tafesse, M. 2016. Deported before experiencing the good sides of migration: Ethiopians returning from Saudi Arabia. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 9 (2): 228-242.
- Declich, F. 2020. Kinship ties on the move: An introduction to the migratory journeys of kindred, *Anuac*, 9 (1): 87-109.
- Demissie, F. 2018. Ethiopian female domestic workers in the Middle East and Gulf States: An introduction. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 11 (1): 1-5.
- D’Orsi, L. 2020. *Oltraggi della memoria. Generazioni, nostalgie e violenza politica nella sinistra in Turchia*. Milano. Meltemi editore.
- Durrheim, K., Jacobs, N., & Dixon, J. 2014. Explaining the paradoxical effects of intergroup contact: Paternalistic relations and system justification in domestic labour in South Africa. *International Journal of Intercultural Relations*, 41: 150-164.
- Ebert, T. 1996, *Ludic feminism and after. Postmodernism, desire, and labour in late capitalism*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Endeshaw, Y., Mebratu G., Belete R. 2006. *Assessment of Trafficking in Women and Children in and from Ethiopia*. Geneva. International Organization for Migration.
- Erulkar, A., Negeri, L., Hailu, E. 2022. *The prevalence of domestic servitude among child domestic workers in Addis Ababa*. Addis Abeba. Population Council.
- Erulkar, A., Medhin, G., Negeri, L. 2017. *The Journey of Out-of-School Girls in Ethiopia: Examining Migration, Livelihoods, and HIV*. Addis Abeba. Population Council.
- Fernandez, B. 2017. «Irregular Migration from Ethiopia to the Gulf States», in *Skilful Survivals-Irregular Migration to the Gulf*. Fargues, P., Shah, N. (a cura di). Cambridge: European University Institute, Gulf Research Center: 243–267.
- Fernandez, B. 2020. *Ethiopian Migrant Domestic Workers. Migrant Agency and Social Change*. Palgrave MacMillan.
- Gardini, M. 2019. «Sauver les domestiques malgaches à l’étranger». L’appropriation de la rhétorique «néo-abolitionniste» à Ambositra (Madagascar). *Politique africaine*, 2: 75-94.
- Gebremedhin, M. M. 2016. Procrastination in recognizing the rights of domestic workers in Ethiopia. *Mizan Law Review*, 10 (1): 38-72.
- Goody, E. 1983. *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa* (Vol. 8, Issue 1). Berghahn Books.
- Gutema, B. 2019. *Report on Migration, Return and Remittances Of Ethiopian Domestic Workers From Lebanon*. Addis Abeba. Securing Women Migration Cycle project.
- Hahn, H. P., Klute, G. (a cura di). 2007. *Cultures of migration: African perspectives*. LIT Verlag Münster.
- Hoerder, D., van Nederveen Meerkerk, E., Neunsinger, S. 2015. «Domestic Workers of the World: Histories of Domestic Work as a Global Labor History», in *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers* (Vol. 6). Brill: 1-24.
- Hochschild, A.R. 2006. *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*. Bologna. Il Mulino.
- Howell, S. 2003. Kinning: The creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 (3): 465-484.
- Human Rights Watch. 2008. *As If I Am Not Human: Abuses Against Asian Domestic Workers in Saudi Arabia*. New York. Human Rights Watch.

- Human Rights Watch. 2010. *Without Protection: How the Lebanese Justice System Fails Migrant Domestic Workers*. New York. Human Rights Watch.
- Kassa, S. C., Abebe, T. 2016. Qenja: child fostering and relocation practices in the Amhara region, Ethiopia. *Children's Geographies*, 14 (1): 46-62.
- Jacquemin, M., Tisseau, V. 2019. Le balai comme objet politique. Regards sur les domesticités en Afrique. *Politique africaine*, 2: 5-27
- ILO. 2019. *Policy Brief: Key findings and recommendations from survey on labour migration from Ethiopia to GCC states and Lebanon*. Addis Ababa. International Labour Office.
- ILO. 2019b. *Rights and Responsibilities of Relevant Actors on Labour Migration in Ethiopia*. Addis Abeba. International Labour Office.
- ILO. 2021. *Making decent work a reality for domestic workers. Progress and prospects ten years after the adoption of the Domestic Workers Convention, 2011 (No. 189)*. Geneva. International Labour Office.
- Isiugo-Abanihe, U. C. 1985. Child Fosterage in West Africa. *Population and Development Review*, 11 (1): 53-73.
- Malara, D. M., Boylston, T. 2016. Vertical Love: Forms of Submission and Top-Down Power in Orthodox Ethiopia. *Social Analysis*, 60 (4): 40-57.
- Marchetti, S. 2011. *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*. Roma. E-diesse.
- Massa, A. 2021. *Intrecci di frontiera: percorsi, speranze e incertezze nelle migrazioni tra Eritrea ed Etiopia*. Roma. Cisu.
- Massey, D. 1994. *Space, place and gender*. New York. Polity Press.
- Minaye, A. 2012. Trafficked to the Gulf States: The Experiences of Ethiopian Returnee Women. *Journal of Community Practice*, 20 (1-2): 112-133.
- Mitchell, T. 1991. The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics. *American Political Science Review*, 85 (1): 77-96.
- Momsen, J. (a cura di). 1999. *Gender, migration and domestic service*. London. Routledge.
- Murgia, E. 2020. *La figura ambigua del "dalala" d'Etiopia*. Tesi magistrale (anno accademico 2019/2020). Università degli Studi di Pavia.
- Pankhurst, A., Mariam, D. H. 2000. The "Iddir" in Ethiopia: historical development, social function, and potential role in HIV/AIDS prevention and control. *Northeast African Studies*, 7 (2): 35-57.
- Papadopoulos, D., Stephenson, N., Tsianos, V. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*. London. Pluto Press.
- Punch, S. 2002. Youth transitions and interdependent adult-child relations in rural Bolivia. *Journal of rural studies*, 18 (2): 123-133.
- RMMS. 2014. *Blinded by Hope: Knowledge, Attitudes and Practices of Ethiopian Migrants*. Nairobi. Regional Mixed Migration Secretariat.
- Rossi, B. 2009. *Reconfiguring Slavery: West African Trajectories* (Vol. 2). Liverpool University Press.
- Sabban, R. 2004. «Women Migrant Domestic Workers in the United Arab Emirates», in *Gender & Migration in Arab States: The Case of Domestic Workers*. Esim, S., Smith, M. (eds). Beirut. International Labour Organisation Office: 86-107.
- Thelen, T., Thiemann, A., Roth, D. 2014. State Kinning and Kinning the State in Serbian Elder Care Programs. *Social Analysis*, 58 (3): 107-23.
- Vianello, F.A. 2012. Continuità e confini tra vita pubblica e vita privata. La doppia presenza delle assistenti familiari, *About Gender*, 1 (2): 175-203.
- Viti, F. 2007. *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

- Wade-Brown, A. 1979. L'affidamento infantile fra gli Nzema: redistribuzione e circolazione delle risorse umane in una società dell'Africa Occidentale. *L'Uomo società tradizione sviluppo*, 3 (2): 275-308.
- Wolkowitz, C. 2006. *Bodies at work*. London. Sage.
- Yeoh, B., Huang, S. 1999. «Singapore women and foreign domestic workers. Negotiating domestic work and motherhood», in *Gender, migration and domestic service*. Momsen, J. (ed.). London. Routledge: 273-296
- Yorke, L., Gilligan, R., Alemu, E. 2023. Moving towards empowerment? Rural female migrants negotiating domestic work and secondary education in urban Ethiopia. *Gender, Place & Culture*, 1-22.



# L'Aquila, *smart city* medievale Ossimori resilienti e intime allegorie di una ricostruzione post-sisma

**Rita Ciccaglione**

Università di Catania

rita.ciccaglione@unict.it

<https://orcid.org/0009-0005-6972-8774>

---

## **Abstract**

In the public debate, catastrophe is a destructive and crisis-maker event; complementarily, the culture of resilience turns the disaster into a window of possibility for building a better future. Also in L'Aquila, some strategies for resilience are moved in the post-earthquake by an international expertise team, whose mission is to offer a proposal and a plan of change and transformation to the town. A natural analogy between urban resilience and smartness and its plurality of contents create the conditions to develop a kaleidoscopic imagine of the city by placing the emphasis on *one aspect rather than on another*. Urban regimes overlap generating oxymoric representations and guiding principles and spatializing growth recipes and models in the downtown or in the polycentric territory. The smart approach becomes synonymous with a (technologic) innovation to be expanded to the internal areas and the medieval city focuses on historic and cultural heritage localized in the old town and rebuilt where it was and how it was.

By materializing in the urban space prototypes of figurability, the recovery process can be represented as a change that looks to the future or as a continuity with the past. Intimate ways of representation ascribe to the smart or to the medieval city some allegoric meanings that describe the change or the endurance of a local social organization based on real estate property.

**Keywords:** resilience; smartness; urban regimes; post-earthquake reconstruction; socio-spatial change.

---

## **Introduzione. Disaster management, resilienza e smartness urbana**

Nelle ultime decadi, il settore strategico che si occupa della riduzione e della gestione dei disastri (derivanti da pericoli naturali e non) è protagonista di un costante processo di istituzionalizzazione e internazionalizzazione (Revet 2011): definizioni e concetti sono mutuati dalla conoscenza scientifica e uniformati per produrre un linguaggio e strumenti operativi comuni (Benadusi 2015); le attività di intervento sono professionalizzate e oggetto di sempre maggiore specializzazione (Revet 2011). Un ruolo fondamentale in questo percorso è giocato dalle agenzie e organizzazioni non governative legate alle Nazioni Unite che, grazie alla convocazione di *summit* e conferenze mondiali, rinnovano e implementano con cadenza periodica un *corpus* di standard e norme ormai universali.

Ed è proprio con l'elaborazione del *Framework for Action 2005-2015* nell'ambito della *World Conference on Disaster Reduction* tenutasi a Hyogo che la cultura della resilienza si afferma come spazio epistemico preminente (Barrios 2017) nelle cornici discorsive a cui il mondo delle catastrofi



(Revet 2011) fa riferimento per rappresentare, descrivere, significare il disastro e la capacità di reazione a esso. Nella comunicazione pubblica promossa a livello globale, la catastrofe è descritta come “finestra di possibilità”, un’occasione per costruire un avvenire migliore e implementare le condizioni di vita delle comunità colpite. La ricostruzione è, perciò, animata da una visione programmatica che non si limiti a ripristinare le condizioni precedenti la catastrofe ma guardi, invece, al futuro, mirando al cambiamento e allo sviluppo. La resilienza è rappresentata come un balzo in avanti (Manyena *et al.* 2011; Chelleri 2012) sulla linea dell’adattamento, di cui si accentua il carattere trasformativo e futurologico fino a rendere questa nozione sinonimo di innovazione.

In realtà, il concetto di resilienza arriva al campo di applicazione del *disaster management* attraverso numerose migrazioni tra differenti aree disciplinari (dalla fisica all’ingegneria, alla psicologia) (Manyena 2006), traslando dall’analisi ecosistemica (Holling 1973) alle politiche di gestione della crisi (Walker, Cooper 2011). Esso acquisisce via via un carattere multidisciplinare ma – quasi di conseguenza – finisce per mancare di una definizione unica e unanimemente condivisa. Piuttosto, i diversi settori scientifici, che a essa rimandano in quanto quadro teorico di riferimento, fanno prevalere un aspetto – e dunque una narrazione (Vale, Campanella 2005; Pitidis *et al.* 2022) – anziché un altro della resilienza in base al loro specifico ambito di indagine (Chelleri 2012).

Nelle definizioni più diffuse, essa può indicare la capacità di un agente di ritornare velocemente allo stato iniziale dopo aver subito un urto (resilienza conservativa) o, al contrario, la capacità di adattarsi alla nuova situazione (resilienza trasformativa) (Benadusi 2016). Come poc’anzi accennato, è in questa sua seconda declinazione che essa entra a far parte del linguaggio e delle retoriche dei quadri internazionali del *disaster management*.

Con dichiarato riferimento a un approccio socio-ecologico che richiama la teoria dei sistemi complessi (Holling 2001), è riconosciuto l’inestricabile intreccio delle relazioni uomo-ambiente, di cui si accentuano le caratteristiche di molteplicità, indeterminatezza e imprevedibilità. La metamorfosi analitica, che ha visto prevalere in ambito scientifico una concezione non più deterministica della natura, conduce, inoltre, a una trasformazione degli stessi dispositivi tramite i quali esercitare il dominio su di essa, per cui all’essere umano è richiesto di armonizzarsi a proprio beneficio con il suo imprevedibile andamento (Mancuso 2016). Nel valutare la dinamicità dei sistemi come condizione di normalità, essere resilienti vuol dire, pertanto, imparare a vivere nell’incertezza (Simon, Randalls 2016), adattandosi (Folke *et al.* 2002) ai fenomeni di cambiamento (Manyena *et al.* 2011) con creatività e flessibilità. Tuttavia, pur enfatizzando la capacità di auto-organizzazione spontanea e dinamica di esseri umani ed ecosistemi, la cultura della resilienza che prende forma da questa prospettiva, sottintende una politica della crisi (Wallis 1970) capace di incidere sulle prospettive del tempo, le concettualizzazioni del cambiamento e le ideologie che se ne occupano impregnandole di un forte futurismo (Kaiser 2015). A differenza dell’idea per cui tutto andrà bene fin quando la fragile catena delle cose sarà lasciata intatta, il corso degli eventi deve essere necessariamente cambiato nell’immediato per evitare il suo inevitabile svilupparsi in tragedia (Wallis 1970). Nel tentativo di controllare la differenza tra presente e futuro (Kaiser 2015), la narrazione della resilienza si veste, dunque, di un carattere anticipatorio e progressista pronosticando un miglioramento nel cambiamento.

Quando, poi, questa particolare cornice teorica e discorsiva si trasferisce nell’ambito specifico dell’*urban planning* – o in quella che attualmente è la sua frequente commistione con l’*urban marketing* e l’*urban branding* (Mugnano 2020) –, essa assume specifiche connotazioni spaziali. I nuovi immaginari urbani promossi grazie a strategie di resilienza pensate per la città enfatizzano una pianificazione olistica, rivolta all’interconnessione tra sistemi urbani e regionali tra differenti scale amministrative (Pitidis *et al.* 2022).

Nello specifico, la resilienza urbana è tradotta in modelli di sviluppo che, leggendo la città come sistema complesso in una visione transcalare e multilivello, ne promuovono l’attrattività nell’am-

bito di una competitività globale grazie a strategie ispirate al *marketing* territoriale e all'economia dell'agglomerazione. Alle diseconomie di scala, frutto di economie gerarchizzate che favoriscono un effetto ombra dei poli urbani centrali su quelli minori a seconda della distanza dal mercato di sbocco, si sostituiscono politiche in cui l'accento è posto sulla cooperazione metropolitana (Agnoletti *et al.* 2014). La connessione tra centri con differenti specializzazioni è incentivata non solo attraverso forme *soft* di aggregazione sovracomunale, ma, soprattutto, grazie a un'organizzazione delle competitività differenziali mirante al decentramento delle funzioni e alla diffusione degli investimenti (Cremaschi 2009). La produzione, attraverso un'offerta di beni e servizi specializzati, di ambiti urbani definibili per distinzione e l'integrazione e la complementarità funzionale tra i diversi poli della città e delle città costituiscono fattori di attrazione e di crescita economica (*ibidem*).

Al contempo, questa declinazione sistemica della resilienza urbana veicola una rappresentazione dello spazio (Lefebvre 1976) incentrata su un'ulteriore proprietà dei sistemi adattivi complessi e che maggiormente concerne gli aspetti temporali della resilienza, ossia l'innovazione.

Adattamento al cambiamento e trasformazione innovativa vengono a coincidere nelle strategie di resilienza urbana in un'equivalenza pressoché naturale e quest'ultima è equiparata al paradigma di sviluppo urbano – oggi altrettanto alla moda, altrettanto caratterizzato da definizioni multiple e altrettanto intriso di una visione progressista e orientata al futuro – della *smart city*. Tra città resiliente e città intelligente si instaura una relazione di specularità autoesplicante e di mutua legittimazione: garantendo l'inclusione sociale, la sostenibilità ecologica e lo sviluppo economico grazie all'innovazione tecnologica, una città intelligente sarà sempre resiliente e viceversa (Ciccaglione 2023). Delle modalità attraverso cui queste forme globali (Collier, Ong 2005) di conoscenza e di competenze possano localmente assemblarsi, connettendo attori, progetti e azioni intorno a canoni discorsivi universalizzanti, si darà esempio illustrando il caso del post-sisma aquilano.

Di esso ho avuto modo di seguire la dinamica processuale grazie a un'etnografia di lunga durata (Ciccaglione 2019, 2023) che prende il via, a pochi mesi dal terremoto che nel 2009 colpisce il capoluogo abruzzese, con il tirocinio svolto con il “Progetto antropologico della Sapienza per l'Abruzzo”. In piena fase emergenziale, studenti e studentesse di laurea specialistica sono testimoni della gestione istituzionale del disastro fortemente centralizzata dall'intervento del governo e della Protezione Civile. Primi risposta alla crisi abitativa per l'accoglienza degli sfollati è la loro, immediata quanto pervasiva, campizzazione nelle cosiddette “tendopoli” (o, in alternativa, l'ospitalità in alberghi sulla costa adriatica o in altri siti). Altrettanto repentina è la costruzione *ex novo* dei siti del progetto CASE (Complessi antisismici, sostenibili ed ecocompatibili) e dei MAP (Moduli abitativi provvisori), nuove aree urbanizzate disseminate nel territorio in cui ricollocare le persone senza tetto. Ulteriore dispositivo emergenziale che incide violentemente sullo spazio urbano è la dichiarazione della zona rossa, che confina e preclude il centro storico per motivi di sicurezza.

Il forte legame esperienziale e l'intensa impregnazione (Olivier de Sardan 1995) che fin da questa esperienza emergono con il contesto fanno da molla, nel corso degli anni successivi, a una periodica e continua frequentazione partecipante di luoghi e persone. Tuttavia la fase centrale della ricerca è certamente quella finalizzata alla stesura della tesi dottorale, iniziata nel 2015 e mai del tutto interrotta fino al principio del 2018 nel protrarre la mia permanenza a L'Aquila anche senza un fine pienamente etnografico.

Il prolungato divieto d'uso e lo stato di abbandono e degrado che caratterizzano la zona rossa nel primo periodo del post-sisma, per gli aquilani, la perdita materiale e simbolica dello spazio di rappresentazione centro-centrato della città. L'urbanistica emergenziale agisce complementariamente intensificando lo *sprinkling* (Ciccozzi, Olori 2016) e la dispersione dello spazio urbano e incentivando una periferizzazione di luoghi, abitudini e relazioni e pratiche dell'abitare multitematiche (Calandra 2013). La città assume sempre più le fattezze di uno spazio “policentrico”, in cui le nuove centralità

(dell'abitare, del consumo, dei servizi, etc.) risultano monofunzionali, puntuali e mal collegate tra loro. Lo stesso centro si presenta, nella nuova conformazione urbana, come luogo della *movida* e dell'intrattenimento culturale. Palcoscenico della vita notturna, di eventi e manifestazioni, esso è sempre più frequentato dagli stessi abitanti come luogo di consumo e di *leisure*.

Alcuni di questi aspetti sono approfonditi nei prossimi paragrafi seguendo una struttura parzialmente a spirale che ripercorre, anche cronologicamente, la traiettoria che dal mondo internazionale dei disastri a L'Aquila, passando per enti internazionali, istituti d'eccellenza, istituzioni locali e associazioni di cittadini, compiono le narrazioni e le strategie della cultura della resilienza. Lo scopo è quello di mostrare come esse si insinuino nel contesto locale attivando fenomeni tipici dell'urbanesimo neoliberale (Brenner et al. 2009) e fondati su meccanismi di distruzione creativa (Harvey 2007), ma anche il modo in cui sono manipolate, in particolar modo nella loro dimensione temporale, e rese intimamente efficaci per rispondere alla trasformazione post-catastrofe.

Nel primo paragrafo individuo, a partire dalle cornici discorsive nel mondo globale di cui ho qui delineato una particolare genealogia di stampo teorico-scientifico, le retoriche che fungono da quadri concettuali e grammatiche legittimanti per le politiche di ricostruzione contestualmente elaborate. Nel secondo e nel terzo analizzo, invece, gli ossimori e le allegorie che le immagini della città da esse veicolate attivano nelle rappresentazioni dello spazio e nelle poetiche del tempo locali.

Nel corso degli anni le strategie di resilienza traghettate *in loco* da *expertise* nazionale e internazionale ispireranno la formazione di regimi urbani (Logan, Molotch 1997) orientati da profili a prima vista contraddittori di sviluppo. Un'ampia idea di *smartness* urbana, che le élite politiche locali promuovono per un'immagine caleidoscopica e attrattiva, richiama rappresentazioni dello spazio incentrate su innovazione e futuro, riuscendo altrettanto a comprendere una città culturale e creativa che contestualmente si appiglia al proprio passato medievale. Nella loro complementarità, le prospettive del tempo apparentemente opposte si rivelano essere un'allegoria intima dell'organizzazione socio-spaziale locale che permane immutata nel suo principio di accesso, certo affrontando e adattandosi al cambiamento.

È, dunque, dell'ultimissima fase della ricerca che intendo esporre i risultati. Nel 2018 ritorno, infatti, a L'Aquila per rimanervi fino a poco prima del decennale anniversario e con l'obiettivo ben preciso di riprendere l'etnografia affrontando specifici focus tematici. È mio interesse meglio esplorare le relazioni tra attori del potere ed *expertise* ed evidenziare i punti di contatto e le modalità attraverso cui contestualmente si intrecciano termini di conoscenza, produzione del sapere e politica. Dall'altra, mi prefiggo di comprendere l'andamento del mercato immobiliare per ulteriormente sondare gli aspetti del processo di *gentrification* precedentemente osservato.

La lunga relazione con il campo permette, allora, a molteplicità di contenuti e reti e alle conseguenti combinazioni più o meno originali di esperienze di emergere in *englicage* (Piasere 2002) di soggetti, spazi e temi. Pertanto, la serendipità etnografica non corrisponde più tanto alla scoperta di fatti inaspettati, ma alla formulazione di idee e sentimenti che li comprendano (Manoukian 2019).

L'approccio all'*expertise* e alla pianificazione politicamente orientata è giocato con un atteggiamento para-etnografico (Islam 2014) nella misura in cui gli attori di questi mondi sono intesi come rappresentanti di una pseudo-teoria (*ibidem*) che in qualche modo definisce i confini tematici e i percorsi narrativi entro cui muoversi etnograficamente (Holmes, Marcus 2008). Con l'intento di esplorare la sfera "alta" del disastro, che include decisori politici, burocrati e tecnici chiamati a fornire definizioni della situazione e possibili risposte a essa, documenti, colloqui e incontri pubblici sono pensati come frammenti di una prospettiva di un gruppo specifico, che implicitamente concorre a definire il mio assetto teorico e a svelare categorie dei significati interni.

D'altronde, inseguire la mutevolezza del post-disastro richiede una flessibilità metodologica che si adatti al cambiamento del contesto e degli attori che man mano acquisiscono rilevanza sul pal-

coscenico della catastrofe e, di conseguenza, un continuo scivolamento tra posizionamenti diversi. Lo strumento delle interviste è piegato assai spesso a una forte focalizzazione tematica, utilizzato con informatori selezionati in base al loro ruolo sociale, politico e/o economico. Esso interagisce con l'etnografia di strada (Ciccaglione 2018), che ora esce dai vicoli deserti per immergersi nel vivo chiacchiericcio della ricostruzione avanzata – e che in questo coglie la relazione, solo a prima vista inattesa, tra singoli rivoli della ricerca. Le conversazioni più o meno formalizzate funzionano, perciò, come cassa di risonanza in cui raccogliere e condensare il discorso pubblico che per strada e “dal basso” – nel vivere quotidiano – commenta la città post-sisma e la sua trasformazione.

## **Immaginando una città caleidoscopica. Strategie di resilienza per L'Aquila del futuro**

Negli anni che seguono la primissima fase emergenziale, L'Aquila è protagonista di una mobilitazione cognitiva che coinvolge attori internazionali, nazionali e locali e che incentiva e produce un sapere sul territorio volto a sostenere il processo di ripresa e ricostruzione post-sisma e a dotare la città di un progetto di cambiamento (Coppola *et al.* 2018). Un *team*, composto dall'OCSE e dall'università di Groningen, redige alcuni documenti, tra cui il rapporto pubblicato nel 2013 *L'azione delle politiche a seguito dei disastri naturali. Aiutare le regioni a sviluppare resilienza*. Per iniziativa del Ministero per la coesione territoriale sono nominate una commissione urbanistica, una giuridica e una socio-economica ed è fondato il GSSI, istituito di alta formazione e d'eccellenza in grado di veicolare *in loco* specifiche narrazioni scientifiche di matrice e diffusione internazionale (Ciccaglione 2023). Quando inizio la ricerca dottorale raccolgo e analizzo report e prodotti scientifici che questi enti e gli studiosi che vi appartengono pubblicano negli anni sul caso aquilano, oltre che i documenti della pianificazione elaborati dal Comune dell'Aquila. In linea con le narrazioni della resilienza più comunemente diffuse, nello studio preliminare al vero e proprio *Rapporto OCSE*, la catastrofe è l'occasione per «tradurre la crisi e l'emergenza in un'opportunità di rinascita» (OECD 2012: 4). La resilienza di un sistema territoriale è definita come

la capacità di sopportare e risollevarsi da *shock* esterni e avversi, [...] il cui verificarsi può improvvisamente richiedere nuova allocazione delle risorse ed esigere il passaggio a un nuovo modello di sviluppo. [...] L'evento avverso può [infatti,] fungere da catalizzatore per comprendere quali siano le scelte strategiche disponibili per rompere con il passato modello di sviluppo (OECD 2013: 17-18).

La resilienza è definita, inoltre, come un superare la condizione economica a *performance* ridotta che caratterizza la regione (OECD 2013). In estrema sintesi, se la catastrofe è “catalizzatore di cambiamento”, essere resilienti vuol dire, di conseguenza, “andare avanti” e “oltre” (Coppola *et al.* 2018). La stessa declinazione di resilienza mi è offerta, dieci anni dopo il terremoto, dalla direttrice del dottorato in studi urbani e regionali del GSSI in quella che è la sede dell'istituto dal 2017, un palazzo ai bordi della villa comunale appartenete al consiglio regionale e locato con un vantaggioso affitto. Una economista italiana applicata, già membro dell'equipe OCSE e ritornata appositamente dagli USA per ricoprire l'attuale incarico, spiega:

Il concetto di resilienza viene dalle scienze fisiche... Le palline anti-stress, le schiacci e loro riprendono forma... Quella è la resilienza, la capacità di ritornare a dove eri prima... Quando il concetto è stato applicato ai territori, a delle regioni o a delle aree locali è stato cambiato un pochino... Perché non ha senso dopo un disastro naturale ricostruire le cose esattamente come erano prima... Devi adattarti... Quindi la pallina, mentre torna alla sua forma, cerchi di espanderla... La resilienza regionale, economica, è la capacità di sfruttare delle opportunità

per adattarsi a fare le cose meglio di prima, migliorarle... Se punti con un fucile a un disco per colpirlo, non punti a dove è adesso, ma punti a dove sarà dopo... Perché mentre spari si sposta più avanti... È la stessa cosa... Noi stiamo cercando di identificare una traiettoria per il futuro in modo che quando avremo finito la ricostruzione saremo già nel futuro<sup>1</sup>.

Prosegue:

Qui a L'Aquila c'è stata la possibilità di ripensare a una strategia di sviluppo di lungo periodo... Non significa dire che il terremoto è una bella cosa... Se ce lo fossimo potuti evitare tanto meglio... Però, visto che è successo, tu adesso puoi ricostruire cose nuove e diverse da prima... Siccome, comunque, l'Abruzzo e L'Aquila non erano su una traiettoria di crescita, le cose vanno ripensate e riformulate... Dare spazio all'*high-tech*... Lo *smart tunnel*<sup>2</sup> che hanno fatto, di cui si parla troppo poco... Quella è una cosa positiva<sup>3</sup>.

Già nel 2012, infatti, la ricetta suggerita per rendere la città economicamente resiliente e/o attrattiva e competitiva si nutre di un modello di sviluppo futuro direttamente legato al concetto di *smart city*. Nell'introduzione al *Rapporto OCSE* si legge:

L'Aquila può diventare un "laboratorio vivente" [...] che illustri come una collettività possa dar prova di coesione al fine di impegnarsi nella ri-progettazione, nel ripensamento e nel rilancio del proprio futuro. La visione di una L'Aquila del futuro può essere racchiusa nel concetto di città intelligente, una città che sfrutti nuove tecnologie per migliorare la qualità della vita e il benessere dei propri cittadini (OECD 2012: 7).

Il paradigma *smart* diventa il perno su cui incentrare politiche di *marketing* territoriale ispirate a un "modello europeo di città". Si raccomanda a questo scopo di «sviluppare un *brand* della regione Abruzzo e della città dell'Aquila, [...] una strategia di *branding* incentrata su temi quali l'eccellenza nell'innovazione e nella ricerca, il patrimonio culturale, l'ambiente e il turismo e, molto importante, sui collegamenti tra questi tre elementi» (ivi: 20).

Il modello della città intelligente suggerito dall'equipe dell'OCSE fa, dunque, riferimento diretto alla descrizione di *smart city* più stretta e maggiormente condivisa, focalizzata sulle ICT, e contemporaneamente si apre a una più ampia e sfuggente idea di *smartness* comprendente una commistione di profili urbani tra loro in parte coincidenti.

Nell'indicare i modelli di sviluppo urbano a cui ispirarsi come strategie di resilienza, l'*expertise* internazionale definisce la «città della conoscenza [...] una città in cui una quota significativa di posti di lavoro è direttamente o indirettamente legata ai processi di produzione che utilizzano capitale umano altamente qualificato» (ivi: 168). Di conseguenza, obiettivo specifico della città intelligente è, in questo caso e complementariamente, quello della «introduzione di nuove tecnologie [...] in materia di efficienza energetica e sostenibilità ambientale [...], erogazione dei servizi pubblici e privati, potenziale di apprendimento di individui e organizzazioni» (ivi: 172). La città creativa si riferisce, invece, al potere attrattivo che uno spazio urbano può esercitare su «lavoratori altamente qualificati [...] puntando sulla qualità dello stile di vita offerto a livello locale» (ivi: 181). Sponsorizzando elementi quali la vivibilità e il capitale sociale si mira a incentivare le «occupazioni creative [...] legate

<sup>1</sup> Intervista alla direttrice del dottorato in scienze sociali del GSSI raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2018.

<sup>2</sup> La galleria intelligente risulta essere attualmente la più grande commessa pubblica della ricostruzione aquilana, con un valore complessivo di ottanta milioni di euro stanziati tramite delibere CIPE. Approfittando della necessaria condizione di cantiere del centro storico, quest'opera si prefigge l'ottimizzazione della gestione delle infrastrutture presenti in questo spazio grazie all'interramento in una struttura scatolare sotterranea, ma percorribile nel caso di guasti e per l'ordinaria manutenzione, delle reti di distribuzione idrica, delle fognature, della rete elettrica a bassa e media tensione per l'illuminazione pubblica e privata, della rete telefonica e di quella a fibra ottica.

<sup>3</sup> Intervista alla direttrice del dottorato in scienze sociali del GSSI raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2018.

a comparti particolari quali: *design, media* e comunicazioni, architettura, arte, musica e teatro, tessile, moda e abbigliamento, sviluppo di sistemi *software*, soluzioni ingegneristiche avanzate, *marketing e branding*, tempo libero e alimentazione, gallerie d'arte e patrimonio culturale» (ivi:180). In realtà, questa sovrapposizione di più profili in un unico modello urbano, che più o meno si richiama al paradigma *smart*, è frutto di un vizio di fondo. Nonostante la sua rapida diffusione a livello globale nell'ambito delle politiche urbane – al pari della resilienza – la nozione a cui esso si riferisce gode di una varietà di definizioni e si alimenta di una certa confusione nelle visioni veicolate e nelle sue componenti di base (Nam, Pardo 2011). Nelle retoriche più in voga sullo sviluppo delle città la *smartness* è evidentemente «un'idea più ampia che comprende i suoi stessi parenti concettuali» (Nam, Pardo 2011: 283, T.d.A.), in cui «la creatività è riconosciuta come un elemento chiave [...] e, pertanto, le persone, l'educazione, l'apprendimento e la conoscenza hanno un'importanza centrale. La nozione estesa di *smart city* include il creare un clima idoneo per un'emergente classe creativa» (ivi: 285), sempre immersa e connessa a flussi di cultura e capitale globali, e di rifletterne e accoglierne gli stili di vita e le attese. La città a essa destinata si incentra, allora, su un'"infrastruttura leggera": reti di conoscenza e una viva economia basata sull'intrattenimento notturno (Florida 2002) e (turistico-)culturale.

Narrazioni e strategie di resilienza sono, dunque, traghettate dagli esperti nel contesto locale sotto forma di profili urbani che tra loro si rimandano reciprocamente per componenti e obiettivi, sono immediatamente recepite e fatte proprie nelle politiche urbane e nelle rappresentazioni dello spazio in cui esse si traducono.

Nel 2016, incontro l'allora assessore alla ricostruzione in una delle tante sedi periferiche in cui è riallocata e disarticolata in via provvisoria l'amministrazione comunale. Altrettanto provvisorio e sintomatico di una certa precarietà, che percepisco nell'aria ogni giorno per un motivo diverso e che sembra pervadere spesso la città in questi anni, è l'arredamento dell'ufficio in cui mi riceve e che contrasta con l'ufficialità del suo ruolo da portavoce dei progetti per L'Aquila del futuro. In breve afferma che «Il *brand* per la città e il centro storico è la città universitaria in primo luogo, poi la città del patrimonio culturale, quello storico-artistico che c'è e va messo a disposizione. Bisogna animare, poi, questi luoghi con attività culturali»<sup>4</sup>. Nelle rappresentazioni dello spazio che guidano le politiche della ricostruzione aquilana, la città della conoscenza è ricondotta a quella del patrimonio tramite l'agenda della città creativa e coniugata poi con la cornice della città intelligente. «C'è l'idea della *smart city* che si concretizza nella realizzazione del *tunnel* dei sottoservizi»<sup>5</sup>, continua l'assessore.

Di fatto, dopo qualche anno questa immagine della città, fatta di diverse parti che sembrano più o meno originarsi da un'unica matrice, acquista la sua valenza proprio nella mescolanza degli elementi. Nel 2019, l'assessore al turismo, il cui studio insieme a quello del sindaco e dei funzionari di maggiore rilevanza per l'amministrazione è nella nuova sede di rappresentanza del municipio in pieno centro storico, dichiara: «Anche il modello che ricerchiamo, sul quale stiamo lavorando, è un modello fatto di tante cose... L'Aquila oggi è veramente un caleidoscopio, che possa mettere in mostra anche ciò che la città vuole essere»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Intervista all'assessore alla ricostruzione raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2016.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Intervista all'assessore al turismo raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019

## Regimi urbani tra innovazione e storicità. Spazializzazioni ossimoriche dell'urbanesimo neoliberale

Innanzitutto, nelle cornici discorsive della politica locale è assorbita quella strategia di resilienza che punta sull'apertura e la sinergia territoriale come fattore di attrazione e, dunque, di crescita economica. Afferma, infatti, l'assessore al commercio, anche lui ricollocato nella sede di rappresentanza, in uno studio finemente arredato e con parte del pavimento in vetro, a lasciar intravedere travi e stucchi rinascimentali inglobati nelle stratificazioni storiche e rinvenuti grazie agli interventi di restauro e consolidamento post-sisma: «Con il sindaco abbiamo fatto questa riflessione quando ci siamo insediati... La cosa che ci sembrava più importante era dare un segno del dinamismo della città all'esterno, proprio a livello di *marketing* territoriale... Dire che L'Aquila non è ferma, non è immobile<sup>7</sup>, ma è una città aperta»<sup>8</sup>. L'assessore all'urbanistica spiega meglio:

Il comune dell'Aquila non è soltanto la città o la periferia, ma ci sono 48 frazioni... Sotto questo punto di vista la responsabilità è quella di cercare di capire il complessivo... È importante qualificare l'intero territorio comunale e creare una connessione con i comuni vicini che non c'è mai stata... Le aree interne vivono lo spopolamento in maniera complessiva, quindi... O si ragiona in maniera sinergica... Quindi, dobbiamo capire su cosa possiamo essere competitivi<sup>9</sup>.

Buoni esempi di come, nelle retoriche che l'amministrazione locale promuove per costruire la nuova immagine della città, il tema delle aree interne sia legato a quello della resilienza e della città *smart* in un unico spazio epistemico sono, inoltre, i documenti prodotti per la candidatura dell'Aquila a Capitale italiana della cultura 2022 e la *Carta dell'Aquila*, patto di collaborazione tra città appenniniche che individua quattro pilastri (cultura, turismo, formazione, innovazione) per il rilancio di questi territori marginali. Per rivitalizzare queste zone, attanagliate da fenomeni di depauperamento demografico e socio-economico, e colmare il divario rispetto ai grandi agglomerati, le città intermedie devono «far gemmare nel contesto di riferimento un'innovativa area *smart* e connettersi ai comuni limitrofi offrendo loro servizi tecnici e amministrativi» (Comune dell'Aquila 2019), ma anche grazie alla creazione di nuove e più efficienti infrastrutture per la mobilità. Ancora, nella candidatura dell'Aquila a Capitale italiana della cultura per il 2022, la città si autorappresenta come «centrata sul rapporto tra conoscenza ed eccellenza scientifica e culturale, qualità ambientale e resilienza sociale» (Comune dell'Aquila 2020: 4) e nel ruolo di un più ampio «laboratorio di resilienza post-crisi capace di ispirare, grazie al patrimonio di esperienze accumulato nei lunghi, difficili anni del periodo post-sisma, le altre aree interne» (*ibidem*).

Dalle parole dei rappresentanti della politica e dell'amministrazione locale e dai documenti presi in esame è possibile dedurre come, nel discorso pubblico, sia incorporata una visione sistemica della resilienza urbana da adottare come strategia di pianificazione: essa si connette allo sviluppo delle aree regionali e diventa sinonimo di sinergia territoriale. La città-territorio si affida, allora, a un approccio *smart* incentrato sull'innovazione tecnologica, in cui l'uso delle ICT possa aiutare a ridurre l'importanza della dimensione fisico-spaziale e a superare l'attuale frammentazione e dispersione del tessuto urbano ed extraurbano: l'idea della *smart city* si espande in un'area *smart* (Di Ludovico *et al.* 2014). Per promuovere e rendere operativo questo modello sono, perciò, incentivate molteplici iniziative in

<sup>7</sup> L'assessore si riferisce al motto *immota manet* che campeggia sullo stemma cittadino. L'espressione significa letteralmente "rimane immutata", ma è normalmente tradotta come "resta ferma". È storicamente accostata alla capacità della città di ricostruire se stessa pur essendo stata colpita nel corso dei secoli da numerosi terremoti. Nella sua accezione "negativa" vuol esprimere quel conservatorismo locale che rende la città sempre uguale a se stessa.

<sup>8</sup> Intervista all'assessore al commercio raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>9</sup> Intervista all'assessore all'urbanistica raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

cui la città e il territorio fungono da *living lab*, laboratorio vivente in cui a essere testate e sperimentate non sono solo pratiche *technology-mediated*,<sup>10</sup> ma soluzioni innovative in qualsiasi campo.

Intorno a questa città-territorio-laboratorio si costruisce, con il passare degli anni, un regime urbano di cui fanno parte non solo le istituzioni pubbliche locali e gli attori della città della conoscenza, ma anche (in alcuni casi e in alcuni momenti) uomini politici e media nazionali, dirigenti delle *utilities* pubbliche e semipubbliche e corporazioni internazionali di fornitura di servizi. Rappresentando la città come polo d'eccellenza all'interno di reti che mettono a sistema località ispirate dalle medesime idee di crescita e innovazione e inserendosi in progetti e fondi su scala nazionale e internazionale, essi si coalizzano per mezzo di partenariati pubblico-privato in cui ingenti finanziamenti pubblici funzionano da attrattori per imprese esterne e ulteriori investimenti privati.

Inoltre, la pluralità e ambiguità semantica e concettuale della *smartness* – che a L'Aquila si riflette nell'immagine caleidoscopica della città – consente l'emersione di un ulteriore regime urbano che, a sua volta, si nutre di un differente profilo di sviluppo per la città. Una città culturale e creativa, che fonda la propria attrattività sul patrimonio storico-artistico, l'industria culturale e forme di consumo elitario, è rivendicata dalle classi progressiste locali per il centro storico.

Nel momento in cui il *dov'era* e *com'era* si afferma come paradigma della ricostruzione grazie a una campagna politico-mediatica che esalta la monumentalità della città *intra moenia* (Ciccozzi 2016), il ricorso al vincolo per i beni culturali e architettonici<sup>11</sup> è legittimato come dispositivo giuridico che permette di garantire il valore e la conservazione del patrimonio culturale, ma soprattutto la costruzione di un immaginario da città storica-medievale. Nonostante la consapevolezza degli addetti alla ristrutturazione e al restauro degli edifici di un uso ambiguo e tecnicamente fragile del principio del *dov'era* e *com'era*<sup>12</sup>, lo spazio del centro cittadino è dotato di un'omogenea patina di storicità per mezzo di una ricostruzione conservativa che fornisce, con l'avanzare dei lavori,

<sup>10</sup> La strategia di ricostruzione e sviluppo urbano Smart City L'Aquila prende il via nel 2010, quando il comune sottoscrive un protocollo d'intesa con ENEA che, in un progetto di ricerca denominato City 2.0, sceglie la città come pilota per la realizzazione di uno *smart ring*. Nel 2011 partecipa al progetto Resus, che riunisce contesti urbani distrutti da calamità naturali per misurarne la capacità di recupero in chiave *smart*, e l'anno successivo aderisce a Vitale e Orchestra, che promuovono la realizzazione di servizi per la tutela, la valorizzazione, la fruizione del patrimonio culturale attraverso l'uso delle nuove tecnologie. Nel 2013 sottoscrive, inoltre, con ENEL un ulteriore protocollo (a cui segue un accordo di programma) per il potenziamento della rete di distribuzione dell'elettricità, l'erogazione di servizi per la teleselezione delle utenze, il monitoraggio dei consumi da parte dei cittadini e, infine, la promozione di una mobilità alternativa e sostenibile. Sempre nello stesso anno, L'Aquila si aggiudica il premio SMAU ed entra nell'osservatorio ANCI Smart City. Nel 2017 con delibera CIPE (70) sono finanziati due ulteriori progetti: Ex-Emerge, dedicato allo sviluppo di soluzioni ICT di supporto a processi di guida e gestione efficiente dei flussi di traffico, e il progetto di ricerca del GSSI denominato Center for Urban Informatics and Modelling, volto all'accumulo di informazioni e *big data* prodotti nell'attività di ricostruzione. L'anno seguente, l'istituto diviene nodo del laboratorio nazionale CINI, Smart Cities and Communities. Nel 2019 L'Aquila è, inoltre, protagonista del progetto di sperimentazione della tecnologia G5 promosso dal Ministero dello sviluppo economico e realizzato tramite una partnership con Open Fiber, società partecipata di ENEL e Cassa depositi e prestiti, e WindTre.

<sup>11</sup> Il vincolo costituisce un *escamotage* al *Piano di ricostruzione*, e soprattutto all'*iter* di valutazione delle domande di finanziamento per la ricostruzione affidato alla filiera Reluis-Fintecna-Cineas, che permette di velocizzare i tempi di avvio e realizzazione dei lavori. Inoltre, esso è utilizzato, manipolato, negoziato strategicamente dagli abitanti come dispositivo che può tutelare o meno i propri interessi, permettendo di accedere a ulteriori filoni di sovvenzione per la ristrutturazione e/o il restauro degli edifici. Se queste costituiscono le motivazioni pubblicamente dichiarate al suo ricorso, il vincolo per i beni culturali e architettonici finisce per costituire lo strumento normativo grazie al quale è possibile ricostruire la cornice dei diritti di proprietà mantenendoli immutati nella loro distribuzione spaziale (Coppola 2018) e, pertanto, controllare le frontiere di profittabilità (Lees 1994) nello spazio urbano.

<sup>12</sup> Negli operatori della Soprintendenza, che affiancano le ditte edili impegnate nel recupero degli edifici storici, è diffusa l'idea che il principio del *dov'era* e *com'era* applicato alla ricostruzione aquilana sia utilizzato non tanto nel senso tecnico che esso acquisisce nella teoria del restauro quanto come presupposto operativo per affermare il valore testimoniale di una certa epoca storica dell'architettura urbana. In merito, altrettanto forte è la contentezza del fatto che l'unicità del patrimonio urbano sta nella stratificazione storica dell'impianto e delle costruzioni, più che nella appartenenza a uno specifico periodo o stile (Ciccaglione 2023).



uno scenario visivo composto di bellezze architettoniche da promuovere come attrazione (turistica). Sostiene Assunta, rappresentante di un ceto medio-borghese composto da professionisti e proprietari di immobili, partecipante attiva di una neocostituita associazione di cui dirò a breve:

A L'Aquila la gente non viene a vedere le opere moderne, che sia chiaro... Se vuoi vedere l'architettura moderna vai a Dubai... A L'Aquila la gente viene a vedere una città medievale [...]. Un cinese si sposta da Pechino per vedere altro da sé... Una città medievale è una città medievale, che se va negli Emirati Arabi non c'è... Il punto è quello, è l'unicità della città... Non è come Siena o Pisa, che sono la piazza, la torre e il quartiere intorno... Qui c'è un centro storico molto esteso... Con il terremoto sono venute fuori tracce dell'impianto duecentesco o quattrocentesco perfettamente conservate<sup>13</sup>.

Inoltre, considera l'assessore al commercio:

I negozi-vetrina, sull'asse centrale, a me non dispiacciono... Va anche in sintonia con i palazzi bellissimi che la ricostruzione sta ridando alla città... Se nel palazzo bellissimo c'è il negozio bellissimo a me fa piacere... È vetrina anche quello... È un valorizzare anche un bene architettonico, che oggi abbiamo anche più bello di prima<sup>14</sup>.

In linea con la tendenza contemporanea a una spettacolarizzazione dello spazio urbano (Stevenson 2003), l'architettura "tematica" non solo concorre al processo di etichettamento del centro storico grazie alla preservazione del suo presunto carattere originario medievale, ma è integrata con esperienze di consumo che della città fanno uno *stage* fruibile da locali ed esterni: un commercio ricercato e di gusto, come la proposta di eventi culturali ne risultano essere il giusto contenuto. L'attuale vicesindaco sostiene, infatti:

Cerchiamo di creare grandi eventi che possano essere attrattori... Dei *totem* che diventano catalizzatori e poi portano un sistema economico diffuso che migliora anche la vita del singolo [...]. La Perdonanza, stiamo cercando di portarla al livello di Spoleto, del Festival dei due mondi di Spoleto... L'idea è di, avendo mantenuto l'assetto di città universitaria, fare una città turistica, ma di un turismo culturale e di qualità<sup>15</sup>.

Monumenti, negozi ed eventi diventano il fulcro di una nuova economia urbana: abitanti e *user* sono, pertanto, attirati grazie all'offerta di servizi ricreativi e dalla concentrazione di edifici storici e musei, di distretti dell'intrattenimento, strade alla moda, costose aree per lo *shopping* ed *enclaves* residenziali ben arredate nel tentativo di contrastarne lo spopolamento post-sisma.

Inoltre, i pochi abitanti e commercianti del centro storico – o, più generalmente, coloro che vivono o possiedono in esso beni immobiliari – adottano questo stesso *brand* con il medesimo fine di promozione sociale, ma soprattutto per rivendicare per se stessi un regime urbano da classi progressiste e, con il graduale avanzamento della ricostruzione materiale, la condensazione di amenità e servizi locali urbani (Clark 2004) nello spazio che essi vivono quotidianamente. Essi si coalizzano, nel corso degli anni, in associazioni o enti di terzo settore con un atteggiamento di competizione/collaborazione nei confronti dell'amministrazione locale, agendo per incrementare quei settori di crescita che sono ingredienti della città creativa ed elementi di uno stile di vita incentrato su cultura, cosmopolitismo, apertura e partecipazione alle questioni di pubblico interesse (Nam, Pardo 2011). Riferisce ancora Assunta, raccontando le attività che la nuova associazione di cittadini del centro storico sta promuovendo:

<sup>13</sup> Intervista a un abitante del centro storico, membro dell'associazione L'Aquila, città di persone, raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2018.

<sup>14</sup> Intervista all'assessore al commercio raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>15</sup> Intervista al vicesindaco raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

Abbiamo fatto un protocollo d'intesa Città di persone... Addirittura nello statuto abbiamo incluso la possibilità di fare sindacato, in modo che se Confcommercio e altri non danno risposte possiamo agire... Poi c'è il progetto del centro commerciale naturale, che è la dicitura legislativa... Noi vogliamo costruire un distretto commerciale, abbiamo già lo strumento giuridico... Siamo in dialogo con Comune e Regione per dare vita a questo progetto<sup>16</sup>.

Continua: «Uno [dei nostri progetti] si chiama Visit L'Aquila in cui tanti professionisti si sono messi a disposizione gratuitamente per realizzare delle pagine *social*... La prima campagna di promozione *social* della città è fatta tutta da privati sia su Facebook che su Instagram»<sup>17</sup>.

Particolari modelli di sviluppo urbano si spazializzano, dunque, sul centro/città o sulla periferia/territorio producendo rappresentazioni dello spazio ossimoriche e complementari che fanno da base retorica alla distruzione creativa (Harvey 2007) dell'urbanesimo neoliberale (Benner *et al.* 2009) e alla formazione di coalizioni di crescita e/o veri e propri regimi urbani.

Sempre più la città contemporanea è costruita attraverso progetti di pianificazione e *marketing* che puntano su rappresentazioni dello spazio enfatizzanti determinati prototipi di figurabilità – capaci, questi ultimi, di instaurare un legame tra qualità fisiche e simboliche dei luoghi, da un lato, e attribuiti di immagine e identità della città dall'altro (Lynch 2006). Nello specifico del caso aquilano, le strategie di resilienza urbana funzionano come etichette (Holland 2008) proiettate sullo spazio cittadino – o meglio, su determinate porzioni di esso – per creare *brand* attrattivi che agiscono sulla distruzione e la repentina crisi provocata dal sisma – evento distruttivo in grado di generare, anche fisicamente e spazialmente, una *tabula rasa* (Klein 2007). Il processo di ricostruzione post-sisma si connota, allora, come un insieme di cicli di disinvestimento e reinvestimento di capitali (Smith 1996) per la rivitalizzazione di vuoti urbani e/o aree svantaggiate.

Per superare la condizione di fragilità derivante dall'impatto della catastrofe, in una regione già sotto-performante dal punto di vista economico (Di Giovanni, Chelleri 2019) caratterizzata da una rete insufficiente di centri e città di piccole o medie dimensioni e quadri infrastrutturali incompleti (Di Ludovico *et al.* 2014), si costruiscono, grazie al ricorso a politiche interlocali, mega-progetti capaci di attrarre investimenti corporativi (Brenner *et al.* 2009). In questo caso la *smartness* diviene «il nuovo marchio urbano che intende riposizionare la città come rinnovato centro di produzione politica e proiettare, all'esterno, l'immagine di un ambiente dinamico e innovativo, favorevole agli investimenti» (Di Bella 2021: 195). Il paradigma *smart* si presta, allora, a essere strumento a disposizione delle élite politico-economiche funzionale alla diversificazione delle strategie di accumulazione capitalistica (Di Bella 2021).

D'altra parte, sul vuoto urbano che è stato il centro storico negli anni della zona rossa vanno proliferando discorsi performativi di disordine, che altro non fanno che descrivere la condizione post-sisma in quanto *mix* di degrado urbanistico-architettonico e sociale, come ulteriore momento distruttivo su cui costruire rappresentazioni imprenditoriali incentrate sulla rivitalizzazione del patrimonio storico e la rigenerazione urbana che mirano alla produzione di specifici spazi di consumo e di *leisure* (Brenner *et al.* 2009).

## Resistenza al cambiamento. Allegorie e forme “intime” di adattamento

Queste rappresentazioni ossimoriche dello spazio, derivanti – secondo il percorso finora individuato – da strategie di residenza urbana globalmente diffuse e *in loco* importate, connotano lo spazio fisico della città di una dimensione temporale in cui la ricostruzione è intesa come innovazione/cambiamento o continuità/ripristino del passato.

<sup>16</sup> Intervista a un abitante del centro storico, membro dell'associazione L'Aquila, città di persone, raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2018.

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

Presso la sede distaccata del suo dipartimento amministrativo – in quella continua redistribuzione e ricollocazione degli uffici pubblici che ancora per qualcuno impervia – mentre disegna su un foglietto una sorta di mappa che rappresenta la città in più piccoli e grandi appezzamenti, che a me ricorda immediatamente la pianta prospettica di una città medievale, l'assessore alle politiche giovanili commenta:

La provincia dell'Aquila è tanto estesa da contenere 108 comuni al suo interno... L'Aquila è città capoluogo, ma per essere città capoluogo bisogna includere questi 108 comuni nella città ed essere rappresentativi non dell'aquilanità, ma del territorio... Se continuiamo a pensare che dov'era e com'era è rimanere all'interno delle mura urbane della città [...] Quanto può L'Aquila riuscire a sostenere una rappresentazione in termini provinciali o regionali? [...] Tutto dipende da dove ti collochi... Se ti collochi dentro il tuo spazio è per quello spazio che tu vorrai politiche e servizi, se ti collochi più esternamente anche le politiche e i servizi che rispondono alle tue necessità tu li penserai e vorrai per un territorio più ampio. Quindi è necessaria un'educazione a un nuovo modo di pensare la città e a un nuovo modo di viverla...<sup>18</sup>.

L'assessore continua a ricalcare le linee di confine tra gli appezzamenti che compongono la città alternando l'azione tra quelli più centrali e quelli più esterni associando gli uni e gli altri al dov'era e com'era o alla necessità di innovarsi e aprirsi al territorio. Mentre appallottola il foglietto per metterlo in tasca quasi sussurra: «Noi siamo una città feudale... Abbiamo i vassalli, i valvassori e i valvassini... Non cambia niente...»<sup>19</sup> sottintendendo, per confermarlo a bassa voce, quell'*immota manet* che è motto della città nelle sue sfumature di significato. Poi ribadisce il programma politico della giunta per il futuro della città:

Il motivo che mi ha spinto a candidarmi con l'attuale sindaco è stata la sua idea della città-territorio che richiama il concetto sia di città, cioè di mura perimetrali, di centro, di aggregazione nella città, però territorio, quindi aperta a tutto il contesto – un'idea completamente diversa da quella del vecchio aquilano... Quindi bisogna educare al cambiamento... Il problema è la resistenza al cambiamento perché ci si aspetta di rivedere L'Aquila dov'era e com'era, perché è quello che conosciamo... L'Aquila deve aprirsi al mondo... Se vogliamo esserci dobbiamo essere interconnessi con il mondo, altrimenti L'Aquila non ci sta... [...]. Non c'è più il dov'era e com'era perché non siamo più quelli di ieri... Chiaramente il mondo è cambiato, noi siamo cambiati perché il mondo è cambiato<sup>20</sup>.

Nelle rappresentazioni dello spazio dell'*expertise* scientifico suggerite come modello di crescita e sviluppo, il paradigma della *smart city/area* promuove nella sua dimensione più propriamente spaziale un connubio tra innovazione tecnologica e coesione territoriale in cui l'uso delle nuove tecnologie è promosso a sostegno della connettività e dell'agglomerazione policentrica e costituisce un fattore attrattivo per investimenti e flussi di attori sulla città e sul territorio. Tuttavia, quando questa strategia di resilienza per le aree interne trasforma nelle cornici discorsive e nelle retoriche della politica locale, la componente tecnologica che maggiormente dovrebbe caratterizzare la *smartness* scompare, lasciando di questa un labile legame con il concetto di innovazione in cui trova "spazio" un ben determinato significato da attribuire ad apertura territoriale e cambiamento.

Nel tentativo di rispondere alla trasformazione del tessuto urbano nel post-sisma, alla sua dilatazione e dispersione, e renderla un'opportunità per la costruzione di una rete territoriale globalmente attrattiva, questi ultimi diventano i concetti chiave intorno a cui le politiche locali costruiscono una nuova rappresentazione dello spazio da contrapporre a una ricostruzione ancorata a uno spazio di

<sup>18</sup> Intervista all'assessore alle politiche giovanili raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

rappresentazione simbolicamente – e fino al terremoto fisicamente – centro-centrato.

Il dov'era e com'era, non riferendosi in questo caso a una continuità del passato che garantisce una storicità monumentale, attrattore iconico e propulsore economico per la città creativa e culturale, perde ogni connotazione positiva. Piuttosto, il suo significato allegorico svela il principio intorno cui si articola l'organizzazione socio-spaziale locale – e che sembra permanere e resistere al cambiamento promosso.

È, tuttavia, altrove e attraverso diversi nodi di temi e attori che esso si manifesta per confessare la regola non scritta, ma che tutti conoscono, su cui questa si regge. Nel corso dell'intera ricerca sono numerose gli incontri con Giovanni, commerciante storico e presidente di quel primo comitato del centro storico costituitosi informalmente nel 2016 e sciolto dopo circa due anni in parte convertendosi nella nuova associazione di cui si è detto poc'anzi. Davanti l'uscio della sua bottega, forse disilluso dall'atteggiamento dell'amministrazione locale mostratasi poco propensa al dialogo e dai conflitti interni che hanno portato allo scioglimento dell'assemblea, mi dice: «Questa città è comandata ancora da latifondisti, da proprietari... Non la cambi da un momento all'altro... L'idea che la città potesse cambiare dopo il terremoto è un'illusione»<sup>21</sup>.

Da tutt'altra prospettiva arriva il commento di Lello, agente immobiliare che dalla capitale si è trasferito a L'Aquila, da un lato, per cavalcare l'onda del mercato e, dall'altro, inseguendo uno stile di vita più sostenibile, che una città di medie dimensioni può offrire nonostante sia in ricostruzione. Dichiarò: «Alcuni si tolgono quei 5 o 6 appartamenti che hanno, perché prima era un feudo L'Aquila... Come nel medioevo, più hai e più hai potere... L'Aquila è medievale, ci sono i feudatari, le proprietà»<sup>22</sup>.

Attraverso poche frasi che, però, costantemente si ripropongono nelle conversazioni, rappresentanti del mondo politico locale e comuni cittadini lasciano intravedere l'immagine di una città medievale - intimamente sottintesa e appena accennata, più che esposta come attrazione - che diviene allegoria di un'organizzazione sociale del potere basata sulla proprietà (immobiliare). Rivela Guido, collega concorrente di Lello, ma nato e vissuto a L'Aquila: «Poi in una città come L'Aquila, abbastanza piccola, gli immobili veramente di pregio se li passano tra di loro... Si conoscono e fanno l'offerta... Fanno parte di un mercato che c'hanno solo loro»<sup>23</sup>. Eleonora, titolare insieme al marito di un'attività commerciale di pregio con già una sede in periferia, conferma: «Il proprietario voleva affittare, ci conosceva, e nel locale voleva metterci un'attività di un certo prestigio e non l'ennesimo bar... Quindi mio marito ha avuto questa proposta e ci siamo entusiasmati subito perché comunque la posizione è quella che è»<sup>24</sup>.

Di fronte all'arrivo di nuovi imprenditori nell'arena di negoziazione per l'accesso a vario titolo ai beni immobiliari – e all'alterazione degli equilibri precedenti, che questa situazione comporta –, i vecchi proprietari tentano di mantenere il controllo su circolazione e stato degli immobili trattandoli come beni di lusso, indipendentemente dal loro valore reale sul mercato. L'accesso a questo tipo di merce è ristretto, attraverso i prezzi, alle sole élite e la complessità della sua acquisizione non è certamente determinata da una reale scarsità. Inoltre, i beni immobiliari sono, nel contesto socio-culturale locale, dotati di virtuosità semantica (Appadurai 2013), cioè capaci di segnalare messaggi di prestigio e di potere, e di determinare, per chi li possiede, la possibilità di accedere alla determinazione del senso dei luoghi.

Le attività di promozione sociale che abitanti e commercianti realizzano in centro storico risultano in linea con rappresentazioni dello spazio derivanti da modelli di sviluppo e *marketing* urbano global-

<sup>21</sup> Intervista a un abitante, ex-presidente del comitato per il centro storico, raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>22</sup> Intervista a un agente immobiliare raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>23</sup> Intervista a un agente immobiliare raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

<sup>24</sup> Intervista alla titolare di un'attività commerciale situata nel centro storico raccolta dall'autrice a L'Aquila nel 2019.

mente condivisi e maggiormente di moda, ma incarnano un profilo e uno stile di vita urbano che la stessa classe progressista locale auspica per se stessa. Gli attori di questo regime desiderano, infatti, innanzitutto per sé l'accesso a determinati servizi e relazioni che in qualche modo confermino, in continuità con il passato, lo *status* determinato e riconosciuto dal possesso dei beni immobiliari. Essi si attivano, per convogliare nello spazio in cui questi beni si concentrano, servizi e relazioni rappresentativi della propria classe sociale in modo tale che l'immagine di questo rifletta il proprio stile di vita.

Se gli attori politici locali denunciano una resistenza al cambiamento non è, tuttavia, per contrastare questa volontà di per sé condivisibile quando in linea con l'immagine di una città creativa e caleidoscopica. Piuttosto, il loro – come quello della classe progressista – è un tentativo di controllare il cambiamento a proprio vantaggio, in questo caso contrastando il presupposto ordinatore di un'organizzazione socio-spaziale passata che ancora il potere al possesso dei beni immobiliari, ma di fatto adoperandone il medesimo principio.

Grazie alla gestione e alla localizzazione del progetto CASE e dei MAP, e soprattutto alle sostituzioni edilizie che si concentrano almeno per la metà in centro storico, l'amministrazione locale si trova a essere un imprenditore per caso, in possesso di beni senza aver deliberatamente scelto di acquisirli (Logan, Molotch 1987). Eppure, godendo del potere della pianificazione dello spazio, essa agisce come un imprenditore strutturale (*ibidem*) nel tentativo di dilatare il proprio potere politico sullo spazio fisico urbano (ed extra-urbano).

Attraverso l'attivazione di modelli di politiche di coesione territoriale il flusso di risorse garantito dall'intervento pubblico è gestito connettendosi a piani e temi di sviluppo finanziati o attraendo imprenditori privati sul territorio per mezzo dei fondi statali. Al contempo e in tal modo, esse esercita un controllo sui meccanismi di formazione della rendita urbana legati al mercato immobiliare, di fatto riconfigurando i modelli di uso locale del suolo in termini di identificazione oltre che funzionali.

## Conclusioni

La mobilitazione cognitiva (Coppola *et al.* 2018) messa in moto a L'Aquila nei primi anni del post-sisma è forma concreta di un assemblaggio globale (Collier, Ong 2005) che traghetta in ambito locale categorie e paradigmi teorici e scientifici di ben più ampio respiro. Modelli di città fungono da strategie di resilienza a cui ispirarsi per elaborare progetti e piani per il futuro sviluppo urbano.

La molteplicità di profili urbani racchiusi sotto l'ombrello concettuale della *smart city*, suggerita da *team* di esperti nazionali e internazionali, costituisce certamente una buona risposta alla richiesta di flessibilità e apertura che i sistemi urbani intendono perseguire come strategia resiliente, ma – soprattutto –, entrata nel linguaggio della pianificazione locale essa funge da arsenale retorico per spazializzare specifiche immagini della città e specifiche rappresentazioni temporali della ricostruzione.

La declinazione trasformativa di resilienza che essa prevede agevola, qui come altrove, la produzione di politiche della crisi dal carattere anticipatorio e, conseguentemente, l'attivazione di meccanismi di distruzione creativa propri dell'urbanesimo neoliberale. Tuttavia, al di là dei proclami e delle aspirazioni delle politiche di crescita urbana all'innovazione e all'apertura competitiva, la struttura sociale aquilana sembra essere saldamente ancorata al proprio saper-fare e ai propri strumenti. Rivelando la tensione tra le rappresentazioni ufficiali – l'immagine della città rivolta al futuro e al cambiamento – e i sentimenti ufficiosi, che evidenziano la tendenza a perpetuare i principi su cui è fondata la *governance* locale, l'intimità culturale (Herzfelf 2003) permette – e, al contempo, svela all'analisi – la contemporanea reificazione dell'"alto" e del "basso" (Saitta 2015).

L'ossimoro temporale, spazializzato sul centro o sul territorio, che i regimi urbani formati negli anni incarnano – l'uno rivolto all'innovazione e al futuro, l'altro incentrato sul recupero del passa-

to – diviene, nella sua complementarità contrapposta, allegoria intima delle modalità di risposta al cambiamento localmente attivate. La resistenza al cambiamento, espressione che politici e abitanti aquilani utilizzano per descrivere un assetto sociale medievale, in cui l'ancoraggio spaziale del potere è garantito dalla proprietà di beni immobili, è, infatti, un elemento interno e profondo della località che, per quanto possa costituire ragione di imbarazzo con gli estranei, si rivela e rende infine visibile.

Questo modo di rappresentare l'ambito locale costituisce un aspetto dell'identità culturale che, in quanto rappresentazione collettiva della «familiarità con i difetti sociali percepiti che offre spiegazioni culturalmente pervasive di evidenti deviazioni dall'interesse pubblico» (ivi: 25), garantisce ai membri interni la certezza di una società condivisa (*ibidem*). Abitudini, tradizioni, regole e codici morali in essa contenuti, in quanto conoscenza pratica, incorporata e imbricata, forniscono delle cornici di anticipazione in cui la continuità sociale funge da elemento produttore una seppur minima sicurezza sull'andamento delle cose e sul comportamento degli altri (Adam, Groves 2007). In questo quadro le tendenze sociali – le strutture di potere che regolano l'organizzazione sociale – funzionano, allora, come legami di connessione tra gli stadi sequenziali della transizione percepita (Wallis 1970).

Le élite politiche e sociali locali attivano, di conseguenza, un trasformismo di facciata in cui si fanno promotori e fautori di un cambiamento resiliente per poter conservare (o acquisire) poteri e privilegi in quanto parte di un ceto dominante da sempre basato sulla proprietà. Cosicché, nel post-sisma aquilano il cambiamento è, da un lato, condizione da fronteggiare e, dall'altro, risultato auspicato al fine di ampliare le proprie sfere di influenza e/o mantenere posizioni di prestigio e godere dell'occasione – che la cultura della resilienza vorrebbe insita nella catastrofe.

Più che come innovazione o ripristino, balzo in avanti o ritorno al passato, il processo post-disastro appare, allora, come un intricato svolgersi di forme di mediazione del mutamento tra il sistema istituzionale in costante trasformazione e i significati e le esperienze del cambiamento localmente costruiti (Kuipers 1999), tra strategie di resilienza politicamente orientate e forme di adattamento attivo e situato ai mutamenti che queste stesse perseguono e/o inducono.

## Bibliografia

- Adam, B., Groves, C. 2007. *Future Matters. Action, Knowledge, Ethics*. Leiden. Brill.
- Agnoletti, C., Camagni, R., Iommi, S., Lattarulo, P. 2014. *Competitività urbana e policentrismo in Europa: quale ruolo per le città metropolitane e le città medie*. Bologna. Il Mulino.
- Appadurai, A. 2013. *Il futuro come fatto culturale*. Milano. Raffaello Cortina.
- Barrios, R. E. 2017. *Governing Affect. Neoliberalism and Disaster Reconstruction*. Lincoln. University of Nebraska Press.
- Benadusi, M. 2015. Antropologia dei disastri. Ricerca, attivismo, applicazione. *Antropologia pubblica*, 1: 33-60.
2016. Esperire con un tocco la Terra. Design dell'informazione e disastri "naturali". *ANUAC*, 5 (2): 99-130.
- Brenner, N., Peck, J., Theodore, N. 2009. Neoliberal urbanism: models, moments, mutations, *SAIS Review*, 29 (1): 49-66.
- Calandra, M.L. 2013. «Cultura e territorialità: quando l'abitare diventa multitematico. Esempi da L'Aquila post-sisma», in *Multiculturalità e territorializzazione. Casi di studio*, Pedrana, M. (a cura di). IF press. Roma: 7-32.
- Chelleri, L. 2012. From the «Resilient City» to urban resilience. A review essay on understanding and integrating the resilience perspective for urban systems. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 58 (2): 287-306.

- Ciccaglione, R. 2018. Advocacy ed etnografia all'Aquila post-sisma. Dalle coreografie della governance ai vicoli degli adolescenti. *Illuminazioni*, 46: 193-224.
2019. «Dieci anni. Ricerca, vita ed engagement a L'Aquila post-sisma», in *I metodi puri impazziscono*, I. Severi, F. Tarabusi (a cura di). Ogliaastro Cilento. Licosia Edizioni: 285-310.
2023. *Underground. Etnografia dell'Aquila post-sisma*. Roma. Meltemi.
- Ciccozzi, A. 2016. I pericoli della ricostruzione: antropologia dell'abitare e rischio socio-sanitario nel dopo-terremoto aquilano. *Epidemiologia e prevenzione*. 2 (1): 93- 97.
- Ciccozzi, E., Olori, D. 2016. «L'Aquila città in frantumi: la ricostruzione come acceleratore delle dinamiche socio-spaziali», in *La città e le sfide ambientali globali*, Castrignanò, A., Landi, M. (a cura di), Milano, Franco Angeli: 13-33.
- Clark, T.N. 2004. «Urban Amenities: Lakes, Opera and Juice Bar: Do They Drive Development?», in *The City as Entertainment Machine*. Clark, T.N. (ed.). Amsterdam. Elsevier: 103-140.
- Collier, S.J., Ong, A. 2005. «Global Assemblages, Anthropological Problems», in *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Collier, S.J., Ong, A. (eds.). Oxford. Blackwell: 3-21.
- Comune dell'Aquila. 2019. *Carta dell'Aquila*. L'Aquila. Comune dell'Aquila.
- Comune dell'Aquila. 2020. *Dossier di candidatura dell'Aquila a capitale italiana della cultura 2022*. L'Aquila. Comune dell'Aquila.
- Coppola, A., Fontana, C., Girardi, V. 2018. «Engaging with the Potential and Actual Futures in a Post-disaster City», in *Envisaging L'Aquila. Strategies, Spatialities and Sociabilities of a Recovering City*. Coppola, A., Fontana C., (a cura di). Trento. Professional Dreamers: 9-12.
- Creaschi, M. 2009. «Strategie e politiche urbane», in *Politiche, città, innovazione. Programmi regionali tra retoriche e cambiamento*. Creaschi, M. (a cura di). Roma. Donzelli: 57-73.
- Di Bella, A. 2021. «La politica smart nel sistema urbano-industriale di Siracusa», in *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*, M. Benadusi, A. Di Bella, A. Lutri, D.M. Ponton, M. Rizza, L. Ruggiero (a cura di). Roma. Meltemi: 161-206.
- Di Giovanni, G., Chelleri, L. 2019. Why and How To Build Back Better in Shrinking Territories?. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*. 28 (4): 460-473.
- Di Ludovico, D., Properzi, P., Graziosi, F. 2014. From a Smart City to a Smart Up-Country: The New City-Territory of L'Aquila. *Journal of Land Use, Mobility and Environment*. Special Issue: 354-364.
- Florida, R. 2002. *The Rise of Creative Class: and How it's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. New York. Basic Books.
- Folke, C., Carpenter, S., Elmqvist, T., Gunderson, L., Holling, C.S., Walker, B. 2002. Resilience and Sustainable Development: Building Adaptive Capacity in a World of Transformation. *Royal Swedish Academy of Sciences*, 31 (5): 437-440.
- Harvey, D. 2007. Neoliberalism as Creative Destruction. *The Annals of American Academy of Political and Social Sciences*, 610: 21-44.
- Herzfeld, M. 2003. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli. L'Ancora del Mediterraneo.
- Holland, R.G. 2008. Will the Real Smart City Please Stand Up?. *City*, 12 (3): 303-320.
- Holling, C. S. 1973. Resilience and Stability of Ecological Systems. *Annual Review of Ecology and Systematic*, 4: 1-23.
2001. Understanding the complexity of economic, ecological and social systems. *Ecosystems*, 4: 390-405.
- Holmes, D. R., Marcus, G. E. 2008. Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*. 1: 81-101.
- Kaiser, M. 2015. Reactions to the future: the chronopolitics of prevention and preemption. *Nanoethics*, 9: 166-177.

- Klein, N. 2007. *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*. Milano. Rizzoli.
- Kuipers, J.C. 1998. *Language, Identity and Marginality in Indonesia*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Islam, G. 2014. Practitioner as theorists: paraethnography and the collaborative study of contemporary organizations. *Organizational Research Methods*, 18 (2): 231-251.
- Lees, L. 1994. A Re-appraisal of Gentrification: Towards a Geography of Gentrification, *Progress in Human Geography*, 24 (3): 389-408.
- Lefebvre, H. 1976. *La produzione dello spazio*. Milano. Moizzi.
- Logan, J., Molotch, H. 1997. *Urban Fortunes. The Political Economy of Place*. Berkeley. University of California Press.
- Lynch, K. 2006. *L'immagine della città*. Venezia. Marsilio.
- Mancuso, A. 2016. Postfazione. L'antropologia, il non umano e l'Ontological Turn. *ANUAC*, 5 (2): 195-206.
- Manoukian, S. 2019. Thinking with the Impersonal: an Ethnographic View from Iran. *Antropologia*, 6(1): 201-215.
- Manyena, S. B. 2006. The Concept of Resilience Revisited. *Disasters*, 30 (4): 434-450.
- Mugnano, S. 2020. «Le città creative e i quartieri culturali: rischi e opportunità», in *Il ruolo della cultura nel governo del territorio*, Mugnano, S., Mazzette, A. (a cura di). Milano. FrancoAngeli: 35-49.
- Nam, T., Pardo, T.A. 2011. «Conceptualizing Smart City with Dimensions of Technology, People and Institutions», in *The Proceedings of the 12<sup>th</sup> Annual International Conference on Digital Government Research*, Bertot, J. (ed). Association for Computing Machinery: 282-291.
- OECD. 2012. *Rendere le regioni più forti a seguito di un disastro naturale. Abruzzo verso il 2030: sulle ali dell'Aquila*. OECD Publishing.
2013. *L'azione delle politiche a seguito dei disastri naturali: aiutare le regioni a sviluppare resilienza. Il caso dell'Abruzzo post-terremoto*. OECD Publishing.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête. Archives de la Revue Enquête*, 1: 71-109
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto*. Roma-Bari. Laterza.
- Pitidis, V., Coaffee, J., Bouikididis, A. 2022. Creating “resilience imaginaries” for city-regional planning, *Regional Studies*: 1-14.
- Revet, S. 2011. El mundo internacional de las catastrofes naturales, *Politica y Sociedad*, 48 (3): 537-554.
- Saitta, P. 2015. *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto quotidiano*. Verona. Ombre Corte.
- Simon, S., Randalls, S. 2015. Geography, Ontological Politics and the Resilient Future. *Dialogues in Human Geography*, 6(1): 3-18.
- Smith, N. 1996. *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*. London. Routledge.
- Stevenson, D. 2003. *Cities and Urban Cultures*. Philadelphia. Open University Press.
- Vale, L., Campanella, T.J. (eds.). 2005. *The resilient city. How modern cities recover from disaster*. Oxford. Oxford University Press.
- Walker, J., Cooper, M. 2011. Genealogies of Resilience: From System Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation. *Security Dialogue*, 42 (2): 143-160.
- Wallis, G.W. 1970. Chronopolitics: The Impact of Time Perspectives on the Dynamics of Change. *Social Forces*, 49 (1): 102-108.





# Processi di inclusione attraverso la prossimità interculturale Cittadinanze solidali e istanze di ospitalità

**Sebastiano Ceschi**

sebastiano.ceschi@cespi.it

Centro Studi di Politica Internazionale (CeSPI)

ORCID: 0009-0000-2984-7449

---

## **Abstract**

During the last decade, especially after the “refugees crisis” of 2015, a number of diversified collaborations between public and private stakeholder and resident local population addressed to migrants have developed in some Italian cities. According with contexts of experimentation, these initiatives can take different forms and intensity - such as voluntary guardian, mentor, buddy, tutor, foster or welcoming family - but all share a common focus on the interaction between reception, integration and interpersonal and intercultural relationships and the aim of promoting migrant inclusion in local society through individual and community engagement. Somehow contrasting and challenging Italian and European political and social trends under the sign of security and control in migration/immigration issue, residents experiment and open new spaces for exchanges between people with different backgrounds and for practising forms of substantial and acted citizenship. Thus creating a multi-faced process involving the ideal polarity host/citizen and at the same time calling for the raise of municipal hospitality and solidarity.

**Keywords:** inclusione; prossimità; intercultura; cittadinanza; ospitalità.

---

In Italia, a partire soprattutto dal 2015, si assiste alla diffusione di forme di azione e mobilitazione in favore dell’inclusione sociale e culturale dei migranti basate sul coinvolgimento diretto di privati cittadini all’interno di programmi e progettualità sociali pubbliche e del terzo settore. Si tratta di iniziative diversificate, a carattere perlopiù locale e temporaneo e quasi sempre di tipo “sperimentale”<sup>1</sup>, che promuovono relazioni interpersonali tra cittadini solidali e migranti, finalizzate a forme di supporto pratico, umano e affettivo all’inserimento sul territorio. La genesi e le forme che queste pratiche concordate di solidarietà prendono di volta in volta appaiono piuttosto eterogenee, in parte sovrapposte, spesso autoreferenziali, come testimonia l’uso di terminologie diverse e in parte confuse per indicare il ruolo che vi viene svolto e la figura coinvolta, variamente definita “mentor”, “tutor per l’integrazione”, “tutor per l’inclusione”, “Buddy”, “tutore sociale”, cittadino o famiglia affiancante o accogliente, coach, ecc. In alcuni casi queste esperienze (e la relativa terminologia) fanno riferimento e interagiscono su scala intra-europea con il panorama dei *befriending programmes*, chiamati anche “buddy systems”, nei quali «people without adequate support systems are matched with volunteers who act as a friend and offer support and friendship for a determined period of time»

<sup>1</sup> Quasi sempre si tratta di pratiche lanciate sul territorio all’interno di contesti progettuali a termine, poi molto difficilmente convertite in policy strutturali e consolidate. Fa eccezione su questo il progetto “Vesta”, sviluppato nel 2016 dal Comune di Bologna e dalla cooperativa CIDAS e tutt’ora attivo: <https://www.progettovesta.com/>.

(Mahieu, Van Caudenberg 2020: 2). Nell'ambito della vastissima e differenziata area di intervento del mentoring - che a seconda dei casi e dei Paesi può essere più o meno professionalizzata, retribuita o volontaria - l'*intercultural mentoring* prevede una specifica azione basata sull'affiancamento di migranti e richiedenti asilo da parte di cittadini adulti non-genitori, al fine di favorirne il processo di autonomia e connessione con il contesto ospitante (Crijns, De Cuyper 2022). Si tratta di spazi di azione e relazione dalle caratteristiche piuttosto ibride e ambivalenti che, intrecciando caratteristiche tipiche delle relazioni verticali con quelle delle relazioni orizzontali, oscillano continuamente tra dimensioni di simmetria e asimmetria (Keller, Price 2010) e che, nel caso del mentoring interculturale, presentano ulteriori fattori di diversità giuridica, culturale, socio-economica ed un probabile gap di status, diritti e condizioni materiali di vita (McGowan et al. 2009) e, nel caso di persone straniere molto giovani, anche di età anagrafiche.

All'interno del contesto italiano, caratterizzato da una rilevante e crescente presenza di "minori stranieri non accompagnati" (MSNA)<sup>2</sup> e da una certa mobilitazione istituzionale, civile e legislativa in favore della loro presa in carico<sup>3</sup>, si è particolarmente sviluppata una declinazione più ristretta e focalizzata di mentoring vocata al sostegno di MSNA e soprattutto ex-MSNA. In questi casi, il quadro dell'intervento e l'impegno della persona coinvolta si concentrano e si calibrano sulla condizione di "post-minori" e possono connettersi ed orbitare intorno all'esperienza e allo schema della tutela volontaria (nel caso della cosiddetta "tutela sociale") o dell'affido familiare, oppure agire in modo svincolato dalle precedenti forme di tutela legale, attivando ex novo e autonomamente azioni di sostegno e prossimità configurabili come forme di "tutela leggera"<sup>4</sup>. Relazioni sociali ispirate al modello del mentoring possono peraltro coinvolgere non unicamente singoli ma allargarsi a interi nuclei familiari ed implicare anche l'apertura dei propri spazi privati, concretizzandosi in diverse formule residenziali. Se in alcuni casi il cosiddetto affiancamento non impone o implica necessariamente la dimensione domestica, vere e proprie esperienze di accoglienza familiare di maggiorenni (spesso di età variabili o non definite) hanno visto la luce su diversi territori, prevedendo forme di ospitalità residenziale stabile, per quanto limitate ad un periodo definito, oppure assumendo forme intermittenti, parziali o non residenziali (ad esempio diurne, o nel fine settimana)<sup>5</sup>; in più rari casi adottando la formula sperimentale della condivisione di alloggi con coetanei di diverse nazionalità e italiani<sup>6</sup>.

Queste molteplici forme di affiancamento sviluppatasi negli ultimi anni in diversi territori italiani<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Con questa definizione ed il relativo acronimo si intende designare i giovanissimi migranti giunti in Italia da minorenni soli, senza parenti al seguito. Al 31 luglio 2023 i MSNA in Italia sono 21.710, più dei due terzi dei quali ha almeno 16 anni e per l'87% è di sesso maschile (Ministero del Lavoro 2023). Per una problematizzazione della categoria di MSNA e del campo di intervento dello Stato, dei servizi e dei tutori volontari: Consoli 2021; Marabello, Parisi 2021; Zecca Castel 2022.

<sup>3</sup> La Legge 47/2017 ("Legge Zampa") ha creato un impianto giuridico organico per la protezione dei MSNA sul suolo italiano, equiparandone status e tutele a quelle dei minori italiani. Sono diversi gli attori pubblici e privati e i progetti su diversa scala che si occupano di minori stranieri non accompagnati. Per una mappatura recente: Ceschi, Carbone 2023.

<sup>4</sup> La "tutela sociale" interviene dopo ed in continuità con la tutela volontaria (stesso ex-minore ed ex-tutore) anche se in alcuni casi può sostituirla, in mancanza di tutori volontari sul territorio, o anticiparla. L'utilizzo del termine "tutela leggera" può designare, invece, forme di sostegno rivolte solo a maggiorenni senza un legame diretto con la cessata tutela volontaria, anche se caratterizzate dalla consapevolezza della condizione di vulnerabilità dell'ex minore.

<sup>5</sup> Dopo l'esperienza pionieristica del "Rifugio diffuso" a Torino, le iniziative di accoglienza in famiglia proseguono negli anni '10-'20: nel mondo cattolico (Caritas), in alcuni progetti SPRAR ad "accoglienza diffusa"; in diverse iniziative di collaborazione tra enti locali, organizzazioni internazionali o più spesso del privato sociale (Refugees Welcome, Ciac). Per una ricostruzione dell'accoglienza in famiglia in Italia, Marchetti 2018. Si veda anche Campomori, Ambrosini 2020.

<sup>6</sup> Come nel caso del progetto "Tandem", realizzato a Parma da CIAC. Per un'analisi antropologica e dall'interno di questa esperienza di convivenza, si veda Giuffrè, Marchetti 2020; e più in generale il numero di *Antropologia Pubblica* 6 (2) 2020 curato da Selenia Marabello e Bruno Riccio e dedicato alle convivenze con migranti in Italia.

<sup>7</sup> Per un dettaglio (territoriale, per obiettivi e ambiti di azione, attori, beneficiari e tipo di finanziamento) delle iniziative

anche se sparse, discontinue, dalle forme molto varie e spesso senza una chiara formalizzazione giuridica<sup>8</sup>, sembrano avere come denominatore comune la promozione di processi di inclusione dei migranti attraverso forme più o meno organizzate di relazione e di prossimità tra componenti “locali” e stabilizzate e popolazione straniera di recente arrivo. Se disposto descrittivamente come una costellazione di pratiche sociali e di (micro) politiche in cerca di interpretazione e se sottoposto ad uno sguardo più analitico ed orientato ad indicarne valenze e significati e ad immaginarne effetti e prospettive, questo molteplice e composito spazio di attivazione e di contatto si rivela sia empiricamente non trascurabile, sia ricco di suggestioni antropologiche e politiche. In questo scritto intendo proporre un percorso di attraversamento e di riflessione su queste forme “ibride” di solidarietà, in particolare esplorando le dimensioni soggettive, sociali e politiche dell’impegno delle persone coinvolte in qualità di tutori/mentor/tutor, persone perlopiù di origine italiana ma anche con background migratorio che si fanno interpreti e protagonisti, grazie alle istituzioni ed organizzazioni che le promuovono, di relazioni dal carattere interpersonale e “interculturale” dagli scopi dichiaratamente solidali e integrativi. Si tratta, infatti, di azioni di engagement – forme di ospitalità concreta, compiti legali o sociali di tutela, molteplici forme di affiancamento e disponibilità – che vengono assunte dagli interessati in modo consapevole, personale e diretto, per quanto inquadrato in un’attività strutturata e pubblica, e che rispondono anche ad un bisogno di agire in prima persona all’interno dei complessi processi di integrazione della popolazione immigrata.

Baserò le mie considerazioni su due principali terreni di conoscenza e di ricerca. Il primo consiste in un lavoro di ricognizione svolto nell’ambito dell’Osservatorio nazionale minori stranieri non accompagnati del CeSPI<sup>9</sup> e successivamente confluito in un paper (Ceschi, Carbone 2023). La ricerca - basata su ricerca desk, partecipazione a convegni e workshop e una quindicina di interviste a soggetti promotori e/o implicati - ha inteso censire e descrivere le principali iniziative in corso o concluse di recente, cercando di dare una rappresentazione sensata a questi diversi spazi di “prossimità orientata” nei quali la vicinanza e l’interazione tra singoli o famiglie residenti e migranti sono modellate e interpretate dai partecipanti come strumento e risorsa di integrazione e convivenza. Il secondo fronte scaturisce invece dalla partecipazione diretta ad un’attività del Progetto Fami “Fare in comune”, con capofila il Comune di Roma, specificamente indirizzata a costituire all’interno del contesto cittadino delle “figure-ponte” denominate “tutor per l’integrazione”, costituite da privati cittadini abilitati a fornire sostegno, conoscenze e accompagnamento alle opportunità del territorio a migranti in uscita dal sistema di accoglienza della rete SAI. L’azione ha promosso un percorso sperimentale di abilitazione teorica e pratica di una trentina di “tutor per l’integrazione”, realizzando attività di selezione, formazione, *matching*, supervisione e valutazione dell’azione dei tutori. Durante i circa otto mesi di attività ho avuto modo di essere coinvolto nelle diverse fasi attuative: in occasione dei focus group di selezione dei candidati, miranti a sondare aspettative e posizionamenti degli aspiranti tutor; durante le sessioni formative interattive on line; durante gli incontri in presenza, in particolare quello conclusivo di restituzione. In parallelo, mi sono avvalso delle informazioni contenute in due brevi questionari somministrati ai tutor in entrata e in chiusura di percorso, entrambi a risposta chiusa ma con possibilità di risposte personali sotto la voce “altro”: il primo più di tipo esperienziale e motivazionale, il secondo indirizzato a individuare modalità e andamento della relazione con il migrante affidato. Infine, ho potuto contare anche su sessioni di scambio conclusive con gli operatori dei centri SAI partecipanti (in un

realizzate negli ultimi 5 anni: <https://www.cespi.it/it/ricerche/osservatori/osservatorio-minori-stranieri-non-accompagnati/focus/forme-leggere-di-tutela>

<sup>8</sup> Solamente la “tutela sociale”, attraverso i pronunciamenti dei Tribunali per i Minorenni di Messina e di Firenze, ha avuto una (relativa) formalizzazione e legittimazione.

<sup>9</sup> <https://www.cespi.it/it/ricerche/osservatori/osservatorio-minori-stranieri-non-accompagnati>

paio di casi accompagnati dai loro ospiti coinvolti) e di una sintetica scheda con alcune domande sull'esperienza vissuta rivolte ai destinatari immigrati.

Rispetto alla ricerca antropologica, l'esperienza da me svolta risulta priva di un'etnografia approfondita e immersiva, in particolare delle relazioni tra *mentor* e *mentee* (ricostruita solo ex-post)<sup>10</sup>; di una raccolta organizzata di testimonianze e interviste ai soggetti coinvolti; infine, della voce dei migranti (solo qualche questionario a distanza). Il processo di ricerca, infatti, ha dovuto fare i conti con i limiti e le circostanze di un progetto operativo, dai termini temporali stretti e con attori indaffarati ed un ricercatore a tempo parziale prevalentemente destinato a compiti pratici e gestionali. Come già un po' amaramente evidenziato in un contributo di diversi anni fa, in cui mi definivo un antropologo "in trasferta" costretto a praticare l'antropologia al di fuori dell'antropologia (Ceschi 2014), la ricerca-azione *policy oriented* in cui mi colloco è molto lontana dal consentire tempi, metodi, libertà e posture di un "pieno" approccio antropologico, vincolando prospettive, oggetti e strumenti di indagine all'interno di schemi progettuali, valutativi e prescrittivi. Il mio posizionamento sul "campo", di conseguenza, è stato quello di un ricercatore applicato che sfrutta interstizi e stimola sensibilità proprie e altrui per coltivare, in parallelo ed in modo carsico ed eterodosso, un pensiero da antropologo (senza attivare strumenti e *setting* tipici della disciplina), e che poi torna a riflettere sulla propria esperienza lavorativa e conoscitiva e ne ripercorre sentieri interpretativi vicini all'antropologia.

In questo scritto, molto prosaicamente, vorrei cucire insieme i diversi "pezzi sparsi" raccolti empiricamente, stenderli sulla mappa descrittivo-interpretativa di recente elaborata sui temi in oggetto, proiettarli sulla letteratura socio-antropologica di mia conoscenza e interesse e, infine, dare campo all'intuizione e all'esercizio ponderato dell'immaginazione. Sulla base di frammenti, suggestioni e qualche più solido elemento, intendo costruire un ordito interpretativo che, a partire dalle motivazioni ed istanze agite dalle persone solidali coinvolte ed esplorando l'interazione tra spazi e relazioni intime e private e contesti pubblici e istituzionali che queste ultime agiscono all'interno del loro impegno, tematizzerà le valenze identitarie, sociali e politiche, oltre che relazionali, di tali esperienze. Esperienze che sembrano restituire un senso vissuto a dimensioni sfuggenti quali quelle di "interculturalità" e "cittadinanza" e rendono possibili nuove forme sociali di ospitalità.

Ciò porterà ad articolare percorsi e riflessioni che non saranno sempre sostenuti da una forte base empirica ma che risulteranno, in una certa misura, proiezioni dell'antropologo. Per alcuni versi non sufficientemente fondate, per altri centrate e sostenibili agli occhi degli stessi protagonisti e, mi auguro, dei lettori.

## Pratiche e relazioni "interculturali"

A differenza della tutela volontaria e dell'affido, che prevedono responsabilità giuridiche e doveri pratici e relazionali piuttosto chiari e regolamentati da specifiche normative<sup>11</sup>, le relazioni che chiamerò da ora in poi "di prossimità" non sono vincolanti e si iscrivono all'interno di contenitori organizzativi piuttosto laschi e non regolati da precisi obiettivi e risultati, che lasciando un ampio margine di discrezionalità, privatezza e informalità al rapporto interpersonale. La natura diretta ed intersoggettiva della relazione, il suo carattere volontario e non specialistico, libero e aperto al divenire consente al cittadino volontario, così come al migrante, di collocare all'interno di essa contenuti differenti, stratificati e cangianti e di farvi convivere al suo interno, più o meno liberamente, aiuto, amicizia, ospitalità, coinvolgimento, sostegno pratico, protezione, mediazione socioculturale e altro.

<sup>10</sup> La frequentazione tra i tutor e i migranti ospitati nei centri SAI è durata alcuni mesi ed ha permesso alle persone coinvolte di incontrarsi mediamente quattro o cinque volte, sia all'interno dei centri che in luoghi esterni della città.

<sup>11</sup> La tutela volontaria per MSNA è stata introdotta con la Legge n. 47 del 2017, ed in particolare dall'art. 11. L'affidamento familiare è disciplinato dalla Legge n. 184 del 1983 "Diritto del minore a una famiglia".

D'altronde, rispetto al dispositivo dell'accoglienza, incardinato su modalità e regole concordate, esterne e strutturanti, il cittadino-tutor frequenta il migrante in uno spazio tempo extra ordinario, non quotidiano, e non deve sottostare a vincoli procedurali, regole comuni e modalità relazionali conformi ed uniformi, come nel caso degli operatori dei centri e dei servizi, e tende ad avere una visione personalizzata e non collettiva, fortemente implicata soggettivamente e segnata da una adesione volontaria alla causa.

Da una ricerca svolta intorno all'azione dei tutor volontari di MSNA (Carbone et al. 2021), emergeva come la prospettiva che anima tali figure, l'offerta al proprio "tutelato" di spazi e tempi individualizzati, la loro maggiore libertà di sperimentazione e anche di esercizio di funzioni autocritiche e riflessive all'interno del rapporto col migrante li rendesse ben predisposti ad interpretare un compito "interculturale" di connessione e "cucitura" tra i diversi poli della presa in carico e le diverse dimensioni di vita del minore. Nel caso delle forme di prossimità solidale al centro di questo lavoro (rivolte quasi sempre a migranti maggiorenni e adulti), l'esperienza del confronto e dello scambio con persone con provenienze geografico-culturali diverse rappresenta un elemento rilevante, qualificante ed attrattivo del proprio impegno. Praticare il dialogo e l'interazione con qualcuno proveniente da luoghi differenti dal proprio è stata descritta dagli aspiranti tutor, sia nel breve questionario d'entrata che nei focus group iniziali, come una "sfida" in grado di interrogare se stessi e far crescere, oppure come un "dovere" all'interno di un mondo inevitabilmente multiculturale. Naturalmente, questa propensione positiva va commisurata alle caratteristiche del gruppo: di età variabile, per il 90% composto da donne, mediamente ben istruito (più della metà aveva una laurea), sensibile sia all'impegno nel volontariato che al tema dell'immigrazione e, in diversi casi, con un interesse ad acquisire esperienze e possibilità professionali in quest'area. All'interno di questa fascia auto-selezionata di popolazione, una componente rilevante dei tutor, circa il 40% del totale, risultava essere nato all'estero e tra di loro in diversi non avevano ancora acquisito la cittadinanza italiana.

La dimensione dell'interculturalità, d'altronde, era stata evocata dagli organizzatori del Progetto Fami più sopra evocato e risponde a un più vasto e consolidato quadro concettuale e operativo - a cui questo e altri progetti, i loro messaggi ed attività sembrano ispirarsi - che possiamo ricondurre al paradigma interculturalista. All'interno dell'ampio dibattito sull'*interculturalism* e sulle *intercultural relationships*<sup>12</sup>, questo termine viene generalmente associato ad un quadro dinamico di relazioni e cambiamenti che ruotano intorno alla convivenza e interazione tra componenti di popolazione di diverse provenienze all'interno di ambienti urbani caratterizzati dalla pluralità culturale e dalle problematiche sociali derivanti dai processi di integrazione (Zapata Barrero 2015). Divergente dall'apparato teorico-politico e dalla dimensione di portata nazionale dell'ormai declinato paradigma multiculturalista, così come, almeno nelle intenzioni, da ogni ipostatizzazione delle culture e del loro "diritto al riconoscimento" (Taylor 1994), i presupposti chiave dell'approccio interculturale prendono forma intorno all'idea di interazione, dialogo, scambio e trasformazione (Elias, Mansouri 2020). Rispetto al primo, questi appaiono più *policy-rooted* ed *evidence-based* (Zapata Barrero 2017) e si distinguono «per una maggiore finalizzazione all'interazione e integrazione sociale, per una marcata concentrazione sulle persone piuttosto che sui gruppi, per una maggiore sensibilità per la natura fluida e variabile delle appartenenze culturali» (Granata et al. 2019: 10). In questa declinazione della società interculturale, appaiono particolarmente calzanti al nostro caso sia la formulazione di Zapata Barrero sull'interculturalismo come basato sulla pros-

<sup>12</sup> Impossibile dar conto qui del vastissimo dibattito sul tema e delle diverse interpretazioni date alla relazione, sovrapposizione o opposizione con il multiculturalismo. Mi limito a segnalare la sempre valida lettura dinamica e "interculturalista" dell'"enigma multiculturale" di Gerd Baumann (2003) e l'interessante più recente dibattito apparso sulla rivista *Comparative Migration Studies* proprio sul confronto tra multiculturalismo e interculturalismo (<https://comparativemigrationstudies.springeropen.com/multiculturalism-interculturalism>) ed, in particolare, il contributo di Christian Joppke (2018). Per un testo più ancorato alla realtà italiana: Lingua et al. 2019.

simità e la pratica (2017), sia la convinzione che «citizen-based actions and interventions equally carry the potential of nurturing solidarity in diversity» (Oosterlynck 2018: 3). Il focus urbano e pubblico delle politiche locali interculturali, con il loro carattere pragmatico e relazionale basato sullo scambio e sui rapporti interpersonali, rappresenta pertanto lo sfondo in cui si colloca la mobilitazione ed il collegamento diretto tra persone con background diversi - e nello specifico tra residenti impegnati e migranti in cerca di stabilizzazione - all'insegna dell'interculturalità e della convivenza pluralista. Questo legame tra istituzioni locali e cittadini solidali viene concepito, in questo ed in altri progetti censiti, sia come un dispositivo che innesca relazioni dirette tra abitanti altrimenti distanti sotto la mediazione delle autorità cittadine, sia in quanto ricetta efficace di policy locale per il sostegno all'inserimento sul territorio dei migranti (Ceschi, Carbone 2023).

È dunque forse comprensibile che, agli inizi del progetto, la presentazione di sé e l'adesione dei tutor alla call del Comune di Roma in parte ricalcasse questi presupposti e che anche la costituzione culturalmente plurale del gruppo abbia spinto gli interessati a vestire i panni dei "cittadini interculturali" al servizio della causa dell'inclusione, di fatto assorbendo il modello di policy sottostante incentrato proprio sul nesso tra legami residenti-migranti e processi integrativi su scala locale. Al di là dell'efficacia di questo nesso, che è ancora di difficile valutazione ma che probabilmente esiste, mi interessa qui rimarcare come, dopo le dichiarazioni iniziali in linea con le aspettative, la dimensione (inter)culturale della propria relazione con il migrante assegnato sia invece diventata molto più sfumata, se non quasi assente. Da quanto rivelato dagli scambi informali con i tutor, dai contesti di restituzione pubblici e dai questionari, in un quadro caratterizzato da altri elementi problematici (logistica ed organizzazione, mancanza di intermediazione e supporto da parte del personale dei centri di accoglienza, difficoltà linguistiche e comunicative<sup>13</sup>), la diversità culturale in se stessa non veniva mai indicata come un ostacolo alla relazione (diversamente dalla differenza di età). Anche quando le difficoltà riguardavano la dinamica interna del rapporto a due (disorientamento e imbarazzo, soprattutto durante il primo incontro; equivoci e fraintendimenti; in un caso mancanza di sintonia e di fiducia), queste apparivano relative al quadro progettuale, al setting dell'incontro e alla diversità posizionale dei soggetti piuttosto che a specifici elementi di incomprensione connessi con le diverse culture di provenienza. In sostanza, da quanto si evince dall'insieme delle fonti esplorate e dall'osservazione diretta (con tutti i limiti descritti in precedenza), l'esperienza dell'incontro sembra esser stata vissuta ed agita in maniera molto concreta, situata e interpersonale, piuttosto che essere mediata da concetti forti quali cultura, identità, alterità. Lo spazio del confronto tra "culture" precedentemente immaginato ha lasciato il passo al rapporto individualizzato, alle pratiche micro-sociali, alla riscoperta degli spazi pubblici, al concreto farsi della relazione.

La dimensione interculturale, se dapprima "confezionata" a monte da alcuni come esperienza piena e a tutto tondo - nella loro percezione soggettiva quasi un "fatto individuale totale", verrebbe da dire, - si ripresenta a valle sotto diverse spoglie, sminuzzata e mescolata con altri piani di differenza, lontana dallo schema di una dialettica tra "culture" di provenienza e di destinazione e da un'idea di diversità culturale "al singolare", che riguarda solo gli altri (Brambilla 2023). Questo modo di esperire il piano dell'interculturalità, disincarnata da un piano strutturato di confronto fra "differenze culturali" ed immersa in un più vasto panorama di differenze e somiglianze situate in specifici contesti spaziali, temporali, di potere, si rivela una pista preziosa per quegli interventi ed ambiti applicativi che intendono sperimentare la correlazione positiva tra accoglienza, integrazione e legami interculturali (Rossi 2019). Interventi che mirano ad incanalare il desiderio di relazione con l'"altro" espresso dal cittadino di prossimità e a valorizzare il ruolo - implicito o esplicito ma comunque ineludibile

<sup>13</sup> Nonostante nelle intenzioni iniziali i migranti da coinvolgere fossero quelli in procinto di uscire dal percorso di accoglienza con una supposta relativa padronanza di lingua e conoscenza della società italiana, in alcuni casi sono state proposte persone di più recente arrivo, con vulnerabilità e minori risorse per la socializzazione.

- di “operatore interculturale”, e forse in qualche modo anche di “educatore” (come suggerisce l’uso del termine mentore: guida, maestro, consigliere), che lo caratterizza.

Sulla scorta delle suggestioni e della visione alternativa al paradigma intenzionale e all’ideale trasmissivo dell’educazione (Bonetti 2019), si potrebbe infatti affermare, con Tim Ingold, che cittadino di prossimità e migrante sono anche figure non solo impegnate in apprendimento reciproco all’interno di un contesto condiviso, ma anche abitanti di uno “stare nel cammino” caratterizzato dalla partecipazione sociale e dal comune mutamento continuo (2019)<sup>14</sup>. In quest’ottica, sarebbe importante che questa (emergente?) figura sociale consolidasse un’interpretazione più consapevole del proprio compito pratico-relazionale, supportando il migrante nel complicato assemblaggio tra diversi contesti e componenti di vita e, in un dialogo trasformativo per tutti, lo aiutasse a regolare gli equilibri omeostatici tra i suoi diversi orizzonti di riferimento e a fluidificare e decodificare lo scambio con il nuovo contesto di vita. Singoli e famiglie accoglienti possono perciò giocare un ruolo importante nei percorsi di accoglienza, inclusione e post-accoglienza, attivando una comprensione multi-situata e pluridimensionale della vita del migrante e una visione caleidoscopica e “laica” delle sue diversità, a patto di scendere dal piedistallo della dialettica (sempre asimmetrica) tra culture e di accettare di «andare incontro al mondo in compagnia degli altri» (Bonetti 2019:13).

## **Impegno civico e forme agite di cittadinanza**

Indubbiamente, è possibile ritenere che l’approccio interculturalista e, più specificamente, l’“attivazione dei cittadini” possa costituire parte integrante di una strategia di gestione urbana della diversità che non è esente da aderenze e organicità con il paradigma neoliberista dell’individuo responsabile e della comunità impegnata e coesa, all’interno di un quadro strutturale di disegualianze e disparità che resta immutato e dunque depoliticizzato e sottratto al conflitto. Anche alla luce di tale critica, mi interessa, tuttavia, continuare ad esplorare come pratiche e attivazioni “dal basso” possano venire risignificate nel loro svilupparsi nel mondo sociale, magari trasformando dall’interno le griglie pratico-concettuali impostate dalle policy, come mi è sembrato di intravedere nel caso delle relazioni “interculturali” descritte sopra. Non si tratta unicamente del riconoscimento che le mobilitazioni individuali e le relazioni concrete possano eccedere e fuoriuscire dai binari costruiti dall’esterno, ma anche di situare pienamente tali pratiche dal basso – e in parte anche le policy locali che le sostengono - in un contesto socio-politico che costruisce i migranti forzati come “invasive other” (Ignatieff 2017) e in un quadro di politiche migratorie nazionali ed europee ormai palesemente spietate con i migranti sotto ogni punto di vista (giuridico, umano, sociale, economico). Non è certamente un caso che pratiche, reti, associazioni, programmi e progetti che si oppongono alle carenze ed al “tradimento” dello Stato facendosi direttamente promotori di ospitalità ed integrazione si siano di recente moltiplicati sulla scia della cosiddetta “crisi dei rifugiati” (Crijns, De Cuyper 2022). La funzione di avvicinamento tra componenti di popolazione altrimenti spazialmente, giuridicamente, socialmente distanti e distanziate dagli attuali dispositivi di accoglienza e gestione delle migrazioni e da più complessivi meccanismi di esclusione e confinamento (Mezzadra, Neilson 2013; Pinelli, Ciabbari 2017; Mezzadra 2020; Della Puppa, Sanò 2021) costituisce senza dubbio un aspetto rilevante e significativo da diversi punti di vista e testimonia «una tensione tra l’approccio ufficiale e gli atteggiamenti più complessi ed eterogenei delle persone “comuni”» (Giudici, Boccagni 2021: 197). Se all’exasperazione delle politiche securitarie, restrittive e punitive nei confronti delle migrazioni forzate contemporanee alcune coscienze individuali hanno reagito attraverso diverse forme di “disobbedienza” al regime delle frontiere e con numerose azioni di solidarietà in contrasto con le autorità pubbliche (Giliberti 2020; Queirolo Palmas, Rahola 2020), forme di agire volontario

<sup>14</sup> Anche se qui solo introdotta come flash, mi pare una pista interessante quella di collegare la relazione di prossimità a quella di educazione, intesa come relazione reciproca e di produzione e condivisione pubblica.



come quelle del cittadino di prossimità, per quanto apparentemente meno eclatanti ed antagoniste, possono fornire spazi importanti per esercitare forme di impegno, partecipazione e convivenza contrari alla corrente dominante e dagli effetti estesi e diversificati sugli altri e su se stessi.

Continuando a focalizzare e ad interpretare il versante di coloro che si offrono e sulla base delle risposte ai questionari in entrata e anche attraverso le diverse forme di contatto stabilite con essi, mi è sembrato di poter ravvisare tre blocchi principali di risposte, a cui ricondurre tre diverse matrici motivazionali, tre interconnessi piani di senso assegnati al proprio compito<sup>15</sup>. Il primo gruppo di risposte appariva riconducibile all'ambito personale, all'investimento sull'espansione del sé: "avere un'occasione per una crescita personale" [20 risposte]; "approfondire il fenomeno della migrazione" [20]; "arricchire il mio percorso professionale" [16]; "trovare un lavoro" [11]; "conoscere nuove persone" [3]. Il secondo risponde invece all'agire altruistico tipico del volontariato tradizionale e al dovere civico nei confronti della collettività e in favore dei deboli e degli esclusi: "aiutare gli altri" [19]; "rendermi utile per la società" [14]; "mettere a disposizione la mia conoscenza di Roma" [7]. Il terzo gruppo di motivazioni risultava più direttamente connesso al prendere posizione ed esprimere valori, nello specifico rispetto ai temi della diversità, dell'inclusione, della parità di opportunità: "aiutare i migranti" [28]; "costruire ponti tra culture" [23]; "combattere il razzismo" [17]; "vivere da vicino il fenomeno della migrazione" [15]. Da un punto di vista più analitico possiamo facilmente identificare un piano dell'individuo, che si costruisce e si rinforza attraverso l'esperienza nel campo migratorio; un secondo che rimanda al ruolo del cittadino sensibile e impegnato che dà senso alla sua identità sociale attraverso la partecipazione e la mobilitazione diretta; infine, quello dell'attore politico, che consapevolmente rivendica e pratica azioni affermative e contrapposte alle tendenze dominanti rispetto alla questione delle società plurali. Nella realtà soggettiva di colui che si mette, volontariamente e gratuitamente a disposizione di qualcun altro, queste diverse spinte, peraltro, prevalgono, coesistono e si sovrappongono in modi complessi e intersecanti, in una dinamica di compresenza in cui bisogni soggettivi, spinte sociali e istanze politiche si confondono e si alimentano tra di loro.

D'altronde, gli studi sul volontariato hanno spesso evidenziato la funzione relazionale e auto-realizzativa che questo ha su chi pratica tale attività, sottolineando il ruolo che tali esperienze sociali e interpersonali edificanti, costruttive e solidali, possono rivestire nei processi di definizione ed affermazione della persona che le promuove, a maggior ragione se collegate con un più vasto orizzonte politico e societario all'interno del quale trovano ulteriore senso (Arcidiacono 2004; Citroni 2018). Inoltre, una valenza più specifica sembra avere l'agire volontario se a farlo sono i migranti stessi, i quali beneficiano di effetti integrativi e identitari molto marcati (Ambrosini, Erminio 2020; Ambrosini, Baglioni 2022). Ad un primo livello si verifica un ampliamento delle proprie reti sociali (ben al di là di quelle familiari e comunitarie), si guadagna una maggiore conoscenza delle opportunità del territorio e si acquisisce un capitale sociale *bridging*<sup>16</sup>, rinforzando perciò la socialità e lo scambio con il contesto di destinazione. A livello più profondo, l'attività altruistica realizzata insieme ad altri, oltre a socializzare il migrante alle persone e alla comunità del posto, gli offre occasioni inedite di partecipazione alla vita locale, gli consente di uscire dalle rappresentazioni ricorrenti che lo riguardano, lo avvicina emotivamente, socialmente e simbolicamente alla società di ricezione, rinforzando il senso di appartenenza al luogo in cui vive<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Una domanda del questionario chiedeva di esprimere le proprie motivazioni e spinte nell'aderire alla *call* lanciata dall'iniziativa, proponendo ai candidati tutor di opzionare una serie di risposte preconfezionate e/o di aggiungere le proprie. Le risposte opzionate (o aggiunte) vengono riportate nel testo con i loro diversi "pesi" (tra parentesi).

<sup>16</sup> Per capitale sociale *bridging* si intende un insieme di risorse relazionali che aprono ed includono persone di diverse categorie sociali, connettendo all'esterno del proprio cerchio ristretto e abbracciando realtà altrimenti lontane. Per una discussione sintetica, Claridge 2018.

<sup>17</sup> Si vedano i contributi di ricerca, apparsi in un recente numero della rivista *Mondi Migranti* curato da Ambrosini e Baglioni (2022), che esplorano le esperienze di impegno volontario e di "cittadinanza dal basso" che vedono coinvolti direttamente migranti singoli o in associazione.

Per molti dei tutor migranti o con background migratorio incontrati era forte il sentimento di un dovere di “restituzione” ad altri di quell’accoglienza che loro stessi avevano ricevuto a suo tempo, sia da parte di connazionali che di italiani. Tale restituzione, espressa dagli interessati nei termini di un dovere personale e umano, può in tal senso essere letta anche come una transizione – prima di tutto interna a loro stessi - dalla condizione di persona straniera in via di stabilizzazione a residente integrato in grado di occuparsi degli altri. Si tratta di un processo in cui attraverso azioni concrete, comportamenti e gesti ordinari, piccole o grandi rotture dell’immaginario sociale, l’individuo e attore sociale guadagna spazi reali e praticabili di una cittadinanza non formale ma sostanziale, vissuta, all’interno di un contesto in cui essa viene giuridicamente o sostanzialmente negata<sup>18</sup>. Adottando una visione contestuale, processuale, *practice-based* e contesa della cittadinanza, peculiare a molti studi di approccio antropologico (Caglar 2015), diventa possibile comprendere come le azioni quotidiane, le relazioni sociali, i significati e le appartenenze a comunità diverse dallo Stato-nazione costituiscano potenti terreni di inclusione e partecipazione, costruendo forme di cittadinanza sociale anche per componenti di popolazione marginali e spesso escluse dallo status legale di cittadini, ma impegnate in arene di cooperazione e conflitto con altri attori sociali del luogo (Isin 2008).

Come altre azioni orizzontali e “dal basso” dispiegate nella sfera pubblica, anche le pratiche di volontariato, attraverso la partecipazione condivisa alla costruzione di interazioni comunitarie e di un progetto socialmente orientato, possono innescare dinamiche di “cittadinizzazione”, agite e cercate mediante il coinvolgimento nelle reti di prossimità, nel territorio, nella società locale (Ambrosini 2016; Erminio 2022). Se per i migranti è questione di appropriarsi, attraverso “atti di cittadinanza”<sup>19</sup> responsabili e altruistici, di dimensioni di riconoscimento, legittimazione e partecipazione altrimenti spesso precluse, per le persone di cittadinanza italiana si tratta di dare un senso compiuto, fattivo e nobilitante ad una condizione formalmente già presente o acquisita ma sfuggente, delusa e svuotata. Attraverso l’impegno alla vicinanza e all’aiuto nei confronti del prossimo (e in questo caso dell’*outsider*), non solo autostima e senso di sé possono svilupparsi, la propria relazionalità e coscienza sociale espandersi, ma l’intera area semantica dell’essere cittadino può risignificarsi e riempirsi di senso.

Nel quadro di questo processo, nel quale la pratica di prossimità si fa spazio di cittadinanza agita e sostanzia l’essere “cittadini”, la polarità ospite/cittadino cara a Sayad (2002) si disincaglia dalla dinamica oppositiva tra inclusione ed esclusione offrendo una visione più interagente e sfocata in cui vi è possibilità di osmosi e transito tra i due termini. Per i tutor stranieri o con background migratorio è proprio l’agire altruistico per la causa dell’inclusione di coloro che sono arrivati dopo di loro che li distacca simbolicamente dalla eterna collocazione di “ospiti stranieri” e li proietta nel mondo dei “cittadini ospitanti”. Per i volontari e più latamente la cittadinanza italiana, è proprio assumendosi le responsabilità di accoglienza, facendosi essi stessi direttamente ospiti e rivendicando il dovere personale e collettivo ad esserlo che si riacquista il senso e l’esercizio di una qualche cittadinanza sociale, vissuta e quotidiana. In questo caso ospite/cittadino non sono né due condizioni discrete e antitetiche, né due stadi temporali del processo di integrazione, quanto uno la condizione di esistenza dell’altro, una coppia interagente e sinergica che si muove in direzione comune. In sostanza,

<sup>18</sup> All’interno di un concetto come quello di cittadinanza talmente ubiquitario e dalle dimensioni così diverse da non apparire pienamente comprensibile (Mindus 2014), una letteratura più specifica ha affrontato il tema in relazione alle trasformazioni indotte dalle migrazioni globalizzate e dalle società pluralistiche, teorizzando qualche decennio fa forme di cittadinanza transnazionali, post-nazionali, cosmopolitiche o “depotenziate” a forme di *denizenship*. Con il declino del multiculturalismo e del paradigma della globalizzazione neoliberale, sono emersi più palesemente gli aspetti più escludenti e differenziali dei regimi di cittadinanza contemporanei (Carbone et al. 2019; Fabini et al. 2019; Mellino 2019, Mezzadra 2020) spingendo a guardare più sistematicamente alle istanze, rivendicazioni e mobilitazioni dei cittadini e dei non cittadini per diritti, identità, riconoscimento sociale e risorse materiali e simboliche.

<sup>19</sup> Si fa qui riferimento alla nota espressione utilizzata da Isin e Nielsen (2008).

attraverso la ricombinazione di sentimenti di ospitalità e di cittadinanza, le relazioni di prossimità ed il legame con un diverso da sé sembrano funzionare da potenziali integratori sociali per le diverse tipologie di figure coinvolte: migranti, tutor italiani e tutor immigrati o con background migratorio. Oltre a questa importante funzione dell'agire altruistico nell'espandere la propria identità sociale e nel (ri)attivare il senso di appartenenza ad una comunità solidale che conduce alla (ri)scoperta delle dimensioni attuali e pregnanti di una cittadinanza sostanziale, vi sono ulteriori valenze e significati del volontariato di prossimità che possono essere proiettati sulla sfera pubblica e politica. Come si è visto, pur attingendo molta della sua linfa vitale ed efficacia reale dalla relazione interpersonale privata, l'impegno individuale di singoli e famiglie si iscrive all'interno di cornici organizzative e valoriali esterne che ne inquadrano, pur se a grandi linee, limiti e funzioni, regole e modalità, e ne allargano le implicazioni su scala collettiva, comunitaria e financo municipale. Colui che si mobilita è sin da subito parte di una rete di relazioni, che egli stesso aiuta a sviluppare e di cui diventa un nodo significativo, rete nella quale convivono e si sovrappongono diversi livelli di rapporti sociali. I cittadini di prossimità si muovono, infatti, attraversando molteplici ambiti relazionali (interpersonali, domestici, allargati alla propria rete socio-parentale, associativi, istituzionali, pubblici) ed il loro investimento verso i migranti si articola in una dimensione ibrida intersecante spazi intimi e spazi istituzionali, situazioni informali e situazioni formali (ad esempio nelle riunioni di restituzione e monitoraggio, nei colloqui con servizi e professionisti, ecc.), interazione privata e relazione pubblica. È proprio l'intreccio tra queste differenti dimensioni e la portata soggettiva e al contempo latamente sociale e pubblica dell'azione di prossimità che fa di questi cittadini delle consapevoli e consenzienti "infrastrutture umane di convivialità" (Marabello, Riccio 2021), attori solidali impegnati a co-costruire dimensioni inclusive di cittadinanza locale e ad interagire in modo trasformativo con il piano delle policy, interrogando anche quello delle *politics* e della *polity*.

## Politicizzazione dell'ospitalità?

In quanto azione (inter) personale e soggettiva(nte) inserita, tuttavia, in una cornice organizzativa e programmatica proveniente dal contesto politico-sociale locale, azione individuale e collettiva al tempo stesso, vorrei provare a leggere nella relazione di prossimità residente-migrante sia la presenza di istanze consapevolmente riversate nello spazio sociale esterno da chi la vive, sia la possibilità di ricadute e implicazioni, implicite ma effettive, su questi stessi spazi e considerarne le dimensioni più direttamente politiche.

Un elemento unificante molte delle esperienze territoriali censite è quello di articolare un'offerta di accoglienza e condivisione che, nelle intenzioni, va al di là del proprio ristretto ambito privato ma viene concepita e si declina in una più ampia "casa" (Boccagni 2017): il territorio del proprio quartiere o città, ed in una più vasta e plurale idea di comunità locale, di cui ci si fa interpreti e promotori. In effetti, non solo si apre il proprio spazio personale all'altro, in alcuni casi direttamente quello domestico, garantendogli l'accesso alle proprie relazioni e socialità, ma attraverso di sé si intende dischiudere un più esteso campo di contatti, legami sociali e risorse comunitarie e territoriali. In sostanza, i cittadini si impegnano e offrono collaborazione ai processi di *home-making* dei nuovi arrivati, sia attraverso l'estensione di opportunità concrete altrimenti a loro non accessibili ed appigli praticabili per il loro inserimento sociale, abitativo e lavorativo, sia attraverso forme più sottili di rottura e trasformazione proiettate nella sfera pubblica e rivolte allo spazio sociale della città.

È significativo, a questo proposito, che quando è stato chiesto a fine percorso ai tutor quali tipi di luoghi le coppie avessero frequentato, i luoghi pubblici all'aperto avessero raccolto il maggior numero di risposte (60%), seguiti dai centri di accoglienza (48%) e da luoghi pubblici al chiuso,

quali musei, monumenti, bar e ristoranti (40%)<sup>20</sup>. Lo spazio pubblico è stato cioè attraversato ed occupato di frequente dalle coppie *mentor/mentee*, in controtendenza con un processo di diradamento della presenza dei migranti dai luoghi sociali della città ed al loro confinamento in ambiti di presenza puramente funzionali (luoghi di lavoro, spazi di consumo, luoghi di presenza, insediamento e presenza informale e degradata) o in strutture e servizi che ne sanciscono la diversità, la disegualianza e la precarietà (centri di accoglienza, servizi e procedimenti burocratici specifici). Ritengo che all'interno del progetto romano a cui ho partecipato, così come in diverse altre iniziative simili, il fatto che la relazione tra residenti e migranti si sia svolta prevalentemente in campo aperto costituiscono segnali "politici" in direzione della necessità di riportare l'interazione con il "diverso", lo straniero, al centro dello spazio sociale della città. L'estensione della partecipazione dei migranti alla vita comune e pubblica per riconquistare insieme il diritto alla città e ad una convivenza condivisa e visibile è stato, d'altronde qualcosa di direttamente sentito e coscientemente espresso da alcuni tutor come parte significativa dell'impegno civico, umano e politico del progetto. D'altronde, la dimensione anche in qualche modo politica della frequentazione plurale e della convivenza tra estranei di diverse provenienze all'interno di questi spazi urbani dell'ordinarietà, della quotidianità e banalità è già stata evidenziata, descrivendoli come processi che riarticolano la sfera pubblica come spazio condiviso in cerca di giustizia e di futuro (Amin 2016; Cerruti But, Barbera 2021). Possiamo forse sostenere che ridare visibilità e rilevanza sociale ai migranti diventa una contro-azione rispetto alla doppia dinamica in atto, una pratica contrastiva rispetto alla dinamica di invisibilizzazione della presenza straniera e, al contempo una pratica funzionale a ridurre e normalizzare la dinamica (opposta ma complementare) che le fa da contrappunto, la ipervisibilizzazione allarmata ed escludente dei migranti. In questo caso l'offerta di forme di socialità estroverse e proiettate in una dimensione di esibizione pubblica attraverso l'impegno individuale declinato sulla scala locale e micro-sociale, si presenta come una strada percorribile per rilanciare quel "multiculturalismo quotidiano" (Colombo, Semi 2006) che sembrava caratterizzare il nostro paese fino a qualche anno addietro e che ora appare negato e contrastato dalla piega regressiva e separatista dominante.

Agire e mobilitarsi per la riappropriazione del "diritto alla città" per tutti, significa perciò anche continuare a sventolare pubblicamente la bandiera della convivialità tra residenti e migranti di origine straniera. Adottando la prospettiva suggerita da Michel Agier (2020), ciò che fa apparire serio e rilevante il tentativo di riconfigurare spazi di cittadinanza agita aperti a tutti è forse proprio la scelta, consapevole e riflettuta, di ricevere ed accogliere lo "straniero" che si trova a vivere sul proprio territorio e di farlo attraverso dimensioni collettive. Come fa notare Agier in relazione all'analisi delle pratiche di "cittadini solidali" in luoghi di confine e transito di migranti, quali la Val Roja e Calais (Agier 2020; 2018), in fondo, la cifra personale e collettiva in cui si iscrive la propria mobilitazione è quella della adesione materiale e ideale alla pratica dell'ospitalità. Una pratica storica ed ancestrale delle comunità umane che nella letteratura antropologica si mostra come un insieme di dispositivi relazionali, sociali, simbolici, rituali e contestuali che permettono di fare posto, spazialmente e socialmente, all'Altro (Agier 2020). «Fare dello straniero il mio ospite» significa riconoscerlo come soggetto di un rapporto di scambio che, per quanto di natura asimmetrica, implica l'esistenza di una dinamica inclusiva di dono e contro dono, e perciò inserirlo, disinnescandone il potenziale disgregativo e inquietante, nel proprio ordine e mondo sociale. Per Agier, attraverso queste suggestioni sulle tradizionali pratiche umane di ospitalità diventa possibile leggere le mobilitazioni solidali del presente come "nuove forme" di rifondazione dell'ospitalità dalla dimensione altamente politica, sia in termini di rottura con "la politica dell'accoglienza" statale, sia perché l'ampiezza del coinvolgi-

<sup>20</sup> A seguire vi erano "associazioni" (20%); "servizi del territorio" (12%), "case private" (12%). Naturalmente, era possibile fornire più di una risposta.

mento da parte dei cittadini solidali sembra «configurarla sempre più come un movimento sociale» (ibidem: 65).

Sulla scorta del percorso interpretativo intrapreso in questo scritto, mi permetto di ravvisare nella prossimità “interculturale” sin qui descritta i germi di una volontà di rifondazione dell’ospitalità anche su base sociale e comunitaria e non solo personale e privata. Tale volontà e processo può anche essere visto e considerato un tentativo di rilancio sociale e comunitario della pratica e anche dell’ideale del cosmopolitismo, come d’altronde attesta il fatto che nella recente ricerca antropologica - in cerca di una definizione non normativa e illuministico/euro-centrica del concetto di cosmopolitismo - le pratiche di cosmopolitismo popolare o “vernacolare” (Werbner 2006) rivenute presso altri popoli (o anche in classi sociali subalterne) siano state direttamente messe in relazione con le pratiche tradizionali di ospitalità, intese come apertura reale, simbolica e radicale all’Altro (Freitag 2019). La prospettiva, per certi versi pre-politica e frammentata del cosmopolitismo inseguito dagli antropologi (Vereni 2017), affonda infatti nell’idea che non esista solo uno straniero astratto e senza nome a cui riconoscere il diritto generalizzato di far parte – corrispondente alla versione “forte” e idealistico-kantiana del cosmopolitismo – ma, anche, uno straniero “concreto” con una faccia e un nome, che sta ora e qui davanti a noi e va messo in relazione con il gruppo che lo riceve. Per di più, secondo alcuni, è proprio questo straniero concreto che vive in mezzo a noi, e più spesso ai nostri margini, che incarna molto più compiutamente dei cittadini occidentali “globali” la condizione cosmopolita nella contemporaneità, come lo stesso Agier sottolinea in un altro contributo (2021), concentrando la propria attenzione sull’esperienza quotidiana e ordinaria vissuta in numerosi contesti urbani del mondo da diverse figure di stranieri che vivono in situazioni di confine (accampamenti informali sulle rotte della migrazione, campi profughi, *squats*, aree marginali), di estraneità alla piena titolarità di diritti e senza un reale accesso alla città.

La lettura popolarizzata (non solo le élite) e democratizzata (non solo gli occidentali) del cosmopolitismo, non solo estende potenzialmente a qualsiasi luogo e comunità umana la disponibilità alla condivisione del proprio spazio di vita, ma spinge anche a concentrare e incentrare sul migrante e straniero - e sull’interazione con i cittadini residenti – il focus analitico e politico della ricerca e «might enable us better to understand notions and expectations of some of those claiming hospitality in the West» (Freitag 2020: 24). E in quest’ultima affermazione possiamo senz’altro far rientrare sia coloro che cercano ospitalità, sia coloro che la mettono in atto, implicitamente ed esplicitamente richiedendo un processo di (ri)apertura cosmopolitica del proprio contesto di residenza, della propria città.

La vita, le pratiche e anche gli ideali cosmopoliti, inoltre, appaiono in molti studi, almeno a partire dalla Scuola di Chicago, anche fortemente connessi con l’ambiente urbano ed il suo carattere ibrido e plurale (Sennet 2002), con “l’urbanità” in quanto spazio di tensione tra distanza e prossimità (Lejeune et al. 2021). La relazione pratica e simbolica tra cosmopolitismo popolare e “vissuto” (Glick Schiller 2014) e istituto e pratiche dell’ospitalità trova infatti un terreno concreto di articolazione nella comunità cittadina all’interno della quale tali pratiche si dispiegano.

Nella congiunzione triangolare tra ospitalità, attitudine cosmopolita e spazio della città le relazioni di prossimità possono essere viste, o quantomeno immaginate, come istanza cosmopolita che rilancia doveri e forme dell’ospitalità non solamente perché tali (rel)azioni conviviali fuoriescono dal piano interindividuale per attraversare lo spazio pubblico, connotandosi come pratiche dal valore politico; ma anche, e forse soprattutto, perché si interfacciano e interagiscono direttamente con la città sociale e politica e le sue istituzioni. Nella loro eterogeneità, le azioni di prossimità interculturale possono essere viste come sostanzialmente convergenti anche perché si basano sul presupposto che istituzioni e politica, corpi sociali e gruppi formali ed informali, famiglie e singoli cittadini sono tutti responsabili e chiamati in causa dalla presenza dei migranti nella nostra società e che c’è bisogno che tutti i vari livelli si attivino e cooperino. In questo senso, se l’agire altruistico

e solidale con i migranti «promuove una dimensione “orizzontale” della cittadinanza, come legame tra persone [...] che non presuppone necessariamente l’esistenza di una relazione col vertice, ossia di legame “verticale” con lo Stato» (Erminio 2022: 52), esso necessita e pretende l’inserimento in una comunità istituzionale e sociale accogliente e consenziente, con la quale stabilisce alleanza e cooperazione. I cittadini di prossimità attivati dalle diverse pratiche politiche locali sul territorio si muovono, agiscono e in qualche modo richiedono l’adesione e lo sviluppo di un modello più esteso di ospitalità municipale che innalzi e sostenga le loro pratiche all’interno di quella che si potrebbe anche chiamare “un’infrastruttura istituzionale di convivialità”.

Il processo di politicizzazione della propria cittadinanza solidale e cosmopolita investe allora il piano della politica su tre diversi livelli. Su quello della *polity*, contesta una definizione esclusivista del Noi ed i confini interni della comunità politica; su quello delle *politics* si oppone apertamente al processo che discrimina, anche spazialmente, e tratta in maniera diseguale autoctoni e immigrati; a livello di *policy* pretende azioni politiche concrete in grado di attivare un processo di municipalizzazione della cittadinanza, e dell’ospitalità che le dà senso e la nutre<sup>21</sup>.

## Conclusioni

Attraverso un lavoro da «esploratore, che improvvisa la sua traiettoria mentre cammina e segue qualsiasi indizio, frammento di prova, intuizione e congettura» (Ingold 2019: 166), ho dunque cercato di argomentare come le forme di prossimità e sostegno alle diverse tipologie di migranti forniscano spazi di esercizio di impegno sociale, civico e politico per istituzioni, associazioni e soprattutto cittadini in qualche modo disallineati rispetto alle politiche statali, costituendo un contenitore per sviluppare sia un legame relazionale interpersonale e dialogico, sia un’azione pubblica e sociale in favore della stabilizzazione del migrante e di un più ampio processo di ricostruzione di ambienti istituzionali e contesti sociali in qualche modo praticabili ed accoglienti per la popolazione straniera, in particolare quella di nuovo arrivo.

Questo movimento per la convivialità e l’integrazione, se per un verso può ricondursi al concetto ed alle pratiche di ospitalità con cui nelle società del passato o dell’altrove si rendeva lo straniero un “ospite”, per l’altro crea, tra chi vi è ora direttamente implicato, un più complesso gioco di rimandi tra le polarità di ospite e di cittadino, in particolare per i residenti sia di origine italiana che immigrata. Inoltre, attraverso pratiche spontanee ed esteriori aventi come teatro lo spazio pubblico della città si possono generare effetti micro-sociali e di percezione di mescolanza e di permeabilità di confini all’insegna della socialità e dell’interazione o, come direbbe Tim Ingold, basate sulla relazione invece che sulla separazione, sulla prossimità invece che sull’alterità (2019).

Queste forme e modalità integrative ed ospitali messe in campo in diversi contesti locali sono al contempo aperture e condivisioni interindividuali, sociali e allargate alle proprie reti, e pratiche di ospitalità pubblica che, nelle intenzioni e nello spirito, ambiscono a costruire un quadro di ospitalità comunitaria e municipale. La responsabilità di integrarsi non è qui assegnata al singolo migrante, che deve conformarsi a quanto richiesto dalla società ospitante rispondendo individualmente a requisiti rigidi e spesso fuori scala rispetto alle condizioni reali medie anche dei cittadini italiani, come cristallizzato nei “Patti di Integrazione” e più in generale nei capisaldi della cosiddetta *civic integration* (Carbone et al. 2019) e di un paradigma neoliberale che trasforma l’integrazione «from a *system state* to a *state of being of an individual*» (Schinkel 2018: 3). Diversamente, l’integrazione/inclusione dei migranti viene qui interpretata come una questione pubblica, allargata e “comunitaria”, un processo necessitante di una rete di sostegno più ampia possibile in cui la mobilitazione in

<sup>21</sup> Si rimanda al noto testo di Shore e Wright (1997) anche per una descrizione della distinzione esistente nel mondo anglosassone tra questi tre piani della sfera politica.

prima persona dei privati cittadini rappresenta uno snodo importante, insieme a quello dell'intera società locale e dei suoi organi politici.

In un panorama diffuso, ma particolarmente accentuato in Italia, nel quale quella tensione societaria e istituzionale verso l'integrazione, quel progetto politico e sociale mirante ad una piena inclusione dei nuovi arrivati, che pur è stato vivo in passato, ha ormai ceduto il posto ad una *real politik* cruda e pragmatica, alla retorica xenofoba ed all'incattivimento sociale (Coccia, Di Sciullo 2020; Ceschi, Stocchiero 2021; Pastore 2023), qualche contesto amministrativo e politico locale – a cui per il momento rimangono legate queste pratiche dal carattere essenzialmente temporaneo e localizzato – sembra farsi ancora promotore della difesa dei principi di inclusione e di convivenza, similmente alle città santuario statunitensi diffuse in risposta alle feroci politiche messe in atto da Trump (Lejeune 2021).

Come sottolinea Agier, se storicamente l'ospitalità evidenzia un processo di delega di una funzione un tempo svolta da comunità e cittadini allo Stato impersonale e anonimo, si può attualmente notare un percorso inverso. Disattesa dalle istituzioni statali distanti e insensibili, l'ospitalità va ora dalla politica alla società e da questa al mondo privato e domestico. Se realmente le esperienze di prossimità orientata dei comuni italiani, insieme a quelle internazionali delle "città santuario" e delle diverse reti globali di città "accoglienti" e "rifugio"<sup>22</sup>, porteranno avanti con continuità, forza e determinazione modelli e progettualità municipali di inclusione e convivenza, l'ospitalità contemporanea potrebbe tornare a riempire e risignificare la dimensione locale in cui un tempo era praticata. In tal modo generando, al contempo, un nuovo e più esteso focolaio di ripolitizzazione del mondo (Fassin 2023), in grado di «riporre la questione della politica e dei suoi fondamenti: la vita, il corpo, la morale» a partire da un progetto inclusivo ed unificante di società e di un destino condiviso tra cittadini di diversa provenienza.

## Bibliografia

- Agier M. 2021, «Figures of the cosmopolitan condition: the wanderer, the outcast, the foreigner», in Lejeune et al. (eds), *Migration, Urbanity and Cosmopolitanism in a Globalized World*. IMISCOE Research Series. Cham (Switzerland). Springer.
- Agier M. 2020, *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Agier M et al. 2018. *La giungla di Calais. I migranti, la frontiera, il campo*. Verona. ombre corte.
- Ambrosini M. 2016, Cittadinanza formale e cittadinanza dal basso. Un rapporto dinamico. *SOCIETÀ MUTAMENTOPOLITICA*, 7 (13): 83-102.
- Ambrosini M., Erminio D. (a cura di). 2020. *Volontari inattesi. L'impegno sociale delle persone di origine immigrata*. Trento. Erickson.
- Ambrosini M., Baglioni S. (a cura di) 2022. Immigrati e cittadinanza dal basso. *Mondi Migranti* 1: 9-24.
- Amin A. 2016. *Europa, terra di estranei*. Milano-Udine. Mimesis.
- Arcidiacono C. (a cura di) 2004. *Volontariato e legami collettivi. Bisogni di comunità e relazione reciproca*. Milano. Franco Angeli.
- Boccagni P. 2017. *Migration and the Search for Home Mapping Domestic Space in Migrants' Everyday Lives*. London. Palgrave Macmillan.
- Bonetti R. 2019. «Introduzione all'edizione italiana». In *Antropologia come educazione*. Ingold T. Bologna. Edizioni La Linea.
- Caglar A. 2015. «Citizenship, Anthropology of». In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Second Edition: 637-642.

<sup>22</sup> Sulla rete delle sanctuary cities statunitensi: <https://cis.org/Map-Sanctuary-Cities-Counties-and-States>; per le reti di "welcoming" e "refuge" cities: <https://welcomingcities.org.au/>; <https://www.refugecities.org/>.

- Campomori F., Ambrosini M. 2020. Multilevel governance in trouble: the implementation of asylum seekers' reception in Italy as a battleground. *Comparative Migration Studies*, 8: 22.
- Carbone I., Ceschi S., Lunardini M. 2021. L'evoluzione della tutela volontaria per minori stranieri non accompagnati. Spazi giuridici, azioni e rappresentazioni del tutore volontario nel sistema della presa in carico. *CeSPI-Osservatorio nazionale minori stranieri non accompagnati*, 10 ([https://www.cespi.it/sites/default/files/osservatori/allegati/approf.10\\_levoluzione\\_della\\_tutela\\_volontaria\\_0.pdf](https://www.cespi.it/sites/default/files/osservatori/allegati/approf.10_levoluzione_della_tutela_volontaria_0.pdf)).
- Carbone V., Gargiulo E., Russo Spena M. (a cura di) 2018. *I confini dell'inclusione. La civic integration tra selezione e disciplinamento dei corpi*. Roma. DeriveApprodi.
- Cerruti But M., Barbera F. 2021. Lo spazio pubblico nella vita delle persone. *che Fare*. <https://che-fare.com/almanacco/politiche/spazio-pubblico-public/>
- Ceschi S. 2014. «Risorse, frustrazioni e pratiche dell'antropologo nella ricerca policy oriented», in *Antropologia applicata*, Palmisano A. (a cura di) Lecce. Pensa editore: 101-121.
- Ceschi S., Carbone I. 2023. Forme "leggere" di tutela, affido e prossimità. Sperimentazioni interculturali in cerca di autore, *Cespi-Osservatorio Nazionale sui minori stranieri non accompagnati*, 16 ([https://www.cespi.it/sites/default/files/osservatori/allegati/approf.\\_16\\_tutele\\_leggere\\_ceschi\\_carbone\\_0.pdf](https://www.cespi.it/sites/default/files/osservatori/allegati/approf._16_tutele_leggere_ceschi_carbone_0.pdf)).
- Ceschi S., Stocchiero A. (a cura di) 2021. *Una strada accidentata. Italia e Europa tra politiche migratorie e processi di integrazione*, Quaderni CeSPI, 15, Roma. Donzelli editore.
- Citroni S. 2018. *Il volontariato tra bisogni e trasformazioni*, Il Mulino Rivisteweb, 1.
- Claridge T. 2018. Functions of social capital – bonding, bridging, linking. *Social Capital Research*. <https://www.socialcapitalresearch.com/wp-content/uploads/2018/11/Functions-of-Social-Capital.pdf>
- Coccia B., Di Sciuillo L. (a cura di) 2020. *L'integrazione dimenticata. Riflessioni per un modello italiano di convivenza partecipata tra immigrati e autoctoni*. IDOS-San Pio V. Roma. IDOS.
- Colombo, E., Semi, G. (a cura di) 2007. *Multiculturalismo quotidiano*. Milano. Franco Angeli.
- Consoli G. 2021. Genealogie statali? Della "genitorialità sociale" del "tutore volontario di minori stranieri non accompagnati" e del suo inserimento in una rete istituzionale locale, *Antropologia Pubblica*, 7 (1): 29-48.
- Crijns M., De Cuyper P. 2022. *Toward effective mentoring practices for migrant newcomers. Guidelines for social mentoring programs for newcomers*. Progetto "ORIENT8", [https://www.researchgate.net/publication/361040229\\_Towards\\_effective\\_mentoring\\_practices\\_for\\_migrant\\_newcomers\\_Guidelines\\_for\\_social\\_mentoring\\_programs\\_for\\_newcomers](https://www.researchgate.net/publication/361040229_Towards_effective_mentoring_practices_for_migrant_newcomers_Guidelines_for_social_mentoring_programs_for_newcomers)
- Della Puppa A., Sanò G. (eds). 2021. *Stuck and exploited: Refugees and Asylum Seekers in Italy Between Exclusion, Discrimination and Struggles*. Venezia, Edizioni Ca' Foscari.
- Elias A., Mansouri F. 2020. A Systematic Review of Studies on Interculturalism and Intercultural Dialogue, *Journal of Intercultural Studies*, 41 (4): 490-523.
- Erminio D. 2022. Il volontariato come forma di cittadinanza dal basso, *Mondi Migranti* 1: 45-62.
- Fabini G., Firouzi Tabar O., Vianello F. (a cura di) 2019. *Lungo i confini dell'accoglienza. Migranti e territori tra resistenze e dispositivi di controllo*. Roma. Manifestolibri.
- Fassin D. 2023. *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*. Verona. ombre corte.
- Freitag U. 2020. *Cosmopolitanism in a Global Perspective*. The 2019 Annual Lecture. German Historical Institute. London.
- Giliberti L. 2020. *Abitare la frontiera. Lotte neo-rurali e solidarietà ai migranti sul confine franco-italiano*. Verona. ombre corte.



- Giudici D., Boccagni P. 2021. «Porti chiusi, porte aperte», in *Una strada accidentata. Italia e Europa tra politiche migratorie e processi di integrazione*, Ceschi S., Stocchiero A. (a cura di). Quaderni CeSPI 5. Roma. Donzelli Editore: 197-199.
- Giuffrè M., Marchetti C. 2020. Vivere insieme. Intimità e quotidianità nelle convivenze interculturali tra rifugiati e italiani a Parma, *Antropologia Pubblica* 6 (2): 55-74.
- Glick Schiller N. 2014. «Diasporic Cosmopolitanism: Migrants, Sociabilities and City-Making», in *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*, Glick Schiller N, Irving A. (eds). Berghahn Press.
- Granata A., Lingua G., Monti P. 2019. «Introduzione. Le culture tra difesa delle differenze e interazione trasformativa», in *Culture vive. Saggi di filosofia e pedagogia delle relazioni interculturali*, Lingua G, Granata A., Monti P. (a cura di). Torino. Celid.
- Keller T. E., Price J. 2010. *Mutual but unequal: Mentoring as a hybrid of familiar relationship roles*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/yd.348>
- Ignatieff M. 2017. The Refugee as Invasive Other. *Social Research: An International Quarterly*, 84, 1: 223-231.
- Ingold T. 2019. *Antropologia come educazione*. Bologna. Edizioni La Linea.
- Isin, E. 2008. «Conclusion: the socius of citizenship». In *Recasting the Social in Citizenship*. Isin E. (ed). Toronto. University of Toronto Press: 281-286.
- Isin E.F., Nielsen G. (eds) 2008. *Acts of Citizenship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Joppke C. 2018. War of words: interculturalism v. multiculturalism. *Comparative Migration Studies* 6: 11.
- Lejeune C., Pagès-El Karoui D., Schmoll C., Thiollet H. (eds) 2021. *Migration, Urbanity and Cosmopolitanism in a Globalized World*. IMISCOE Research Series. Cham (Switzerland). Springer.
- Lejeune C. 2021. Cosmopolitanism in US Sanctuary Cities: Dreamers Claiming Urban Citizenship, in *Migration, Urbanity and Cosmopolitanism in a Globalized World*. Lejeune C., Pagès-El Karoui D., Schmoll C., Thiollet H. (eds). IMISCOE Research Series. Cham (Switzerland). Springer.
- Lingua G., Granata A., Monti P. 2019. *Culture vive. Saggi di filosofia e pedagogia delle relazioni interculturali*. Torino. Celid.
- Mahieu R., Van Caudenberg R. 2020. Young refugees and locals living under the same roof: intercultural communal living as a catalyst for refugees' integration in European urban communities? *Comparative Migration Studies*, 8: 12.
- Marabello, S., Parisi M.L. 2021. «Migrating alone, living together. Reframing unaccompanied minors in Italy across local Bologna policies and citizenship», in *Stuck and Exploited. Refugees and asylum seekers in Italy between exclusion, discrimination and struggles*, Della Puppa F, Sanò G. (eds), Venezia, Edizioni Ca' Foscari: 147-166.
- Marabello S., Riccio B. 2020. Convivere e co-abitare con migranti in Italia. Introduzione. *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 25-32.
- Marabello S., Riccio B. 2021. «Convivere», in *Una strada accidentata. Italia e Europa tra politiche migratorie e processi di integrazione*, Ceschi S., Stocchiero A. (a cura di). Quaderni CeSPI 5. Roma. Donzelli Editore: 205-208.
- McGowan B., Saintas P., Gill K. S. 2009. On mentoring, social mentoring and befriending. *AI and Society: Knowledge, Culture and Communication*, 23: 613-630.
- Mellino M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma. DeriveApprodi.
- Mezzadra S. 2020. *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*. Milano. Meltemi.
- Mezzadra S., Nielsen B. 2014. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Bologna. Il Mulino.

- Ministero del Lavoro 2023. *Report di approfondimento semestrale MSNA giugno 2023* <https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita-immigrazione/focus/rapporto-semestrale-msna-30-giugno>
- Oosterlynck S. 2018. Moving beyond normative philosophies and policy concerns: a sociological account of place-based solidarities in diversity. *Comparative Migration Studies*, 5.
- Pastore F. 2023. *Migramorfosi. Apertura o declino*. Torino. Einaudi.
- Pinelli B., Ciabbarri L. (a cura di) 2017. *Dopo l'approdo*. Firenze. Edit.
- Queirolo Palmas L., Rahola F. 2020. *Underground Europe. Lungo le rotte migranti*. Milano. Meltemi.
- Sayad, A. 2002 [1999]. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Schinkel W. 2018. Against 'immigrant integration': for an end to neo-colonial knowledge production. *Comparative Migration Studies*, 6: 31.
- Sennett R. 2002, «Cosmopolitanism and the Social Experience of Cities» In *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*. Vertovec S., Cohen R. (eds). New York. Oxford University Press: 42-47.
- Shore C., Wright S. (eds). 1997. *Anthropology of Policy. Perspectives on Governance and Power*. London; New York. Routledge.
- Taylor C. 1993. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Milano. Anabasi.
- Werbner P. 2006 Vernacular Cosmopolitanism. *Theory Culture & Society* 23 (2-3): 496-498.
- Vereni P. 2017. Le ragioni plurali del cosmopolitismo. *Meridiana*, 89: 9-27.
- Zapata-Barrero R. 2015. Exploring the foundations of the intercultural policy paradigm: a comprehensive approach. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, [https://www.researchgate.net/publication/272415150\\_Exploring\\_the\\_foundations\\_of\\_the\\_intercultural\\_policy\\_paradigm\\_a\\_comprehensive\\_approach](https://www.researchgate.net/publication/272415150_Exploring_the_foundations_of_the_intercultural_policy_paradigm_a_comprehensive_approach).
- Zapata-Barrero R. 2017. Interculturalism in the post-multicultural debate: a defence. *Comparative Migration Studies*, 5.
- Zecca Castel R. 2022. Il principio del superiore interesse nei servizi specialistici di tutela minorile. La sfida dell'alterità culturale e l'urgenza dell'ascolto. *Antropologia Pubblica*, 8 (2): 71-88.



# Abitare liminale permanente

## Pratiche di lotta e negoziazione quotidiana degli spazi in un'occupazione abitativa romana

**Chiara Cacciotti**

Politecnico e Università di Torino (DIST)

chiara.cacciotti@polito.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2800-8368>

---

### Abstract

The article explores the notion of stretched and permanent liminality by foregrounding the ways in which people living in a Roman organized squat deal with it in their everyday lives. It focuses on the case of Santa Croce/Spin Time, a squat occupied by the Housing rights movement *Action* in 2013 characterized by both a residential and a socio-cultural part. Relying on extensive ethnographic observations and interviews undertaken within the building, the article mobilizes and grounds in the field the Turnerian notion of *communitas* as anything but a short-term and temporary condition. By describing inhabitants and activists as capable of finding creative ways to negotiate their domestic and common spaces and elaborating on new political instruments to deal with their liminal condition, the article contributes to debates around liminal homing practices in conditions of alleged uninhabitability.

**Keywords.** Squatting; Liminality; Housing Policies; Homemaking; Rome.

---

### Introduzione

*Secondo te la tua casa rispecchia come sei?*

Non ho proprio quella visione della casa. Nel senso, rispecchia come sono perché tutto quello che ho è stato rimediato [...] e sto bene anche se è una stanza piccola. Forse, nel mio profondo, soltanto l'idea di fare qualcosa di permanente sarebbe spingere troppo...

*Quindi ti trovi più a tuo agio in una condizione di temporaneità?*

Probabilmente no... Però è così che ce l'ho e quindi mi arrangio. Che non stia sotto al ponte è la cosa principale. Sono contenta di non stare lì perché sono stata per strada e so che vita è, è una vita stressante. Ho diminuito le aspettative, e nel momento in cui diventa qualcosa di permanente diventa, come dire... Non mi va di avere troppe aspettative, vivo il presente e se un giorno ci sistemassero sarebbe tutta un'altra cosa<sup>1</sup>.

Jennifer è un'occupante inglese prossima ai cinquant'anni. Vive da sola in Italia dal 1996 e la precarietà della sua situazione lavorativa l'ha portata spesso a cambiare abitazione, prima di entrare nel movimento romano di lotta per la casa *Action* nel 2012, dopo una breve esperienza di vita a Milano. Giunta nella Capitale «con cinque euro nella tasca dei jeans», è riuscita a farsi ospitare da un'amica

<sup>1</sup> Intervista raccolta dall'autrice a Roma in data 07/06/2019. Tutti i nominativi degli abitanti del palazzo sono pseudonimi, fatta eccezione per il portavoce del movimento in quanto persona pubblicamente riconosciuta a Roma.

mentre bussava alle porte di tutti i movimenti di lotta per la casa romani, riuscendo a occupare per la prima volta undici anni fa e infine a trasferirsi, nel 2016, nell'occupazione abitativa di Santa Croce/Spin Time. Nonostante nell'intervista Jennifer abbia respinto una concezione di casa intesa come «permanente», l'occupazione in cui risiede tuttora (seppure formalmente illegale e quindi continuamente sotto rischio sgombero) rappresenta di fatto l'abitazione più stabile e duratura in cui ha vissuto da quando è in Italia. La sua è dunque una di quelle condizioni che altrove ho definito "precarietà stanziale" (Cacciotti 2020); vale a dire, composta da una carriera abitativa (Solimano, Tosi Cambini 2011)<sup>2</sup> costantemente sottoposta a crisi permanente (Pozzi, Rimoldi 2017) che potrebbe terminare da un momento all'altro ma che, al tempo stesso, è caratterizzata da una continuità nel tempo tale da averle permesso di "fare casa" al suo interno.

La storia di Jennifer è dunque una storia di abitare liminale, come tante altre di quelle che verranno discusse in questo articolo<sup>3</sup>, in cui però riesce difficile scorgere una data di scadenza ben definita. L'obiettivo della presente analisi è quindi quello di proporre una lettura di una precisa forma abitativa (quella di un'occupazione romana organizzata da un movimento di lotta, *Action*) come esempio di liminalità abitativa permanente, intesa come condizione che può portare tanto a depotenziamento sociale (Wilhelm-Solomon 2021) quanto a forme di mobilitazione politica e sociale potenzialmente rivoluzionarie (Thomassen 2014; Horvath *et al.* 2015; Clough Marinaro 2022). Nello specifico, problematizzerò la nozione turneriana di *communitas* in senso temporale, applicandola al caso di studio e mostrando come la cronicizzazione della loro precarietà abitativa comporti anche la creazione di una *communitas* interna che in parte richiama la celebre definizione di Turner e in parte se ne discosta. Se è vero infatti che una *communitas* rappresenta tanto dei legami tra individui che si dichiarano uguali nei termini di un'umanità condivisa (Turner 2001) quanto un'entità transitoria che raramente può essere mantenuta a lungo (Id. 1975; 2001), Santa Croce/Spin Time è un esempio di come sia possibile riattualizzare e riconcettualizzare la *communitas* non in termini temporanei ed emergenziali, quanto alla luce delle nuove e mutate condizioni delle società contemporanee, sempre più caratterizzate da una precarietà multidimensionale e permanente.

L'occupazione qui discussa è stata infatti posta in essere nel 2013 dal movimento per la casa romano *Action*. Si trova nel centralissimo e multiculturale quartiere Esquilino, noto per la sua vicinanza alla stazione ferroviaria principale. L'edificio, che in precedenza ospitava gli uffici dell'INPDAP, nel 2010 è stato cartolarizzato e venduto a un fondo immobiliare privato (Investire SGR), che lo ha lasciato abbandonato. Dal 2013 gli occupanti hanno trasformato quelli che erano ex uffici in piccoli appartamenti, con cucine e bagni condivisi su ogni piano. Il palazzo si compone di sette piani a uso residenziale (Santa Croce) e piani aggiuntivi (piano terra, -1 e -2) dedicati a Spin Time Labs o Spin Time, centro sociale istituito un anno dopo la rottura dei sigilli. Attualmente lo *squat* ospita 139 famiglie (270 adulti e 92 minori) di 26 diverse nazionalità, tra disoccupati e precari. Le cronicamente instabili carriere abitative dei residenti li hanno spesso portati a vivere più sgomberi nell'arco della loro vita, salvo poi reinserirsi nel sistema delle occupazioni in mancanza di alternative istituzionali sul lungo periodo. Nell'edificio ci sono anche 24 organizzazioni culturali/associazioni con una composizione di attivisti variabile. Ogni associazione è rappresentata da almeno due o tre persone che partecipano all'assemblea di gestione settimanale di Spin Time per discutere questioni interne e coordinare le attività.

Dal punto di vista metodologico, il mio lavoro sul campo è iniziato nel dicembre 2018 e prevedeva l'osservazione partecipante delle loro innumerevoli assemblee. Successivamente, mi sono trasferita nell'edificio da marzo 2019 fino al novembre dello stesso anno, sebbene il mio status di "ospite tem-

<sup>2</sup> Seguendo l'interpretazione hannerziana dei due autori, anche qui per carriera abitativa si intende principalmente una «organizzazione in sequenza di situazioni di vita» (Solimano, Tosi Cambini 2011: 139).

<sup>3</sup> Questo articolo è stato redatto con il sostegno del progetto "Inhabiting Radical Housing" ERC Starting Grant, n. 851940.

poranea” mi abbia esonerata da alcune responsabilità, come i turni di sorveglianza all’ingresso o la pulizia delle aree comuni, che invece erano obbligatori per gli occupanti. All’epoca non avevo alcun trascorso di attivismo, né nella lotta per la casa né altrove, il che inizialmente mi rendeva ai loro occhi una vera e propria estranea. Gli attivisti del movimento hanno cercato allora di coinvolgermi il più possibile nelle loro attività, mirando a spostare la mia presenza da un ruolo “accademico” a uno più “militante”. Ironia della sorte, anch’io ero liminale: la mia posizione passò gradualmente da un continuo tentativo di rimanere in uno «*space of betweenness*» (Katz 1994: 55) a uno più politicamente coinvolto, che divenne la norma una volta terminato il mio lavoro sul campo – vale a dire, quando ho iniziato a essere “ufficialmente” riconosciuta internamente in quanto attivista e a definirmi come tale. A poco a poco mi sono resa conto che strumenti etnografici come la serendipità e l’impregnazione (Olivier de Sardan 1995) erano per me gli strumenti euristici ed epistemologici più rilevanti. Inoltre, ho realizzato come l’impegno partecipativo e l’immersione nella comunità fossero essenziali per una comprensione più profonda degli eventi e per ricambiare la loro ospitalità. Quest’ultima è stata infatti da me e dai miei interlocutori vissuta nei termini di una vera e propria “relazione impermanente”, intesa come architettura dinamica spazio-temporale con lo “straniero-antropologo-ospite” assieme al processo di produzione di conoscenze che in essa si dispiega (Fava 2017: 168). Se è vero infatti che la mia condizione di *statusless*, in quanto antropologa-straniera-ospite, abbia fatto sì che venissi “implicata” in modo dinamico e singolare in quel particolare contesto e in quella particolare relazione di ricerca (Ivi: 175), è altrettanto vero che fin dall’inizio del mio campo sentii l’urgenza di inserirmi in quella “logica del luogo” che sempre più mi spingeva a prendere una posizione riconoscibile secondo la cosmologia di regole e valori interna. Per dirla altrimenti, ho capito che non sarebbe bastato definirmi come ricercatrice per poter essere davvero presa sul serio e per poter instaurare una relazione di fiducia e dialogo reciproco. Motivo per cui, in un primo momento, decisi di dare una mano allo sportello di “Tutela sociale”, un vero e proprio ufficio interno di consulenza sul tema della casa composto da diversi occupanti e che è aperto anche al pubblico ogni mercoledì pomeriggio. Tale status “provvisorio” mi ha permesso di entrare più strettamente in relazione con gli abitanti, co-costruendo assieme a loro uno spazio terzo di relazione che mi rendesse identificabile secondo i ruoli interni ma, al tempo stesso, avesse un valore euristico ed epistemologico ai fini della mia ricerca.

La dinamicità e fluidità degli status che ho assunto e definito assieme agli abitanti nel corso del tempo (ricercatrice, “la ragazza di Tutela sociale”, attivista di Spin Time) mi ha permesso di osservare più da vicino e da diverse angolazioni la loro condizione abitativa, che qui ho interpretato eticamente nei termini di una *communitas* in uno stato di abitare liminale permanente. Nessuno dei miei interlocutori si è mai definito o ha mai definito letteralmente la propria esperienza di lotta e abitativa come liminale, né tantomeno come parte di una *communitas* turneriana. Al tempo stesso, tutte le soggettività che ho incontrato si sono ben guardate dal descriversi nei termini di una marginalità estrema, nella consapevolezza di essere una comunità dinamica e che, pur nella sua precarietà, condivide quantomeno un tetto sulla testa come base di partenza per una rivendicazione più ampia. «Non siamo ultimi: siamo penultimi», per quanto retorica, è una frase che ho sentito dire spesso soprattutto durante le assemblee interne. Di conseguenza, la mia è un’interpretazione e una categorizzazione concettuale e lessicale del tutto etica, che però ritengo efficace nel descrivere l’esperienza abitativa locale.

Lungi dall’essere una sistemazione temporanea in attesa di una imminente casa popolare, il palazzo si configura infatti come un’esperienza ormai decennale nella Capitale trasformatasi in una condizione di liminalità illimitata (Szokolczai 2017), soprattutto da quando i movimenti di lotta locali hanno smesso di occupare nuovi spazi – per ragioni che approfondirò nei successivi paragrafi. Se è vero che gli esseri umani reagiscono alle esperienze liminali in modi differenti (Thomassen 2014: 7),

in questo articolo verranno prese in esame le modalità attraverso cui, in una specifica occupazione romana, una condizione di liminalità abitativa permanente venga vissuta sia come pratica quotidiana di negoziazione degli spazi o *homemaking* (dagli abitanti) sia come forma di “nuova” rivendicazione politica collettiva verso l’esterno (dagli attivisti), finalizzata all’apertura del palazzo anche verso pubblici differenti.

## **Liminale non è temporaneo. Riattualizzare la *communitas***

L’applicazione della nozione di liminalità, in antropologia, ha una sua ricca e sfaccettata storia che, ripercorsa grossolanamente, va dalla celebre analisi del rituale di Arnold Van Gennep fino alle più recenti sollecitazioni del termine rispetto alle società contemporanee. Convenzionalmente, una condizione liminale può essere intesa però come uno stato temporaneo tra una fase di separazione e una di reintegrazione (Van Gennep 1960). Quest’ultimo punto di vista in particolare, quantomeno se applicato al mondo attuale, tende spesso a essenzializzare la liminalità come uno stato esistenziale o temporale cronologicamente ben definito (nonché di breve durata). Inoltre, anche all’interno di ricerche più mirate su pratiche ed esperienze abitative informali e politicamente organizzate (Pruijt 2013; Martínez 2014; Vasudevan 2015; Anders, Sedlmaier 2017; Chattopadhyay, Mudu 2017), è ancora raro trovare mobilitazioni concettuali della letteratura sulla liminalità rispetto alle stesse. Quando utilizzata, la parola “liminalità” tende spesso a essere implicitamente impiegata come sinonimo di “marginalità” e contrario di “centralità” o piena inclusione, etichettando di conseguenza i soggetti liminali come coloro che sono emarginati e socialmente esclusi. Secondo Thomassen, nonostante i due termini condividano delle affinità (trattandosi di concetti di confine), le due condizioni non andrebbero confuse: ciò che è interstiziale non è né marginale né esterno. La liminalità si riferisce, piuttosto, a qualcosa posto in una posizione intermedia, che in quanto tale non andrebbe né celebrato né desiderato, ma debitamente e accuratamente problematizzato (2014: 7).

Nel dibattito contemporaneo non mancano tuttavia contributi che evidenziano come forme di abitare liminale possano portare anche ad attivazione di forme di *agency* individuale o a politiche collettive dell’abitare “*in-the-making*”, svelando una tendenza a rielaborare e adattare alle proprie esigenze simili situazioni di crisi piuttosto che a risolverle una volta per tutte (Lancione, Simone 2021: 2). Lungo questa linea epistemologica, diversi studiosi hanno esplorato e “riadattato” la liminalità ai giorni nostri come un concetto tutt’altro che emergenziale e distinto rispetto alla marginalità e all’esclusione. Horvath, Thomassen e Wydra (2015) vedono infatti la liminalità come un concetto analitico con un potenziale trasformativo nella comprensione dei contesti sociali e politici contemporanei. Anche la serie “*Contemporary Liminality*” (Routledge) ha approfondito la versatilità del fenomeno, considerandolo alla pari di nozioni più utilizzate come “sistema”, “struttura” e “istituzione”. Tra questi, Hoppen ha sostenuto l’importanza di una “filosofia della presenza”, finalizzata a esplorare la “via di mezzo” per mettere in discussione i limiti dell’ordine politico (2021). O’Connor ha esaminato le contraddizioni della modernità, sempre più caratterizzata sia da una spirale di liminalità che da una ricerca di appartenenza, sfidando in particolare la nozione di casa intesa come centro stabile (2018). Nel suo lavoro del 2022, Clough Marinaro ha invece esplorato più nello specifico diverse esperienze liminali presenti nella città di Roma, comprese quelle abitative legate però principalmente all’edilizia residenziale pubblica (ERP).

Nel presente caso di studio siamo di fronte a una comunità occupante molto specifica, che negli anni si è dotata di un proprio regolamento interno, di un proprio organigramma e di una cosmologia valoriale che affonda le proprie radici nella storia del movimento di lotta per la casa *Action* – pur nella consapevolezza della necessità di dover riadattare continuamente i propri *modi operandi* alle esigenze correnti degli abitanti e della società in cui vivono. Di conseguenza, ritengo utile mobilitare

la nozione di *communitas* fornita da Victor Turner – che vede nella liminalità il proprio contesto ottimale. Turner, com'è noto, vedeva le società come processi dialettici risultanti dall'interazione tra struttura sociale e “antistruttura”, e verso la fine della sua carriera applicò i suoi concetti di liminalità e *communitas* anche allo studio dei fenomeni liminoidi nelle società complesse (1974). La *communitas* rappresentava infatti per lui una comunità non strutturata o rudimentalmente strutturata e indifferenziata (1999), che comprende legami egualitari e diretti tra individui che si dichiarano uguali nei termini di un'umanità condivisa (2001). Non a caso, Turner definì la *communitas* come fondamentalmente opposta a ciò che definì “struttura” – ovvero, «*patterned arrangements of role-sets, status-sets, and status sequences consciously recognized and regularly operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions*» (1975: 201). Infatti, per Turner la struttura sociale ha un impatto limitante o negativo sulle persone, segmentandole nei ruoli che devono svolgere, definendone le differenze e vincolandone le azioni. Nella *communitas*, invece, le persone vengono private delle caratteristiche di quello che è il loro status nella struttura (o quantomeno questo diviene irrilevante).

Nel caso delle occupazioni romane dei movimenti, il fatto di essere spesso soggette a forme di criminalizzazione da parte di alcuni media locali ed esponenti politici (principalmente legati all'estrema destra o al centro-destra), non li risparmia da una condizione di marginalizzazione e di presunta “estraneità” abitativa e sociale rispetto al resto della collettività. Comunità come Santa Croce/Spin Time sono però liminali, dal momento che i loro membri versano in uno stato di *outsiderhood* (Turner 1975: 232) che li rende, concettualmente, socialmente e fisicamente, separati rispetto alla società “normale”; al tempo stesso, detengono status e ruoli strutturati validi e riconosciuti soltanto internamente alla loro *communitas* (Kamau 2002: 20). Victor Turner, a questo proposito, ha indagato e sviluppato il concetto nei seguenti termini:

Gli attributi di liminalità o di liminal personae (“persone-soglia”) sono necessariamente ambigui, in quanto questa condizione e queste persone eludono o scivolano attraverso la rete di classificazioni che di norma assegnano stati e posizioni nello spazio culturale. Le entità liminali non sono né qui né là; sono in una posizione intermedia tra le posizioni assegnate e ordinate dalla legge, il costume, le convenzioni e il cerimoniale (Turner 2001: 95).

Gli occupanti hanno una loro quotidianità e degli status nella “struttura” al di fuori dell'edificio, ma nell'occupazione tutti divengono uguali: qualsiasi distinzione di classe, razza o altro status che prima li teneva separati nella vita ordinaria viene spazzata via e divengono uniti nelle loro circostanze comuni, dovute alla mancanza di un tetto e/o di altri servizi sociali di base. Di conseguenza, simili relazioni possono ignorare, sottodimensionare o non tenere volutamente conto delle distinzioni della società normale, che divengono irrilevanti. Questi legami emotivi vanno così a formare ciò che Turner definiva *communitas*, che in quanto tale può provocare forti sentimenti di unione tra persone che nella vita ordinaria probabilmente non comunicherebbero mai. Non a caso, diversi lavori su altre occupazioni abitative hanno mostrato come, da un lato, queste tendano al loro interno a sminuire intenzionalmente il ruolo della presenza straniera (che all'esterno viene invece culturalizzata) in nome di una comune identità di classe di quanti occupano (Vereni 2015), mentre, dall'altro, esse si autodefiniscono attraverso termini come “famiglia” che però acquisiscono un significato tutto nuovo, rimpiazzando il “sangue” come elemento di definizione dell'identità di gruppo e seguendo la logica delle *sociétés à maisons* (Pozzi 2021).

Al tempo stesso, Turner descriveva la *communitas* anche come un'entità transitoria e temporanea. In quanto intrinsecamente dinamica, questa non si realizzerebbe mai del tutto e raramente può essere mantenuta a lungo (1975; 2001). Come scrive anche Kamau (2002: 24-25), la *communitas* è più difficile da sostenere sul lungo periodo, dal momento che le sue emozioni sono fugaci, effimere e più adatte a stati liminali a breve termine come le iniziazioni rituali descritte da Turner (1967) o i



momenti emergenziali. Inoltre, autori come Wilhelm-Solomon hanno poi mostrato come spazi urbani e abitativi liminali possano essere vissuti come tutto fuorché un “bene comune”, quanto piuttosto come processi incompleti e fragili accomunati semmai da alti livelli di mobilità e precarietà – come nel caso degli sgomberi di alcune occupazioni informali di Johannesburg, oggetto di una sua quasi decennale etnografia (2021).

Di conseguenza, le potenziali problematicità nell’applicare una simile nozione a un contesto come quello dell’occupazione in questione sono piuttosto elevate: il rischio di estetizzare l’informale, di forzare eccessivamente la temporalità del concetto o di appiattire le differenze tra diverse soggettività all’interno di una stessa *communitas* sono solo alcune di queste. Al tempo stesso, ritengo utile e generativo riattualizzare la *communitas* e lo stato di liminalità a cui appartiene alla luce di quelle che sono ormai le mutate condizioni storiche ed esistenziali del mondo in cui viviamo, caratterizzato da una sempre più multidimensionale e cronica precarietà. Non a caso, l’esperienza sociale e personale di convivere con uno stato di incertezza permanente è stata analizzata anche da diversi studiosi di varie discipline. La nozione di “*broken world thinking*” di Stephen Jackson (2014), ad esempio, assieme allo “*stay with the trouble*” di Donna Haraway (2016) e al riconoscimento di Anna Tsing che «In a global state of precarity, we don’t have choices other than looking for life in this ruin» (2015: 6), sono tutti esempi teorici e generativi di come la precarietà e le condizioni liminali illimitate possano essere abitate e siano sempre più la condizione predominante dei nostri tempi – e generando di conseguenza processi attraverso cui le persone riescono a “fare luogo” (e casa) in condizioni e situazioni apparentemente inabitabili (Simone 2016). Lo stesso Turner considerava la liminalità – intesa come lo stato in cui avviene la *communitas* – come una potenziale e affascinante scossa di routine, uno spazio culturale della creatività umana in cui l’ordine morale dominante potesse essere costantemente messo in discussione. Turner affermò infatti che dalla creatività della *communitas* potesse emergere un’intera struttura culturale (1975: 110): in quanto dotata della qualità della possibilità, la sua stessa esistenza può mettere in discussione le regole strutturali tanto quanto suggerire nuove potenziali configurazioni.

Alla luce dunque di queste ultime sollecitazioni teoriche, assieme alle più recenti applicazioni della liminalità al mondo contemporaneo riportate nella prima parte del paragrafo, ritengo utile provare a riattualizzare la nozione di liminalità come stato potenzialmente permanente (assieme alle *communitas* che in esso si possono sviluppare) anche al presente caso di studio. Gli occupanti di Santa Croce/Spin Time, in questo senso, fanno infatti parte di una *communitas* ormai cronicamente temporanea e che si trova a metà strada tra la *homelessness* e un rifugio permanente e sicuro. La loro esperienza abitativa andrebbe però intesa meno come un’abitazione precaria in attesa di una soluzione dall’alto e più come un’esperienza abitativa processuale situata (Baxter, Brickell 2014; Vasudevan 2015). Se è vero che una *communitas* può indebolirsi sul medio-lungo periodo, rischio dal quale Turner metteva in guardia, al tempo stesso risulta difficile considerare la loro un’esperienza emergenziale e temporanea. Di conseguenza, quel potenziale trasformativo viene quotidianamente impiegato nella ricerca di nuovi e originali modi tanto di gestire la convivenza tra abitanti quanto di proporre all’esterno potenziali soluzioni rispetto alla loro precarietà abitativa, all’insegna di un costante “*in-the-making*” non scevro di contraddizioni, limiti, rischi e differenziazioni interne. A questo proposito, a differenza di altre simili esperienze romane che si sono quasi esclusivamente barricate spazialmente per resistere ai tentativi di sgombero (Caciagli 2019: 7), Spin Time ha adottato un approccio differente. La loro strategia politica è diventata negli anni quella di tenere aperto il cancello principale 24 ore su 24, sette giorni su sette, offrendo attività culturali e servizi di welfare di base per tutti, non solo per gli abitanti del palazzo. La decisione di aprire il progetto di Spin Time ad altre lotte sociali e politiche è stata guidata dunque da una politica sia difensiva che propositiva. Espandendo la loro rete di supporto in direzione di soggetti dapprima inediti (come la Chiesa Cattolica), il loro obiettivo non

è stato solo quello di avere una base sociale più larga in caso di sgombero o attacco dall'esterno, ma anche di costruire un processo intersezionale più ampio che potesse co-produrre e proporre assieme ad altre soggettività una potenziale via d'uscita alla loro precarietà abitativa e sociale.

Tali dinamiche di espansione relazionale sono state influenzate da cambiamenti legislativi e politici recenti, come l'attuazione dell'articolo 5 del Decreto Lupi nel 2014, che ha reso più difficile per gli *squatter* a Roma considerare l'occupazione come un'esperienza temporanea. Questa disposizione ha impedito agli occupanti di ottenere la residenza o di fare domanda per un alloggio di edilizia residenziale pubblica per almeno cinque anni, tra le altre restrizioni. Di conseguenza, la loro condizione abitativa liminale è diventata illimitata (Szokolczai 2017), in contrasto con quanto accadeva nei decenni precedenti, quando l'occupazione abitativa veniva vista come un mezzo temporaneo per negoziare e ottenere una casa popolare (Tozzetti 1989; Mudu 2014). Nei paragrafi successivi, esplorerò come queste mutate condizioni sociopolitiche abbiano influenzato le pratiche del movimento *Action* e della loro comunità interna, sia in termini di sviluppo di nuovi "meccanismi" di lotta e rivendicazione verso l'esterno, che di adattamento e negoziazione quotidiana degli spazi abitativi.

## **Aprirsi è difendersi. Dal blocco delle occupazioni romane alla creazione di un nuovo meccanismo**

Quello che ha fatto Mimmo Lucano noi l'avevo fatto venticinque anni fa dentro a 'sta città. Io sono diventato consigliere comunale sotto la spinta di un meccanismo che aveva individuato uno spazio politico. Noi le occupazioni le abbiamo fatte, abbiamo messo i migranti nel centro di Roma, ai tempi con *Action*. E infatti dentro l'attuale movimento, che mo' s'è disgregato, c'avevamo tutti associazione a delinquere finalizzata a occupazione di spazi pubblici e privati. Perché? Perché tu avevi individuato un meccanismo! [...] Cioè, tu alla cosiddetta sinistra radicale je levi queste cose qui, je levi la possibilità di portare la gente a conquistare diritti, e che fai poi? Nun fai più n' cazzo!<sup>4</sup>

Creare un «meccanismo» per individuare uno «spazio politico», sebbene semplificante, rappresenta una sintesi efficace per descrivere la tensione operativa dei movimenti di lotta per la casa a Roma fin dal secondo dopoguerra. Nonostante le differenze tra i singoli movimenti e le diverse fasi storiche, chi lotta per la casa nella Capitale ha sempre affrontato la sfida di dover trovare un proprio spazio all'interno delle contingenze storico-politiche del momento. Questo cambio di passo va inquadrato all'interno di un contesto molto più ampio, relativo all'esclusione programmatica in Italia dei più poveri dalle politiche abitative (Tosi 2017: 22) seguita dalla progressiva scomparsa di queste ultime anche per categorie un tempo più tutelate come la classe operaia e il ceto medio (Storto 2018). Un processo che ben ha saputo combinarsi con fenomeni di portata globale, come la progressiva liberalizzazione del mercato della casa e la legittimazione di una concezione neoliberale dello spazio urbano – e, di conseguenza, del “bene sociale” casa (Madden, Marcuse 2016; Rolnik 2019). Tali processi, una volta atterrati nella Capitale italiana, si sono intersecati con una già cronica e duratura crisi abitativa per le fasce più vulnerabili, che va avanti almeno dal secondo dopoguerra e che per tanti aspetti si porta ancora dietro dei lasciti “moralì” delle precedenti ere liberale e fascista (Cacciotti 2023). La sua storia è sempre stata caratterizzata dalla volontà di rafforzare le differenze di classe sulla base della produttività anche rispetto agli stessi destinatari dell'edilizia residenziale pubblica, che non a caso sono sempre stati coloro dai quali ci si poteva aspettare un ritorno economico nel breve-medio periodo (Vereni 2015). Per far fronte a questa carenza, dalla fine degli anni Ottanta

<sup>4</sup> Intervista a Nunzio D'Erme, ex consigliere comunale ed ex portavoce di *Action*, oggi in ASIA USB, raccolta dall'autrice a Roma il 13/11/2018.

sono emersi diversi movimenti abitativi informali, quando Roma divenne una destinazione anche per migranti extraeuropei. Questi movimenti hanno deciso di occupare edifici pubblici o privati abbandonati, come ex scuole o uffici, e trasformarli in contesti multiculturali dove sia i locali che i migranti potessero trovare una soluzione alla loro condizione di precarietà abitativa (Mudu 2014; Mugnani 2017; Grazioli 2021; Costantini 2023). Vista l'enorme componente di migranti all'interno delle attuali occupazioni, l'idea di portare alcuni di questi "nel centro di Roma" è andata in controtendenza rispetto alla pratica amministrativa centrifuga di collocarli per lo più nei centri d'accoglienza delle estreme periferie, a ridosso se non al di fuori del Grande Raccordo Anulare. L'appropriazione di zone più centrali o semicentrali della città, in questo senso, ha rappresentato e rappresenta tuttora per molti uno spazio di transizione che parte da una urbanità avvertita come negata – e che, in una prospettiva ideale, dovrebbe cessare di rappresentare una transizione nel momento in cui, attraverso la lotta, gli individui riescono a fuoriuscire dal sistema delle occupazioni per inserirsi in quello dell'edilizia popolare o del mercato.

A Roma, tuttavia, questo procedimento è di fatto bloccato da diverso tempo. Da alcuni anni i movimenti e i sindacati per la casa denunciano un mancato scorrimento nelle graduatorie dell'ERP. Tra i principali passaggi legislativi su scala nazionale che avrebbero posto le basi per un cambiamento in questo senso vi è sicuramente la legge sulle locazioni abitative (n. 431/1998), nota per aver messo fine all'equo canone. Questa sancì di fatto l'ingresso del cosiddetto ceto medio all'interno del sistema delle occupazioni abitative, causando un'ondata di sfratti di persone che si trovavano in locazione e che, senza più l'equo canone, furono catapultate sul libero mercato, che nel frattempo aveva naturalmente provocato un aumento degli affitti.

Quando occupammo in via Masurio Sabino [nei primi anni del Duemila]... Da quell'esperienza ci dicemmo: «Vedi, ma allora ce se po' prova'!» [...] Quindi s'innescò un meccanismo differente: nei quartieri popolari c'era la consuetudine a occupa' case, nel resto della città c'era la consuetudine che se non ce la fai da solo, sai che ce stanno degli sportelli a cui rivolgerci che ti portano a occupare<sup>5</sup>.

La situazione rimase però critica e i movimenti non smisero mai di protestare, in particolare contro la votazione del nuovo Piano Regolatore di Roma nel 2008. Nel 2012, a fronte di quella che si preannunciava come una nuova stretta repressiva nei loro confronti, lanciarono una massiccia campagna di nuove occupazioni nota come Tsunami Tour. Tra le principali motivazioni di questa iniziativa vi fu la modifica dei criteri del Bando Generale, effettuata dalla precedente amministrazione Veltroni, assieme al passaggio a nuovi criteri che ridefinivano le priorità per l'assegnazione degli alloggi ERP (n. 302/2012). L'allora sindaco Gianni Alemanno decise di chiudere il vecchio Bando del 2000 e dare priorità alle richieste che avevano accumulato dieci punti, favorendo le situazioni ritenute più critiche. Questo penalizzò tutte le altre categorie "liminali", compresi gli occupanti dei movimenti, in termini di punteggio. Nonostante un incontro con il successivo sindaco Ignazio Marino e il ministro delle Infrastrutture Maurizio Lupi, le modifiche di Alemanno rimasero in vigore. Solo alcune migliaia di famiglie furono incluse nell'elenco per l'assegnazione di alloggi popolari, mentre le altre non poterono neanche presentare domanda. Tutto questo spinse i movimenti a organizzare lo Tsunami Tour, che portò all'occupazione di decine di nuovi edifici (compresa Santa Croce).

Con la conclusione di quest'ultimo, iniziarono i negoziati con il Comune e la Regione. L'allora prefetto di Roma, Franco Gabrielli, avviò diversi tavoli di discussione per evitare una nuova ondata di occupazioni come quella appena avvenuta. Fu proposta l'idea di avviare una riflessione per la creazione di una delibera *ad hoc* e ai movimenti venne fatta un'offerta: se fosse stata trovata una soluzione programmatica per l'emergenza abitativa, avrebbero dovuto smettere di occupare. Fu in

<sup>5</sup> Intervista a Fabrizio Nizi, portavoce del movimento Action, raccolta dall'autrice a Roma in data 02/10/2020.

quel momento che i movimenti romani cessarono di occupare nuovi spazi a Roma. Tuttavia, a seguito dei negoziati, il prefetto avviò un riassetto operativo interno alle forze dell'ordine, stabilendo una collaborazione tra la questura e i commissariati di zona per garantire che non appena fosse stato occupato un edificio la polizia sarebbe potuta intervenire immediatamente con veicoli corazzati. I tempi in cui quest'ultima sembrava impreparata ad affrontare i movimenti sembravano ormai lontani. «È stata una scelta della prefettura, una definizione operativa, non c'è nessuna legge. Solo che ha funzionato più di ogni legge!»<sup>6</sup>.

La delibera promessa arrivò poco dopo. Nel medesimo anno in cui l'ex ministro Lupi formulò il suo decreto all'interno del Piano Casa del governo Renzi, l'amministrazione Marino emise la deliberazione n. 150/2014. Mentre il decreto Lupi, tra le altre cose, vietava la residenza e l'intestazione delle utenze agli occupanti, il provvedimento del Comune stabilì per il biennio 2014/2015 tre tipi di interventi per chi era stato escluso dalle assegnazioni, tutti dichiaratamente provvisori. Nonostante le promesse, gli occupanti vennero nuovamente penalizzati – dal momento che prima prendevano casa quasi esclusivamente attraverso le quote di riserva<sup>7</sup>, mentre ora non avevano più neanche questa possibilità. Sostiene sempre Fabrizio, a tal proposito:

Dopo un po' ci siamo resi conto che con quella delibera non si prendeva più casa... Che era deficitaria, cioè, era di indirizzo, non una legge regionale. Quindi non aveva una giurisdizione superiore rispetto alle leggi nazionali che il Comune applicava. Non essendo mai diventata legge regionale... Ci hanno fregato, praticamente. Il Comune non era tenuto ad applicarla. Diciamo che questo fatto della mancanza di una legge regionale è il motivo che normativamente hanno usato per giustificare il fatto che politicamente avevano deciso che le occupazioni non prendevano più casa. Il fatto è che poi ci siamo ritrovati Tronca, che trovandosi in un periodo particolare ha preso una decisione straordinaria, interpretando però la tendenza in negativo<sup>8</sup>...

Con le dimissioni di Marino si insedia infatti in Campidoglio il commissario straordinario Francesco Paolo Tronca, che vi resterà dal 2015 al 2016. Quest'ultimo rivendicherà il primato dei criteri della graduatoria ERP definiti da Alemanno rispetto alle delibere comunali e regionali, all'interno della delibera n. 50/2016 (meglio nota come delibera Tronca) in cui stilerà inoltre un elenco di occupazioni da sgomberare.

Quando interviene il meccanismo della chiusura, che tu non ce la fai più e si vede, si innesca un'altra consuetudine, che è quella contraria, no? A quel punto non c'è la facilità a occupare, c'è la paura a occupare. Noi ci abbiamo provato un paio di volte a riaprire le liste, dopo il 2014... Venivano 10, 15 persone al massimo... Quando gli davi l'appuntamento per andare a occupare si presentavano la metà... Perché la paura si è reinnescata. Quindi prima di riaprirlo, il processo, c'è bisogno di un altro meccanismo<sup>9</sup>.

L'effetto della cronicizzazione di uno stallo politico-istituzionale sulla vita degli occupanti si è tradotto così in un'interruzione della pratica di rivendicare e ottenere casa attraverso nuove occupazioni, bloccando così gli occupanti alla fase liminale della loro esperienza abitativa. Tale blocco ha comportato ciò che qui definisco come condizione di liminalità permanente, in cui alla prov-

<sup>6</sup> Intervista a Fabrizio Nizi, raccolta dall'autrice in data 02/10/2020.

<sup>7</sup> Per quote di riserva (art. 4 legge regionale n. 12/1999 e comma 4 art. 1 del Regolamento Regionale del 2000) si intende la possibilità dei comuni di assegnare alloggi ERP attraverso l'indizione di bandi speciali destinati a specifiche categorie sociali o progetti speciali dell'Amministrazione Comunale, in una quota percentuale rispetto alla graduatoria generale da definire annualmente dal Consiglio Comunale (di solito non superiore al 25%). Per diverso tempo, gli occupanti dei movimenti sono riusciti a prendere casa grazie a questo dispositivo.

<sup>8</sup> Intervista a Fabrizio Nizi, raccolta dall'autrice in data 02/10/2020.

<sup>9</sup> Intervista a Andrea Alzetta, portavoce del movimento *Action*, raccolta dall'autrice in data 02/10/2020.

visorietà di un'esperienza che può concludersi con uno sgombero – dal momento che i tempi di quest'ultimo e quelli dell'assegnazione del Bando Generale coincidono raramente – si accompagna ormai anche un quotidiano tentativo di addomesticamento dello spazio occupato sul medio-lungo periodo. In questa condizione, molte persone si trovano ad abitare in modo provvisorio per anni, a volte anche per decenni. Se infatti un tempo alla perdita della propria casa e a un procedimento di sfratto seguiva la condizione liminale dell'occupazione abitativa, superata dall'inserimento nel patrimonio dell'edilizia residenziale pubblica, oggi quella fase liminale si è allargata a dismisura, trasformandosi in uno stato di liminalità illimitata. Quest'ultima diviene tale «quando una qualsiasi delle fasi in questa sequenza [di separazione, liminalità e riagggregazione] si blocca, come se un film si fermasse a un particolare fotogramma» (Thomassen 2014: 220). Di fronte allo “stiramento” temporale della loro condizione liminale, *Action* ha realizzato di dover trovare un nuovo meccanismo di lotta che consentisse agli occupanti di fuoriuscire dalla loro condizione di liminalità abitativa – che, in quanto tale, è sempre necessariamente tanto sociale quanto individuale.

Questo strumento, al momento, sembrerebbe essere per il movimento quello di Spin Time, spesso definito emicamente dai portavoce come «*Action* che ha intrapreso un percorso di gestione di un bene comune, rendendolo pubblico». In virtù di ciò, hanno deciso così di aprirsi al territorio attraverso una «*open-door policy*» (Farias 2016: 7-8) intesa come parte intrinseca del loro progetto finalizzato a divenire un esempio anche per altre esperienze disposte a costruire comunità con l'esterno. Il passaggio da compiere diviene così quello che parte da una pratica comunitaria (che in quanto tale si chiude dall'interno, barricandosi) per arrivare a costruire una pratica pubblica, aperta 24 ore su 24, che crea pubblico e si apre a pubblici differenti rispetto a quello che ha attivato direttamente il processo di apertura (Ostanel 2017), ovvero gli occupanti.

È in questo senso che la loro condizione di liminalità permanente diviene una *communitas*, che si adopera per la produzione di nuove regole, norme e significati sociali verso l'esterno (attraverso Spin Time) e, al tempo stesso, di uno stato interno di “disordine ordinato” in cui gli status sociali validi all'esterno divengono irrilevanti (Santa Croce). L'orizzonte comune, ribadito in maniera quasi ossessiva in occasione di varie assemblee e iniziative, diviene così quello di costruire «una comunità aperta, accogliente e solidale, dove vengono prima le persone»:

Dobbiamo essere in grado di sommare i diritti per non essere più soli. Se facciamo una manifestazione solo sulla casa, nessuno ci riceve o ci si fila. [...] Noi siamo stati la prima occupazione con il cancello sempre aperto. E quel cancello è e deve essere un simbolo<sup>10</sup>.

Una simile apertura, tuttavia, non può che provocare quotidianamente degli effetti e dei conflitti anche nella vita degli occupanti e sui modi in cui lo spazio abitativo viene vissuto, attraversato e risemantizzato. Vivere in e co-costruire una *communitas* caratterizzata da uno stato di liminalità permanente comporta infatti una serie di continui adattamenti e negoziazioni interne nell'utilizzo tanto degli spazi domestici quanto di quelli comuni, in un contesto in cui i confini della porta di casa (Vereni 2013) sono molto più sfumati rispetto a un normale condominio.

## Dalla porta al portone. Negoziazioni e conflitti nell'uso degli spazi interni

La mia prima volta nel contesto abitativo di Spin Time è stata possibile grazie a Samir, occupante di origine marocchina. Samir è in Italia da diversi anni, ma vive da solo a Santa Croce dal 2014. Durante il mio campo faceva parte del Comitato, ovvero il gruppo di occupanti che si occupa di gestire le problematiche interne. Prima ancora di trasferirmi, si propose di accompagnarmi in quello che lui stesso definì un «primo giro turistico», così da introdurmi agli spazi e permettermi poi successiva-

<sup>10</sup> Intervista a Paolo Perrini, presidente di Spin Time Labs, raccolta dall'autrice a Roma in data 13/11/2019.

mente di muovermi in autonomia. Decidemmo di partire dall'ultimo piano, che raggiungemmo con uno dei montacarichi presenti nella struttura. Scendendo, quel giorno incontrammo lungo il nostro cammino per lo più donne intente a caricare le lavatrici nelle aree comuni, la maggior parte delle quali di origini nordafricane e con le quali Samir intraprese qualche veloce chiacchiera in arabo. Una di loro, intravedendoci dalla porta del suo appartamento, si affrettò a trovare e indossare un *hijab* prima di varcare la soglia, per poi dirigersi verso il vano lavanderia. Alla mia domanda, stimolata da quell'episodio, se vi fossero o meno spazi adibiti alla preghiera, Samir rispose: «Non serve, i musulmani possono pregare anche a casa loro!»<sup>11</sup>.

Anche Samir è di fede musulmana, motivo per cui trovai la scelta di dire «i musulmani» invece che «noi musulmani» particolarmente curiosa. Tuttavia, nonostante le occupazioni abitative romane vengano descritte spesso nei termini di una super-diversità (Vertovec 2007) tanto etnica quanto religiosa, l'avvento della città post-secolare, combinata a una concezione tipicamente romana dello spazio pubblico inteso come bene a disponibilità limitata, ha inevitabilmente prodotto nei migranti alcuni aggiustamenti e riallineamenti tanto del religioso quanto del secolare (con relative visioni e pratiche) a partire dall'uso che viene fatto degli spazi comuni e dall'interazione che tra essi si innesca e si ridefinisce nel tempo, che dà luogo spesso a nuove configurazioni di entrambi (Fabretti, Vereni 2018: 128). Nelle occupazioni abitative gestite dai movimenti, dunque dotate di un certo grado di politicità che affonda le sue radici nella storia della sinistra extraparlamentare, gli spazi religiosi non vengono condannati di per sé: semplicemente, non sono visti come un reale strumento di integrazione tra occupanti di diverse nazionalità (già "costretti" a vivere insieme), quanto semmai come una potenziale ragione di conflitto. Motivo per cui la sfera religiosa è del tutto relegata alla dimensione privata o all'iniziativa individuale e per cui, di conseguenza, occupanti come Samir – che nella sua interlocuzione con me ricopriva il ruolo di "membro del Comitato" prima ancora che di persona di fede musulmana – sembrano aver fatto propria questa concezione, pur mantenendo viva la loro fede e relegandola semplicemente alla dimensione più intima del loro vissuto.

Ritenere l'identità religiosa "irrilevante" rispetto a un'umanità e una condizione abitativa vissute come comuni rappresenta uno dei tanti esempi di come la *communitas* interna venga praticata quotidianamente. Nel corso delle settimane successive, notai come questa gestione e la continua negoziazione della sfera domestica non riguardasse esclusivamente gli occupanti di fede musulmana – seppure secondo differenti gradi di intensità, porosità e relativa insofferenza. A seconda dei singoli occupanti, dei loro trascorsi, della loro visione del mondo e del loro personale modo di vivere lo spazio occupato, la porta di casa rappresentava una soglia più o meno porosa, mobile e i cui confini simbolici venivano ridefiniti con cadenza pressoché quotidiana. Durante il campo, infatti, mi capitò di assistere tanto a scene come quella di una occupante che scese in assemblea indossando delle pantofole («Che mi frega, tanto sto a casa!») quanto a quella di un'altra occupante la quale, alla vista di una sua vicina che stava partecipando a quella stessa assemblea in pigiama, esclamò: «Ma non si vergogna?»<sup>12</sup>.

Già a partire da quel primo giro con Samir, dunque, capii che gli occupanti di Santa Croce fossero tutti, pure se ognuno a suo modo, volti a spazializzare e negoziare la loro vita privata e il relativo spazio associato, il quale per alcuni finiva con la porta di casa mentre per altri con quella dell'ingresso al piano o all'edificio. Il fatto di dover condividere una serie di aree e servizi che solitamente si trovano prima della porta di casa (come il bagno o le lavatrici), così come di praticare il proprio credo religioso o dentro le mura domestiche o fuori dal palazzo, li rende infatti una *communitas* con una propria struttura e grammatica spaziale internamente riconoscibile. Al tempo stesso, vivere nel palazzo rende il confine tra la sfera più intima e quella collettiva molto più poroso di quanto non

<sup>11</sup> Roma, 21/12/2018.

<sup>12</sup> Episodi avvenuti il 12/04/2019.

lo sia in un ordinario condominio. Il fatto che le regole dello spazio occupato valgano anche per la sfera personale e che vi sia uno scarto tra “fare quello che vuoi” e “fare quello che è giusto” (Caciagli 2019: 11), contribuisce alla creazione di una porosità della sfera domestica che viene continuamente negoziata e ripensata soprattutto nell’uso delle aree condivise intermedie, così come nell’organizzazione della quotidianità e nelle pratiche di manutenzione degli spazi (Mugnani 2017: 192). Quel confine rappresentato dalla porta di casa diviene così uno spazio liminale, nonché principale oggetto di discussione e di costante risignificazione tra i membri della *communitas* interna. A seconda del soggetto, quello spazio può rappresentare un punto di forza di quell’esperienza abitativa tanto quanto una causa di insofferenza, in particolare rispetto a una diffusa e sentita mancanza di privacy dovuta alla sensazione di una costante esposizione e coinvolgimento, che molti occupanti mi hanno descritto nei termini di uno “stress occupazionale”. Quest’ultima condizione mi è sembrata particolarmente sentita e presente soprattutto negli occupanti più attivi, ovvero coloro che in qualche modo si oppongono a una modalità di vivere lo spazio occupato “strumentale” e poco partecipativa. Il fatto di avere nello stesso palazzo «casa e bottega», quest’ultima intesa come attività politica, e di essere un tipo di persona che, come Valerio, vive la vita «come una spugna, assorbendo tutto», fa sì infatti che molti di loro vivano il proprio spazio privato come un rifugio dalla socialità straripante e a volte ritenuta eccessiva della *communitas* locale, portandoli spesso a rinchiudersi in stanza per giorni per «smaltire le scorie dell’occupazione»:

Alla fine va bene, però ci stanno delle mattine o delle giornate che ti senti nervoso, non capisci perché, ma forse perché non vuoi approfondire e non ti vuoi dire che stai qui dentro, perché ogni tanto alla fine ti svegli pure di traverso. Delle volte mi è capitato di non farmi vedere, infatti c’è gente qui che mi ferma e mi fa: «Ao’, ma è ‘na settimana che ‘nte vedo!»... Perché mi chiudo. Oppure esco senza fermamme a parla’ con qualcuno che trovo al picchetto... Non mi va, perché devo smaltire quelle scorie che sono dell’occupazione. Altrimenti ti assorbi tutte le problematiche, assorbi tutto... Basta. Diventa veramente invivibile la situazione. Perché dopo veramente ti assorbi tutti i problemi dell’occupazione che non sono i tuoi, e insieme ai tuoi aumentano, capito? Non vedi le cose bene<sup>13</sup>...

Come abbiamo visto, una *communitas* in uno stato di liminalità permanente può portare tanto a sperimentazioni creative e messe in discussione dell’ordine morale esterno quanto all’eliminazione di qualsiasi differenziazione interna in nome di una comune condizione di classe e di un unico status condiviso (quello di occupante). Di conseguenza, non è raro incontrare abitanti come Valerio che percepiscono questa esperienza come totalizzante, stressante e “inadente”, a volte persino insopportabile da sostenere sul lungo periodo. Al tempo stesso, la porosità rispetto agli spazi privati altrui può essere vissuta e interpretata, a seconda delle circostanze e delle persone, in maniera del tutto differente:

In un condominio normale non succede. Qua uno non si fa problemi. Potrei farti i nomi di almeno due case in cui io posso bussare, entrare e andare direttamente in frigo. Faccio come mi pare! C’ho questa possibilità, però lo fai con le persone con cui hai un rapporto. Man mano, con il tempo, essere conosciuti fa sì che non ci sia limite. Non gli dici mai: «Fermati qua!» oppure «No, sto dormendo», no, no, non è possibile. È come se fosse un fratello e abitate insieme. Perché qua la maggior parte ha le porte che separano la gente, però siamo tutti nella stessa parte. Questa filosofia ci permette sempre di andare avanti. È difficile, però siamo ancora qui<sup>14</sup>.

Ismail è un membro del Comitato di origine senegalese, molto noto tra gli abitanti del palazzo. Il fatto che le regole interne valessero anche per la sfera personale, ad esempio, rappresentava per

<sup>13</sup> Intervista a Valerio, occupante romano, raccolta dall’autrice a Roma in data 16/01/2019.

<sup>14</sup> Intervista a Ismail raccolta dall’autrice a Roma in data 21/03/2019.

lui un dato ormai naturalizzato: se per altri poteva essere visto come una limitazione della propria libertà individuale – pure se magari accettata come “necessaria” –, per Ismaïl rappresentava un valore aggiunto, finalizzato all’eliminazione di qualsiasi confine spaziale e, di conseguenza, di qualsiasi differenza tra i membri della *communitas* interna.

Gli appartamenti, come testimoniano anche diverse etnografie svolte presso altri movimenti di lotta cittadini (Mugnani 2017; Caciagli 2019), non vengono mai esplicitamente definiti da attivisti e occupanti come “spazi privati”, quanto semmai come “luoghi personali” oppure, come nel caso del presente caso di studio, come “stanze” o “case”. Pur avendo ottenuto uno spazio senza passare per il mercato, gli occupanti sono consapevoli di quanto ciò non implichi necessariamente l’aver conquistato definitivamente una dimensione privata – dal momento che, attraverso uno sgombero, la loro condizione potrebbe mutare. Anche in questo senso, la loro esperienza abitativa potrebbe essere definita come liminale: nessuno di loro ha una casa stabile, tanto nell’edilizia pubblica quanto nel mercato libero, né versano in condizioni di estremo bisogno come chi vive in strada. La loro “via di mezzo” è fatta dunque di continui adattamenti, negoziazioni e risignificazioni degli spazi che possono portare tanto a sentimenti di insofferenza (lo “stress occupazionale”) e di appiattimento delle singole individualità, quanto a modalità creative e innovative di vivere e concepire forme diverse di abitare.

Ad esempio, per chi è abituato a spostarsi da un posto a un altro, tanto occupato quanto affittato a fatica, il fatto di vivere in una realtà come Santa Croce da quasi dieci anni può rappresentare in un certo senso un indice di raggiunta stabilità e realizzazione abitativa. È il caso di Marco, quarantenne romano cresciuto nel quartiere di Tor Bella Monaca, dove la sua famiglia verso la fine degli anni Ottanta riuscì a occupare una casa popolare. La madre, presto ritrovatasi sola con due figli, ha sempre vissuto in affitto con il risultato che «è stata sempre una caciara per la mia famiglia ave’ una casa». Dopo una gioventù trascorsa tra centri sociali o in giro per il mondo, Marco è riuscito a trovare una stabilità e ad avere un figlio assieme alla sua compagna, dalla quale si è poi separato. Dopo aver trascorso un anno tra case di amici e macchina, alla fine un suo conoscente residente in un’altra occupazione di *Action* è riuscito a farlo ospitare nella struttura per sei mesi, al termine dei quali venne occupata Santa Croce dove lui si inserì fin da subito. Una condizione nuova, inizialmente strana, ma nella quale è riuscito presto ad ambientarsi e a trovarsi a proprio agio:

All’inizio, quando stavo da romano di borgata con un certo tipo di vita, mi pareva di entrare in un mondo a parte dalla mia realtà, dalla mia città. Cioè, uscivo con gli amici e mi ritrovavo, ma come entravo a casa, nell’occupazione... Non me capivano e non se capivamo, perché loro, immaginati: peruviani, nigeriani, rumeni, albanesi... Ci sono tante etnie. Entravo e mi sentivo in un’altra situazione. Era strano però era bello, lo vivevo con curiosità, come una cosa nuova, che non mi dava fastidio. Le mie abitudini le ho sempre coltivate e le continuo a coltivare, comprese le amicizie. Qui però è casa, cioè, adesso Santa Croce è casa mia, io la sento come casa<sup>15</sup>.

Sentirsi “a casa” all’interno di un’esperienza di abitare liminale permanente è dunque uno dei possibili percorsi entro cui chi vive in occupazioni legate ai movimenti può riconoscersi, lungi dal rappresentare una contraddizione. Marco continua infatti a coltivare le sue abitudini e a ricoprire i suoi status al di fuori della *communitas* interna, pur sentendosi parte di una comune umanità e del suo ruolo di “occupante” nel momento in cui varca le soglie del portone d’ingresso. Rispetto a questi aspetti, uno degli obiettivi principali del movimento sembrerebbe infatti quello di costituirsi come spazio di possibilità e, dunque, come esperienza liminale carica di un potenziale trasformativo (Horvath *et al.* 2015). Il tutto a differenza dei centri di accoglienza, che solitamente tendono a infantilizzare gli individui imponendo il rispetto acritico di una serie di regole di comportamento, lungi

<sup>15</sup> Intervista a Marco raccolta dall’autrice in data 20/03/2019.



dal fornire a chi vi vive degli strumenti per uscire da quella condizione (Bouillon 2011). Questo processo di valorizzazione politica del liminale va a creare una *communitas* interna sul lungo periodo che però, come abbiamo visto, non è esente da conflitti, scontri e adattamenti continui. Nella routine quotidiana, la separazione fisico-spaziale e politica tra parte abitativa e socioculturale rappresenta in un certo senso la norma, e il movimento cerca costantemente di convogliare gli abitanti verso gli spazi di Spin Time, spingendoli a una maggiore partecipazione e apertura verso il territorio.

Una delle problematiche più annose, in questo senso, è la scarsa partecipazione alle assemblee settimanali e la ancora meno frequente presa di parola da parte degli abitanti durante le stesse. Attivisti e occupanti più attivi sembrano imputare questa situazione o a un totale disinteresse per il bene collettivo o a un atteggiamento più diffuso di relegare la discussione politica dall'auditorium (dove si svolge solitamente l'assemblea) ai corridoi dei piani, dove le relazioni di prossimità sembrano agevolare le discussioni laddove la dimensione assembleare sembrerebbe inibire molti dall'esprimersi. Questa tensione prende dunque spesso la forma di una contesa semantica sull'utilizzo del corridoio, tanto in senso spaziale quanto politico. Inoltre, la mancanza di spazi intermedi di socialità internamente istituzionalizzati, sia tra Santa Croce e Spin Time che tra gli stessi occupanti – o meglio, il loro costituirsi per lo più o come spazi funzionali o come spazi spontanei – fa sì che il più delle volte gli occupanti si conquistino e spazializzino i loro bisogni di socialità sui rispettivi piani, mettendo così a frutto in senso politico la liminalità che quello spazio (tra la porta di casa e il resto del palazzo) esprime.

L'obiettivo del movimento rispetto alla questione abitativa potrebbe dunque riassumersi in un costante tentativo di ridefinire la *communitas* interna nei termini di uno spostamento partecipativo dalla porta (di casa) al portone (del palazzo), dunque da una lotta intesa come conquista di un tetto solo per se stessi alla consapevolezza di far parte di un processo collettivo, all'interno del quale ci si adoperava affinché tutti possano ottenere dei diritti. Al tempo stesso, i soggetti liminali possono trovare modi inusuali di abitare quegli interstizi attraverso quella che Grosz ha definito una «politica della sorpresa» (2005: 2): vale a dire una politica che non può essere definita in anticipo in quanto legata all'invenzione, alla sperimentazione di diversi modi di vivere e che dirige il cambiamento passo dopo passo – investendo più nei suoi processi che nei suoi risultati. Nel momento in cui una condizione abitativa liminale diviene permanente, o comunque di durata lunga e indefinita, abitare quella *communitas* per molto tempo richiede necessariamente uno sforzo costante e quotidiano in questo senso. Sforzo che, nel presente caso di studio, si esplica tanto nelle pratiche quotidiane di negoziazione e uso degli spazi interni (compresi i corridoi) quanto nel “nuovo meccanismo” di rivendicazione politica collettiva verso l'esterno.

## Conclusioni

Attraversare una porta – o anche un portone, come in questo caso –, direbbe Van Genneep, è tutto fuorché un'azione banale e insignificante. Quell'atto concreto può infatti divenire un'espressione condensata della vita umana stessa, un passaggio da uno stato a un altro. Pensare alla liminalità, per molto tempo, ha significato dunque pensare a passaggi o a esperienze di passaggio di questo tipo. Meno attenzione è stata rivolta alle esperienze di attraversamento continuo e quotidiano, in cui la condizione liminale vissuta in quel momento non ha una precisa data di scadenza ma, anzi, si configura come un'esperienza costante e indefinita, molto spesso permanente.

Liminalità abitative come quelle di Santa Croce e Spin Time diventano allora cruciali per problematizzare e sfumare simili categorizzazioni. Come studiosi, dovremmo porre la nostra attenzione analitica anche su quei momenti di transizione senza un'apparente via d'uscita, che in questo caso si esplicano tanto nei conflitti e nelle insofferenze che pure simili esperienze abitative comportano, quanto nelle

elaborazioni collettive che dal basso provano a trovare una soluzione di fuoriuscita. Nel presente caso di studio, ciò che avviene è una rivendicazione costante della politicità dell'abitare, all'interno di un processo che tende ancora spesso a essere derubricato attraverso racconti celebrativi sulla "resilienza" dei più poveri dell'urbano (Lancione 2019: 2).

Vivere in un'occupazione gestita dai movimenti non significa dunque essere *homeless* né tantomeno pienamente integrato dal punto di vista sociale, economico e abitativo. Ciò che avviene, piuttosto, è la creazione di uno spazio intermedio, che può produrre tanto marginalizzazione quanto creatività e attivazione politica. Per dirla come Bell Hooks, non si tratta di romanticizzare i margini o presunti tali, quanto di riconoscerli come siti di repressione e al tempo stesso di resistenza (1989: 21). La decisione di Spin Time di aprirsi al territorio, ad esempio, ha gradualmente portato negli anni a una maggiore visibilità del palazzo anche a pubblici normalmente "estranei" alla lotta per la casa, assieme alla tessitura di un crescente dialogo tanto con le istituzioni locali quanto con la cittadinanza. Un allargamento che ha notevolmente contribuito all'ottenimento di diversi risultati politici fondamentali, assieme alla collaborazione con altri soggetti come gli altri movimenti per la casa locali: il ripristino dell'elettricità dopo un distacco per morosità (possibile grazie al gesto "illegale" di un cardinale, con cui il palazzo aveva precedentemente costruito un rapporto); la vertenza e successiva deroga all'articolo 5 del decreto Lupi, avvenuta nel novembre 2022; la più recente inclusione di Spin Time nel Piano Casa comunale, assieme a un'altra occupazione "aperta" al territorio e alla città (Metropoliz-MAAM), che prevedrà una loro regolarizzazione alla luce del riconoscimento del valore sociale delle due esperienze.

Di conseguenza, casi come quello di Santa Croce/Spin Time mostrano che quando la liminalità diviene una condizione permanente, le persone che vivono tale condizione possono co-costruire una *communitas* tutt'altro che emergenziale e sul breve periodo, che oltre a dotarsi di una sua strutturazione interna agisce anche per la creazione di un "nuovo meccanismo" di lotta verso l'esterno. Mostrandoci come le cose possano essere anche rielaborate e aggiustate continuamente, piuttosto che risolte una volta per tutte (Lancione, Simone 2021: 2).

## **Bibliografia**

- Anders, F., Sedlmaier, A. 2017. *Public Goods versus Economic Interests*. New York & London. Routledge.
- Baxter, R., Brickell, K. 2014. For home unmaking. *Home Cultures*, 11 (2): 133-143.
- Bouillon, F. 2011. *Le squat: problème social ou lieu d'émancipation?*. Paris. ULM.
- Caciagli, C. 2019. Housing Squats as "Educational Sites of Resistance": The Process of Movement Social Base Formation in the Struggle for the House. *Antipode*, 51 (3): 730-749.
- Chattopadhyay, S., Mudu, P. (eds). 2017. *Migration, Squatting and Radical Autonomy*. New York & London. Routledge.
- Cacciotti, C. 2023. Racializing the concept of 'housing otherness'. The effects of temporary housing policies on squatters in Rome. *Radical Housing Journal*, 5 (1): 165-183.
- Clough Marinaro, I. 2022. *Inhabiting Liminal Spaces. Informalities in Governance, Housing, and Economic Activity in Contemporary Italy*. London. Routledge.
- Costantini, O. 2023. *Riprendersi la vita. Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità*. Verona. Ombre corte.
- Fabretti, V., Vereni, P. 2018. «Spazio certo, luoghi vaghi. Territori del sacro e diversità religiosa a Roma tra flussi globali e processi di esclusione», in *Roma città plurale*. Russo, C., Saggiorno, A. (a cura di). Roma. Bulzoni: 123-150.
- Farias, C. 2016. That's What Friends Are For: Hospitality and affective bonds fostering collective empowerment in an intentional community. *Organization Studies*, 38 (5): 577-595.

- Grazioli, M. 2021. *Housing, Urban Commons and the Right to the City in Post-Crisis Rome. Metropolis, The Squatted Città Meticcia*. Cham. Palgrave Macmillan.
- Grosz, E. 2005. *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Durham & London. Duke University Press.
- Haraway, D. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham. Duke University Press.
- Hooks, B. 1989. Choosing the margin as a space of radical openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, 36: 15–23.
- Hoppen, F. 2021. *Liminality and the Philosophy of Presence. A New Direction in Political Theory*. London. Routledge.
- Horvath, A., Thomassen, B., Wydra, H. 2015. *Breaking boundaries: Varieties of liminality*. New York & Oxford. Berghahn Books.
- Jackson, S. 2014. «Rethinking repair», in *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality and Society*. Gillespie, T., Boczkowski, P., Foot, K. (eds). Cambridge (MA). MIT Press: 221-239.
- Kamau, L. J. 2002. «Liminality, Communitas, Charisma, and Community», in *Intentional Community: An Anthropological Perspective*. Love Brown, S. (ed). New York, State University of New York Press: 17-40.
- Katz, C. 1994. Playing the field: questions of fieldwork in geography. *Professional Geographer*, 46 (1): 73-80.
- Lancione, M. 2019. Radical housing: on the politics of dwelling as difference. *International Journal of Housing Policy*, 20 (2): 273-289.
- Lancione, M., Simone, A. 2021. Dwelling in liminalities, thinking beyond inhabitation. *Society and Space*, 39 (6): 969–975.
- Madden, D. J., Marcuse, P. 2016. *In Defense of Housing*. London & New York. Verso.
- Martínez, M. A. 2014. How Do Squatters Deal with the State? Legalization and Anomalous Institutionalization in Madrid. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38 (2): 646-674.
- Mudu, P. 2014. «Housing and Homelessness in Contemporary Rome», in *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*. Clough Marinaro, I., Thomassen, B. (eds). Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press: 62-77.
- Mugnani, L. 2017. Attivisti, migranti e forme di lotta per la casa. La vita sociale di un “Coordinamento cittadino” nella Roma contemporanea. *Antropologia*, 4 (3): 179-194.
- O’Connor, P. 2018. *Home: The Foundations of Belonging*. London. Routledge.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en Anthropologie. *Enquête*, 1: 71-109.
- Ostanel, E. 2017. *Spazi fuori dal comune. Rigenerare, includere, innovare*. Milano. Franco Angeli.
- Pozzi, G., Rimoldi, L. 2017. Entro nella vita delle persone per farle uscire di casa. Antropologia di sfratti e sgomberi nella Milano contemporanea. *Antropologia*, 4 (3): 113-135.
- Pruijt, H. 2013. The Logic of Urban Squatting. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37 (1): 19-45.
- Rolnik, R. 2019. *Urban Warfare. Housing Under the Empire of Finance*. New York. Verso.
- Simone, A. 2016. The uninhabitable?. *Cultural Politics*, 12 (2): 135-154.
- Solimano, N., Tosi Cambini, S. 2011. «Esclusione e disagio abitativo», in *Housing Frontline. Inclusione sociale e processi di autocostruzione e autorecupero*. Marcetti, C., Paba, G., Pecoriello, A. L., Solimano N. (a cura di). Firenze. Firenze University Press: 131-151.
- Storto, G. 2018. *La casa abbandonata. Il racconto delle politiche abitative dal piano decennale ai programmi per le periferie*. Roma. officina edizioni.
- Szakolczai, A. 2017. *Permanent Liminality and Modernity. Analysing the Sacrificial Carnival through Novels*. London. Routledge.

- Thomassen, B. 2014. *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Surrey. Ashgate.
- Tosi, A. 2017. *Le case dei poveri: è ancora possibile pensare un welfare abitativo?* Sesto San Giovanni. Mimesis.
- Tozzetti, A. 1989. *La casa e non solo. Lotte popolari a Roma e in Italia dal dopoguerra a oggi*. Roma. Editori Riuniti.
- Tsing, A. L. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton & Oxford. Princeton University Press.
- Turner, V. 1999 [1967]. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*. Brescia. Morcelliana.
- Turner, V. 1974. Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology. *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 60 (3): 53-92.
- Turner, V. 1975. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (N.Y.). Cornell University Press.
- Turner, V. 2001 [1969]. *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*. Brescia. Morcelliana.
- Van Gennep, A. 1960 [1909]. *The Rites of Passage. A classical study of cultural celebrations*. Chicago. Chicago University Press.
- Vasudevan, A. 2015. *Metropolitan preoccupations: the spatial politics of squatting in Berlin*. London. Wiley-Blackwell.
- Vereni, P. 2013. «La porta di casa. Lo spazio domestico e di vicinato in una occupazione abitativa romana», in *Cose*. Rotili, M., Tedeschini, M. (a cura di). Sesto San Giovanni. Mimesis: 311-326.
- Vereni, P. 2015. Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma. *ANUAC*, 4 (2): 130-156.
- Vertovec, S. 2015. *Diversities Old and New: Migration and Socio-Spatial Patterns in New York*. Singapore and Johannesburg. Palgrave Macmillan.
- Wilhelm-Solomon, M. 2021. Dispossession as depotentiation. *Society and Space*, 39 (6): 976-993.



# Vivere e riparare lo “*squascio*” nella città vecchia di Taranto

## Un’etnografia dell’abbandono e del recupero degli spazi urbani

**Vincenzo Luca Lo Re**  
Università degli Studi di Catania  
vincenzo.lore@unict.it  
ORCID: 0000-0001-6185-9781

---

### Abstract

This proposal analyses the recovery practices of urban spaces and how they reflect social meanings and ways of organizing settlements and relationships. The research on the context of the historical centre of Taranto (Apulia, Italy) aims to deepen the link between an urban area affected by historical phenomena of abandonment and the industrial development of the steel industry and the consequent spatial expansion of the city. In the context of Taranto’s environmental and economic crisis, the number of abandoned buildings in a state of physical decay in the old town centre represents an opportunity to reconstruct a new space for living, relating, and working. For these reasons, the ethnographic research focused on the organization of regeneration initiatives for abandoned areas promoted by an informal group called “*I ragazzi della città vecchia*” (The boys of the old town). These practices highlight the centrality and importance of space as a fundamental resource for the social reproduction of inhabitants, relationships, and economies. Abandonment and the absence of infrastructures are addressed through the reproduction of specific social infrastructures based on the kinship and neighbourhood relations of the inhabitants involved in the recovery. The complex networks of connections, spaces, and people of *I ragazzi della città vecchia* reflect a specific spatialisation of the social infrastructure. By recovering the abandoned spaces of the old town, the inhabitants are defending themselves against depopulation and abandonment.

**Keywords:** tardo industrialismo; macerie, recupero; riproduzione sociale.

---

### Lo *squascio* e la sua riparazione

Sulla scorta di un antico proverbio tarantino *C’no se squascia no’ s’aggiust* (ciò che non si distrugge non si aggiusta) possiamo comprendere quale relazione intercorre tra le cose *squasciate*, quindi le cose distrutte e guaste che sono passibili di vituperio e abbandono, e la riparazione o il recupero dell’oggetto *squasciato*. Questo proverbio viene utilizzato nella città di Taranto per descrivere le condizioni di uno spazio considerato distrutto e allo stesso tempo in che modo incidano sulla vita delle persone che lo vivono. «*Ce squascio a Tarde vecchia*» (quanta distruzione nella parte vecchia di Taranto): è la frase utilizzata per qualificare e descrivere gli spazi della città vecchia e le difficoltà legate al suo recupero. Gli abitanti e gli attivisti impegnati nel recupero degli spazi abbandonati utilizzano il termine “*squascio*” per esprimere l’idea della rottura e della confusione generati da un evento che ha distrutto il precedente ordine o uno specifico elemento nella sua completezza.

L’esplorazione etnografica dello *squascio* della città vecchia di Taranto si è rivelata utile per capire

come lo spazio urbano in rovina, dopo i processi di industrializzazione e di stravolgimento sociale, sia oggi oggetto di interpretazioni, trasformazioni e aggiustamenti. Il contesto della città di Taranto ha vissuto un processo storico di sviluppo industriale che, dalla fine dell'Ottocento attraversando gli anni Sessanta del Novecento, ha profondamente influenzato le relazioni spaziali, economiche e sociali (Cerrito 2010; Gianni, Migliaccio 2016; Alliegro 2020). Queste politiche industriali sono state considerate il prodotto di uno sviluppo donato (Resta 1990) che lo Stato italiano ha deciso di implementare nel contesto tarantino, determinando nel corso del tempo quello che è stato poi definito un modello di sviluppo senza autonomia (Trigilia 1992).

Le analisi che hanno riguardato il dibattito sul post-industrialismo hanno cercato di comprendere in che modo la crisi produttiva e la decentralizzazione dei mondi produttivi dell'industria abbiano un impatto nella vita sociale, economica e ambientale delle persone. Le relazioni ecologiche sono caratterizzate da elementi di continuità e discontinuità (Vaccaro *et al.* 2017). Gli impatti ambientali e la marginalizzazione sociale rendono evidenti le contraddizioni dei modelli di produzione industriale che nel corso della loro crisi vengono delocalizzati o implodono non riuscendo a garantire benessere e occupazione. La contrazione e l'abbandono degli spazi urbani non costituiscono un prodotto esclusivo del post-industrialismo, le città diventano teatro di disastri e stravolgimenti spaziali e ambientali che vengono prodotti dalla permanenza della presenza industriale. I fenomeni di tardo industrialismo studiati da Fortun (2012; 2014) rivelano un mondo ancora attanagliato dall'ordine industriale dal punto di vista tecnico, ecologico, concettuale, dove si manifestano infrastrutture industriali in deterioramento, paesaggi costellati di bacini di rifiuti tossici e instabilità climatica. In questi contesti istituzioni e abitanti vivono la necessità di una transizione permanente (McDermott Hughes 2017) che torna a mutare gli assetti politici, economici e sociali. Queste trasformazioni vengono portate avanti sia con interventi di pianificazione urbana e di politica industriale, esprimendo il doppio legame dello sviluppo e della sostenibilità (Eriksen 2017), sia attraverso pratiche stimulate dalle forme di appartenenza sociale, di resistenza e di riappropriazione spaziale in cui si manifestano quelle tensioni e inedite alternative di cui parla Povinelli (2011). Le società tardo-industriali difficilmente mancano di quartieri degradati e non meno di cittadini che vivono in condizioni di marginalità e povertà. Queste divisioni sociali ci aiutano a modellare un'indagine sulla città e i suoi spazi tossici, abbandonati e contaminati, per capire in che modo l'appartenenza sociale e la resistenza sono enunciati e sperimentati all'interno delle possibilità di riappropriazione, riconfigurazione e ridisegno che si realizzano nelle attività di recupero urbano. Per analizzare queste contraddizioni e, soprattutto, le forme in cui i gruppi sociali si adattano o trasformano questi contesti, è necessario allargare lo sguardo dal punto di vista analitico dai mondi produttivi ai mondi extra-produttivi (Ravenda, Pusceddu 2022) per esaminare gli spazi dell'abitare, le altre forme di economia e la riproduzione sociale delle reti di relazioni.

Se la distruzione ambientale e delle relazioni sociali è un elemento fondante dello sviluppo industriale (Benadusi 2018), lo *squascio* della città vecchia di Taranto diventa uno strumento di rappresentazione della fisicità degli ambienti contaminati e dei palazzi chiusi o semi-crollati, così come dei complessi processi di espropriazione spaziale, delle frammentazioni sociali e delle fragilità economiche degli abitanti. Focalizzando l'attenzione ai riferimenti e alle declinazioni espresse dagli abitanti della città vecchia, è stato possibile mettere in luce quali siano i modelli che questi soggetti hanno elaborato per vivere in un contesto abbandonato, distrutto e difficile da recuperare. All'interno del dibattito politico che caratterizza il contesto di Taranto, la città vecchia costituisce sia l'oggetto del contendere dei progetti di riconversione economica e sia un punto di riferimento delle battaglie condotte da associazioni e movimenti per un reale cambiamento della città orientato alla chiusura definitiva degli impianti industriali e la bonifica del territorio.

La necessità del recupero degli spazi abbandonati costituisce un elemento costante nell'elabora-

zione di politiche di intervento promosse dalle istituzioni locali, regionali e statali<sup>1</sup>. Tali iniziative accompagnano cronologicamente il progressivo esaurirsi della centralità economica della produzione siderurgica e l’acuirsi degli impatti ambientali e sanitari. Riprendendo l’idea di osservare etnograficamente i rapporti ecologici che un gruppo sociale realizza come relazioni di scambi all’interno di un sistema ambiente (Borgnino 2022), intendo analizzare il rapporto quotidiano, storico e materiale che uno specifico gruppo di abitanti realizza negli spazi abbandonati e in rovina. Un riferimento utile riguarda l’osservazione del ritmo dell’esperienza con cui le persone interagiscono con i luoghi in cui abitano (Bonifacio, Vianello 2020). Attraverso specifiche pratiche di recupero degli spazi il gruppo dei “ragazzi della città vecchia” riflette il proprio posizionamento politico rispetto alle cause e agli effetti delle devastazioni economiche e ambientali, della marginalità sociale e dell’abbandono degli spazi.

Come l’antropologia urbana ha ampiamente espresso, gli spazi urbani non rappresentano dei contenitori di attività sociali e culturali, sono piuttosto il frutto di processi di costruzione e di elaborazione di significati, appartenenze, pratiche e relazioni (Agier 2020; Jaffe, De Koning 2016; Low 2017; Pardo, Prato 2018). Rispetto alla possibilità di approfondire lo studio delle trasformazioni economiche e spaziali con riferimento al dibattito sulla rigenerazione urbana (Leary, McCarthy 2013) e sui processi di sviluppo economico (Escobar 1995; Olivier De Sardan 2008), appare utile prendere in considerazione elementi diversi che raccontano la vita delle persone nell’abbandono. In questo senso ho scelto di osservare sia i processi *displacement* (Low 2019), ma anche le dinamiche di *emplacement* (Çağlar, Glick Schiller 2018) che si realizzano nella possibilità di garantire la riproduzione sociale dei gruppi sociali.

Nel tentativo di comprendere il ruolo e le interpretazioni che i soggetti riproducono nel vivere e trasformare lo spazio urbano, nel corso della ricerca sul campo e nelle interazioni con gli interlocutori sono emerse alcune delle domande alle quali cercherò di rispondere in questo contributo: in che modo l’abbandono di specifici spazi urbani si connette alle dinamiche di espansione economica e infrastrutturale della vita urbana? Quali sono i sintomi delle città in abbandono? In che modo cambia la vita delle persone che le abitano? Perché si recupera uno spazio?

Nei primi due paragrafi, ripercorrendo i processi storici di trasformazione e di abbandono della città vecchia di Taranto, cercherò di analizzare le specifiche reazioni spaziali alle crisi industriali e agli impatti generati dall’inquinamento, mettendo in evidenza le forme di continuità e discontinuità spaziale che hanno caratterizzato nel tempo la relazione tra industria e città.

Nel terzo e nel quarto paragrafo analizzo le pratiche di recupero e gestione degli spazi promosse dal gruppo dei ragazzi della città vecchia. In queste esperienze i soggetti esprimono la tenuta dei legami sociali, le necessità di sopravvivenza e la rielaborazione dei significati connessi alle macerie prodotte nel corso del tempo dai sistemi produttivi del capitalismo. Come ci ricorda Gordillo (2014) le macerie non sono semplicemente una figura di negatività, ma esercitano una pressione positiva sulle pratiche umane e sono costitutive della spazialità dei luoghi di vita. La loro presenza è definita da pratiche ed esigenze che il più delle volte sono ignorate dalla sensibilità tradizionale o dalla configurazione degli interessi istituzionali. Queste macerie ricondotte alla dimensione politica dello *squascio* di Taranto riflettono le questioni cruciali dell’abbandono e del degrado spaziale, ma soprattutto le complesse dinamiche sociali ed economiche che vivono gli abitanti della città vecchia tra economie informali, disoccupazione, impatto delle misure di repressione giudiziaria. Il recupero che analizzeremo riguarda sia quelle pratiche orientate alla riappropriazione di spazi da sottrarre all’ab-

<sup>1</sup> Il recupero degli spazi abbandonati situati nella città vecchia di Taranto costituisce l’oggetto di interesse di molti piani urbanistici e progetti che nel corso del tempo sono stati prodotti da istituzioni locali e nazionali. Il Piano per il recupero e il restauro conservativo della città vecchia redatto nel 1973 dall’architetto Franco Blandino costituisce ancora oggi il punto di riferimento per l’approccio organico e le soluzioni legate al recupero edilizio.



bandono, sia al riassetto sociale per contrastare la frammentazione dei legami innescata dagli spostamenti di popolazione e dall'erosione dei servizi di una città in contrazione (Hospers 2014).

Come afferma Eriksen (2017) molti fenomeni di opposizione ai processi fuori controllo di contaminazione e devastazione, possono essere intesi come crisi della riproduzione, in cui si manifesta la rottura del sistema o del mondo della vita causata da un cambiamento accelerato imposto in uno o più ambiti essenziali. Le persone vedono minacciata la propria autonomia e il proprio diritto a definire se stessi e il proprio destino. Queste pratiche di recupero evidenziano la capacità delle persone di ricostruire un universo sociale, politico e culturale che dipende dalla disponibilità delle risorse materiali, relazionali e culturali a cui possono accedere (Rakowski 2016).

L'etnografia nella città vecchia di Taranto<sup>2</sup> ha permesso di esplorare i modi in cui le persone, fuori dallo sviluppo industriale, interpretano le trasformazioni e cercano di rispondere ai contesti in abbandono. Il caso di studio ha inteso osservare la cultura di chi perde a causa delle trasformazioni, dei reclami che si riproducono sia nella rassegnazione, sia nelle attività di rivendicazione spaziale. Il recupero dello spazio scartato non ha soltanto il significato della possibilità e dell'opportunità, ma assolve una funzione dialettica che si esercita nei confronti del modello economico di sviluppo imposto.

## Le radici dell'abbandono della città vecchia

Riprendendo i concetti di esplosione e implosione urbana di Lefebvre (1969), il rapporto tra industria e spazio urbano ha prodotto espansione, concentrazione e ricchezza, ma anche crisi, abbandono e devastazione. Lo spazio diventa un elemento centrale nei processi di tardo industrialismo (Benadusi *et al.* 2021) accogliendo nuove forme di investimento e di concentrazione di capitale per trasformare le destinazioni d'uso e i valori di scambio degli spazi abbandonati, interconnettendo la scala locale con quella globale dei mercati. Il dibattito su questi temi ha mostrato come le pratiche di abitanti e attivisti convocano lo spazio urbano inserendolo in specifici campi di causazione fondamentali per spiegare i nessi causali e per orientare le strategie di intervento e di resistenza (Ravenda 2018). L'inquinamento industriale e la degradazione dell'ambiente non possono essere considerati soltanto come fattori causali di determinati esiti patologici, ma sono elementi costitutivi di processi e strategie politiche di sviluppo. L'attenzione riguarda la natura delle relazioni (ecologiche, politiche, sociali) che rimodulano i termini e le reciproche influenze tra produzioni industriali e città.

Nella città vecchia di Taranto vivono dalle duemila alle tremila persone secondo le statistiche elaborate dal Comune di Taranto nel 2020. Una presenza ridotta rispetto al passato e a fronte di una capacità abitativa molto più elevata. Le attività commerciali e produttive scarseggiano e oltre un quarto degli edifici risulta inutilizzato. Intere aree ed edifici sono gravemente danneggiati e compromessi, con frequenti fenomeni di cedimento e un costante aumento dei crolli. Il declino di questa parte della città è il prodotto di fattori e processi ampi, che si pongono sia temporalmente sia spazialmente sul piano delle relazioni tra città vecchia e Taranto. Dal punto di vista territoriale, la città vecchia considerata come un'isola<sup>3</sup>, ha una superficie di 419.040 mq collegata con la terraferma attraverso due ponti: il ponte di pietra e il secondo, noto come ponte girevole, costruito a seguito dell'ampliamento del canale navigabile per permettere il passaggio delle grandi imbarcazioni verso l'arsenale militare. Fino al 1865 la città di Taranto si concentrava

<sup>2</sup> La fase di ricerca sul campo nel contesto della città vecchia di Taranto è stata condotta durante un periodo compreso tra il 2019 e il 2021 all'interno del corso di Dottorato in Urban Studies DICEA Sapienza Roma, realizzando interviste qualitative, osservazione partecipante e analisi su fonti di archivio.

<sup>3</sup> La città vecchia non è sempre stata rappresentata come un'isola. Nel corso degli interventi di difesa e di fortificazione durante il periodo della dominazione spagnola nel XV secolo, venne deciso di realizzare un fossato che delimitasse l'area di accesso che corrisponde all'attuale ubicazione del ponte girevole. Si trattava quindi di una penisola, che nel corso del tempo si andrà sempre di più ad abbassarsi di livello permettendo l'affluenza delle acque dei due mari che si incrociavano in quel punto. Successivamente alla costruzione dell'arsenale, il fossato diventerà un canale navigabile.

nell'isola a causa del divieto di costruire abitazioni extramoenia, con un numero di 27.000 abitanti nel 1860. Secondo alcune ricostruzioni storiche (Peluso 2008; Stea 2017) questa costrizione della città nell'isola avrebbe obbligato gli abitanti a vivere in spazi angusti, agevolando la costruzione di numerose sopraelevazioni. L'importanza di questi elementi descrittivi risiede nella dialettica di rappresentazioni che pongono a confronto la chiusura, il carattere angusto e costretto dell'isola, dalla fine dell'Ottocento in poi considerata la città vecchia, con la possibilità di espansione e liberazione che vennero offerte dalle nuove costruzioni della città nuova.

### *Dall'isola all'isolamento*

La proclamazione del Regno d'Italia nel 1861 rafforzò le descrizioni dei problemi dell'isola, evidenziando le cattive condizioni igienico-sanitarie, l'insalubrità dei luoghi con riferimento ai vicoli strettissimi e al senso di soffocamento delle vecchie mura. Il primo nucleo di quella che fu chiamata quasi da subito la città nuova aumentò la sua superficie seguendo un regolare ordine ortogonale e relegando l'isola al rango di vecchia. L'espansione spaziale “aldilà del ponte” venne rafforzata dalla scelta del Regno di Italia di costruire un arsenale militare e una base navale, promuovendo una fase di espansione economica ed urbana guidata da investimenti del governo centrale.

Questi processi rafforzarono la diversificazione della distribuzione della popolazione tra la parte nuova e la parte vecchia della città, da un lato lo spazio di insediamento per le classi borghesi che abbandonavano la vecchia isola, dall'altro i vecchi e nuovi gruppi di lavoratori che continuavano ad abitarla. Questa diversificazione oltre a costituire la base storiografica per costruire l'immagine della città vecchia come luogo di concentrazione e di espressione per il movimento operaio e anarchico (Giummo 1986), venne utilizzata come spiegazione per giustificare le scelte politiche rispetto agli interventi di adeguamento igienico e urbanistico: «da un certo punto in poi la realtà da distruggere è la città storica, divenuta città di classe. Taranto vecchia e il suo equipaggio divengono in quel momento capro espiatorio sul quale il ceto medio può scaricare le proprie responsabilità cittadine» (Giummo 1986: 31).

Il problema delle condizioni igieniche piuttosto che essere considerato come effetto delle condizioni di miseria e della costante (e progressiva) assenza di interventi di sistemazione nella città vecchia, costituiva la motivazione per criminalizzare i suoi aspetti sociali, costruendo quindi una rappresentazione di uno spazio off-limits.

Una volta esaurito il ruolo economico dell'arsenale militare la città verrà investita da un secondo intensissimo processo di industrializzazione con l'insediamento dell'Italsider (1960) (Cerrito 2010; Romeo 2019). Gli esiti spaziali furono legati al rafforzamento degli interessi delle speculazioni immobiliari e del carattere parassitario delle imprese private.

All'interno di questo processo storico di trasformazione economica e sociale emergono due eventi importanti rispetto alle trasformazioni spaziali e alle relazioni tra città vecchia, città nuova e lo sviluppo industriale: il crollo di una palazzina nella città vecchia in vico Reale, dall'altro il cosiddetto raddoppio dello stabilimento siderurgico Italsider.

Il crollo di vico Reale non rappresentò un fenomeno isolato di cedimenti e crolli di strutture abitative nella città vecchia, altri lo avevano preceduto e altri ancora si avranno successivamente a questo. L'importanza del crollo si lega alla possibilità di aver innescato e rafforzato una vera e propria azione di sfollamento delle abitazioni della città vecchia, nonostante l'approvazione del Piano Blandino (1973) che avrebbe dovuto garantire gli interventi di risanamento e di recupero con attenzione al tessuto sociale dell'isola. Il 12 maggio 1975 crolla un palazzetto di tre piani in vico Reale nella parte bassa della città nell'area dei vicoli della Marina, tra le macerie vennero estratti sei corpi senza vita insieme ad alcuni feriti. La tragedia ha come risultato la violenta insorgenza dei

problemi strutturali degli immobili della città vecchia. Il crollo e il suo riverbero mediatico portarono il Comune di Taranto a predisporre un piano straordinario di verifiche e di controlli dal punto di vista strutturale e sugli aspetti igienici, per monitorare le condizioni delle case e la presenza di sovraffollamenti abitativi. Le famiglie vennero cacciate dalle loro case, mentre si affiggevano sulle porte cartelli che riportavano l'ordinanza di sgombero e in tutta fretta le persone venivano spedite nei freddi casermoni dei nuovi quartieri periferici che stavano nascendo (come quelli di Paolo VI e Salinella): «l'intera città aumentava la propria popolazione a dismisura costruendo quartieri su quartieri, mentre la parte antica è andata pian piano a svuotarsi» (Leogrande 2018: 117). La tragedia di vico Reale determinò uno strappo profondo rispetto al processo di abbandono e spostamento della popolazione già avviato precedentemente, facendo rilevare le profonde connessioni tra l'espansione urbanistica, le trasformazioni sociali e la distruzione del tessuto storico degli abitanti. L'evento del crollo ancora oggi ricordato, discusso e commemorato, è diventato un "punto temporale di orientamento cronologico" dove collocare lo spartiacque tra un prima e un dopo. Da quel momento in poi, due diverse rappresentazioni contribuirono allo spopolamento e all'abbandono. Dal punto di vista del patrimonio fisico, la città vecchia diventava il contenitore di alcuni monumenti storici importanti che godevano di un discreto stato strutturale, come il Castello Aragonese o i bellissimi palazzi settecenteschi restaurati della principale via Duomo (ora per lo più sede di uffici istituzionali e dunque solo parzialmente vissuti). Dall'altro lato il contesto manteneva una condizione resistente di degrado profondo del tessuto minuto, abbandonato per lungo tempo e ormai in buona parte fatiscente e pericolante.

Il raddoppio dello stabilimento siderurgico (1975) consentì di raggiungere un'estensione di 1.500 ettari di superficie, pari al doppio dell'intera superficie abitativa della città. Da quel momento in poi furono i tempi e i ritmi della fabbrica a scandire la crescita del tessuto urbano, almeno fino alla fine degli anni Ottanta, quando il sistema delle partecipazioni statali che reggeva l'industrializzazione di stato iniziò a mostrare le sue incongruenze<sup>4</sup>. Venute meno le prospettive di crescita incondizionata, emersero le gravi ferite inferte dallo sfruttamento del territorio con le emergenze ambientali, paesaggistiche e sociali. Accanto al degrado ambientale causato dalle numerose attività industriali ad alto impatto, in quegli anni varie forme di degrado urbano si diffusero non solo nella città vecchia ma anche in altre parti della città a causa della perdurante fragilità delle politiche urbanistiche e di un processo di contrazione della popolazione residente e quindi anche delle attività economiche e sociali. Lo spopolamento della città vecchia continuava, in una situazione sociale ed economica che rendeva sempre più marginale e difficile la vita quotidiana nel contesto, a causa della dismissione dei pochi dei servizi presenti (pubblici e privati), della totale assenza di opportunità di lavoro regolare e l'esplosione di aspri conflitti tra le organizzazioni criminali<sup>5</sup>.

### *Dall'isolamento alla frammentazione*

In questo scenario di assenza e di vuoto politico che rendeva sempre più distante la città vecchia dai dibattiti legati allo sviluppo di Taranto, si assistette a un lento processo di investimento da parte di altre forze politiche e sociali attraverso azioni di recupero di spazi abbandonati. Il lavoro condotto dal laboratorio teatrale CREST<sup>6</sup> rappresentò tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del Novecento

<sup>4</sup> Dopo la grande fase di espansione spaziale e produttiva della fabbrica, si assisteva a una fase di contrazione e implosione produttiva e lavorativa. Con queste nuove condizioni le istituzioni che gestivano l'andamento produttivo della fabbrica, le sue prestazioni e le condizioni lavorative, nel corso degli anni Ottanta decidevano di avviare un processo di trasformazione della partecipazione statale nell'industria siderurgica con la creazione di una nuova società, denominata Ilva che portò al passaggio finale della privatizzazione e al trasferimento della società al gruppo Riva nel 1995.

<sup>5</sup> La popolazione di Taranto registrò la sua fase di declino demografico in corrispondenza della fine degli anni Ottanta con un processo di decremento che continua nel tempo, raggiungendo un saldo negativo di oltre 50.000 residenti.

<sup>6</sup> Il Collettivo di Ricerche Espressive e Sperimentazione Teatrale (CREST) avvia le sue attività di animazione sociale e cultu-

un punto di riferimento del processo di animazione culturale della città vecchia, operando in quello che gli stessi operatori intervistati hanno qualificato come: «il periodo più buio e marginale, quando nessuno realmente voleva mettere piede in questo posto» (Giovanni, marzo 2021). L’obiettivo del teatro CREST fu quello di «mettersi sulle spalle il quartiere per cercare di non farlo morire» (Giovanni, marzo 2021). Il tentativo fu quello di ritornare in quegli spazi che si ritenevano significativi rispetto ai processi di abbandono, come dimostrato dai lavori di animazione nei vicoli, realizzati per riportare le persone e riscoprire le conoscenze e ricostruire quelle relazioni che le trasformazioni spaziali e lo spopolamento avevano contribuito a mettere in crisi.

Giovanni, operatore del gruppo del teatro CREST descrive la città vecchia non come una situazione statica di insediamento negli spazi, ma piuttosto una dinamica di continue trasformazioni in cui i processi di abbandono erano accompagnati da azioni di nuovo insediamento abitativo, rispetto alle opportunità di vita e di lavoro delle popolazioni che si spostano. Il quadro della composizione sociale della città vecchia viene così a configurarsi come densa di fratture e ricomposizioni, piuttosto che essere caratterizzato da una continuità storica degli insediamenti e delle specifiche ricadute spaziali di queste presenze. Le trasformazioni storiche hanno quindi modificato non soltanto l’apparato fisico ma soprattutto il tipo di relazioni sociali nella città vecchia. Con il processo di industrializzazione della fabbrica siderurgica e con i fenomeni dei crolli dei palazzi la popolazione del posto decise di abbandonare progressivamente le proprie case, rivolgendosi ai nuovi quartieri dell’espansione urbana di Taranto. In questo processo non solo le scuole e i servizi perdevano le loro funzioni, ma le stesse politiche di riqualificazione urbana non venivano orientate verso un ritorno dei vecchi abitanti. Giovanni definisce il periodo degli anni Settanta del Novecento come il “crash del quartiere”, con l’applicazione del Piano Blandino di risanamento e restauro conservativo le case che venivano recuperate non venivano assegnate secondo una procedura che rispettava il legame con la città vecchia, piuttosto venivano utilizzati i criteri della situazione reddituale dei nuclei familiari. Il processo dinamico e articolato dell’insediamento abitativo continuò ad essere agevolato da continui cambiamenti di popolazione.

In questo quadro la trasformazione e la frammentazione sociale della città vecchia, l’abbandono e i nuovi insediamenti abitativi hanno definitivamente distrutto quella che viene definita come la cultura del vicolo, quale spazio di relazioni e scambi. Questa frattura si realizza anche come effetto dei cambiamenti prodotti dall’industria, sia dal punto di vista urbanistico sia culturale.

### *Dalla frammentazione al recupero*

Le ipotesi di ripopolamento, contenute nel piano Blandino, furono soltanto in parte realizzate nel periodo dagli anni Ottanta e Novanta dalle amministrazioni che si avvicendarono alla guida della città. Durante il periodo dal 2000 al 2015 alla tesi del ripopolamento dell’isola prospettata da Blandino si sostituisce un nuovo modo di guardare in termini trasformativi la città vecchia, quale spazio per definire un nuovo sviluppo della città. La “riscoperta” del territorio diventa espressione della ricchezza culturale, sociale, ambientale di un determinato contesto, e quindi risorsa per lo sviluppo. Questi aspetti connotavano il processo di costruzione di un programma di interventi per una città che riscopriva la sua identità culturale sostituendo la sua rappresentazione dello sviluppo industriale del polo siderurgico, ormai percepito come fonte di rischio ambientale ed economico, con quella di una città competitiva pronta per ogni uso e contenitore di beni sfruttabili dal punto di vista economico (Barbanente 2004). La fragilità istituzionale e i problemi legati alla dichiarazione di dissesto finanziario del Comune (2006) contribuirono a rendere del tutto vani e sconnessi gli interventi di ristrutturazione. I progetti agevolavano piuttosto la differenziazione spaziale all’interno delle città vecchia,

rale nel 1977 a Taranto. Il gruppo, composto da operatori sociali, attori e musicisti, ha l’obiettivo di lavorare per raccontare le storie ostinate, le contraddizioni degli ambienti difficili della città.

in quanto il piano degli interventi di recupero aveva privilegiato i palazzi nobiliari abbandonati trasformandoli in grandi contenitori, mentre gli altri immobili con condizioni strutturali peggiori e disponibilità spaziale ridotta continuavano ad essere soggetti a crolli e cedimenti.

Dopo la stipula di un protocollo di intesa nel 2015 lo Stato italiano emanò la legge n. 20 del 4 marzo del 2015, con la quale lo stabilimento siderurgico Ilva e la città di Taranto diventavano di interesse strategico nazionale, avviando le procedure di amministrazione straordinaria dell'impresa e la stipula del Contratto Istituzionale di Sviluppo (CIS), strumento per definire e organizzare le risorse e le progettualità a supporto delle azioni di trasformazione e di transizione. La scelta del CIS di istituire un concorso di idee per la definizione del piano di interventi per il recupero, la riqualificazione e la valorizzazione della città vecchia (Bando Open Taranto 2016) riflette questo importante cambio di paradigma sulle modalità di decisione e interpretazione rispetto alle ipotesi cambiamento: non è più l'amministrazione locale o il prodotto di specifici processi sociali che possono produrre impatti e cambiamenti sul contesto spaziale della città vecchia, ma un preciso quadro di risorse e progetti nazionali che hanno il compito di definire quale sarà il suo futuro. La realizzazione del concorso di idee rappresentò il passaggio propedeutico per la stesura da parte del Comune di Taranto del Piano interventi per la città vecchia del 2018. In questo percorso che andrà avanti fino al 2020 attraverso l'organizzazione di una campagna di comunicazione pubblica denominata "Seminiamo la rinascita" la città vecchia sarà ridenominata come l'"Isola madre". Il piano degli interventi propone un'interpretazione della città vecchia come una fondamentale partita da cui dipendono il rilancio urbano di tutta la città e la sua capacità di riconquistare la fiducia e le capacità attrattive. Questi discorsi contribuiscono a definire la nuova immagine della città vecchia come "Isola madre", termine con il quale il piano interpreta il contesto spaziale oggetto degli interventi di recupero e di trasformazione. Il recupero della centralità storica è possibile attraverso un rinnovato interesse verso il patrimonio storico edilizio presente al suo interno. Questa specifica forma di patrimonializzazione della città vecchia costituisce una leva per interpretare e predisporre gli interventi di trasformazione spaziale, da un lato cercando di assicurare la conservazione e la valorizzazione degli edifici storici, dall'altro mettendo in rilievo le questioni che riguardano l'accessibilità degli spazi, il ripristino della legalità e delle condizioni fisiche di sicurezza. Il degrado fisico in questo quadro di analisi alimenta l'idea dell'insicurezza, interpretando gli spazi residuali, gli spazi chiusi, gli spazi morti, come le cause della percezione e dell'effettivo rischio della città vecchia.

## **I ragazzi della città vecchia: i sintomi dell'abbandono e il recupero per abitare**

La chiesa di San Giuseppe nella parte bassa della città vecchia, a poca distanza dalle barche dei pescatori ormeggiate sul Mar Piccolo, rappresenta sia un luogo di riferimento per l'aggregazione sociale e sportiva, sia un punto nevralgico di incontro e relazioni per gli abitanti. Gli edifici abbandonati che si trovano accanto alla chiesa in via di Mezzo costituiscono il riferimento visivo delle operazioni di sgombero degli abitanti degli anni Settanta. Queste strutture in assenza di manutenzioni continuano a crollare, determinando zone interdette, immobili ingabbiati con strade e piccoli cortili non più accessibili. Questa parte della città vecchia costituisce lo spazio di vita, di relazioni e di lavoro per nuclei familiari e persone che hanno resistito all'abbandono, continuando a vivere e occupare gli spazi disponibili. La rappresentazione di una condizione di rischio, soprattutto per le fasce giovanili che abitano la città vecchia, si fonda sull'assenza di riconoscimento della loro presenza e del ruolo dei ragazzi che prendono possesso degli spazi, collocando nell'illecito o nell'illegale le modalità di appropriazione e di conduzione dei percorsi di vita. La nozione di rischio (D'Orsi, Falconieri 2022) diventa lo strumento concettuale attorno a cui pensare i progetti di intervento come cura e assimilazione dei problemi della città vecchia ai modelli di sviluppo moderno e industriale di Taranto.

Questo approccio continua a lasciare fuori le persone e il proprio vissuto, la loro appartenenza relegandole a utenti, persone alloggiate come risultato della concezione dell’habitat contrapposto all’abitare (Bressan, Tosi Cambini 2011).

Uno studio socio-antropologico condotto da Concetta Maffei nel corso del 1982, finalizzato ad indagare le condizioni degli abitanti della città vecchia, pone in evidenza la loro perdurante distanza e marginalità sociale e culturale nei confronti di Taranto, all’interno di una dialettica che oppone la modernità e il cambiamento, contro l’immutabilità e l’arretratezza di valori, stili di vita, comportamenti. La ricerca approfondisce il ruolo di una costellazione di valori arcaici, fortemente radicati negli abitanti senza distinzione di sesso o di età, consentendo di individuare nei comportamenti che ne derivano i tratti tipici di una cultura caratterizzata dalla marginalità. La città vecchia delimitata da precisi caratteri topografici registra il persistere di componenti storiche ed architettoniche differenti rispetto all’ambiente esterno e ospita uno specifico gruppo umano stanziato nell’area, il quale partecipa di una vita comune.

La stessa dialettica si ritrova in un’altra pubblicazione dal titolo *Identità a confronto* di Patrizia Resta (1990), in cui si afferma la tesi di un’ambiguità intrinseca nella storia di Taranto, mettendo a confronto i valori e in modelli di vita quotidiana degli abitanti di Taranto vecchia con quelli del Borgo.

L’isola, unico custode di secoli di storia sociale, oggi sembra desolatamente vuota ma resiste, conserva una propria identità e difende il suo aspetto confuso e disordinato, ad onta di qualsiasi tipo di intervento... In passato ebbe e ancora oggi conserva la consapevolezza positiva di essere una piccola comunità (Resta 1990: 117).

Gli spazi dell’oratorio, dei campetti e della chiesa di San Giuseppe rappresentano il risultato di attività di auto-organizzazione e di recupero condotte dal gruppo dei “Ragazzi della città vecchia”<sup>7</sup>. Gli operatori coinvolti nell’organizzazione e coordinamento dei corsi di calcio e di altre attività di animazione sono abitanti di una fascia di età compresa tra i 20 e i 30 anni. La gestione delle attività è condotta attraverso la collaborazione tra il parroco della città vecchia, Don Emanuele, e un gruppo di ragazzi che hanno responsabilità dirette nell’erogazione dei diversi servizi. Questo modello di gestione collaborativa si pone l’obiettivo di supportare il protagonismo attivo degli abitanti della città vecchia, permettendo loro di svolgere delle attività lavorative. Giuseppe, detto Peppe, lavora presso il mercato ortofrutticolo coordinando le operazioni di scarico della merce trasportata. Il suo lavoro si svolge durante la notte e permette allo stesso di ricoprire il ruolo di gestore degli spazi dei campetti, ed essere un componente del nucleo centrale dell’organizzazione che gestisce l’erogazione dei servizi, promuove le relazioni di conoscenza e la costruzione di collaborazioni operative con il resto degli abitanti. Tutte le attività si basano su un modello di gestione in cui le relazioni sociali, di conoscenza e i rapporti di collaborazione tra i soggetti costituiscono fattori determinanti. Il disegno organizzativo si basa su una struttura con dei cerchi concentrici che partendo dal nucleo centrale si allargano coinvolgendo altre persone, attraverso canali di comunicazione, di relazione e di possibili passaggi da un livello all’altro. Le tipologie di relazione in questa struttura si fondano sui rapporti di parentela (fratelli, sorelle, genitori) e sul riconoscimento di ruoli sociali che nel tempo si sono consolidati. Nella gestione dei campetti non ci sono operatori esterni alla città vecchia, ma persone che hanno una conoscenza basata su legami sociali ed esperienze vissute nel contesto.

La frequentazione dei campetti si basa su un costante passaggio e flusso di ragazzi, genitori, bambini che dialogano, giocano e commentano le partite di calcio. Il ruolo di Peppe è paradigmatico per il

<sup>7</sup> Il gruppo denominato Ragazzi della città vecchia rappresenta un gruppo informale composto da abitanti e operatori che collaborano in vario modo con le attività della chiesa e dell’oratorio. Il gruppo si fonda sulle relazioni parentali e amicali dei soggetti che a livello formale appartengono ad associazioni con scopi diversi (sportiva, culturale, sociale).

funzionamento dei meccanismi di gestione degli spazi e delle relazioni sociali sottese. Gli abitanti si rivolgono a lui per discutere dei problemi e chiedere supporto riguardo all'attivazione dei corsi sportivi e di doposcuola, alle situazioni di limitazione della libertà per persone sottoposte a procedimenti penali, alle richieste di lavoro e anche di supporto economico. Peppe si muove costantemente e instancabilmente da un lato all'altro della struttura, tutti lo chiamano e cercano un riferimento, per fare richieste e formulare delle domande. Nel corso delle giornate di apertura Peppe dialoga con genitori e parenti dei ragazzi che frequentano i campetti, cercando di offrire consigli, informazioni e agganci di conoscenze utili per sbloccare meccanismi di burocratici e legali che compromettono le condizioni di vita delle persone. La possibilità di realizzare attività sociali riparative come pena alternativa al carcere o agli arresti domiciliari costituisce il canale più forte di interconnessione e interazione tra gli abitanti, gli operatori del gruppo e lo spazio.

I servizi e le attività condotte rappresentano ambiti di elaborazione di un punto di vista alternativo e dialettico rispetto alla rappresentazione negativa rivolta agli abitanti e ai ragazzi della città vecchia. Simone si occupa insieme a Peppe della gestione dei campetti durante le ore pomeridiane, riuscendo a rendere l'impegno complementare al lavoro di magazziniere per un'impresa della grande distribuzione alimentare. La presenza di Simone offre l'opportunità di assistere e conoscere la lavorazione del giungo per realizzare le nasse da pesca<sup>8</sup>. Nel corso dei pomeriggi trascorsi al campo, Simone portando con sé i materiali e gli attrezzi di lavoro, intreccia le nasse che gli serviranno sia per le attività di pesca che realizza insieme al padre, sia per la vendita specifica dell'articolo, ormai sempre più considerato come un oggetto di arredo per le case o i vicoli. Il suo lavoro stimola la curiosità di bambini e dei genitori che guardando Simone ricordano un parente che realizzava queste lavorazioni oppure di aver ritrovato nelle proprie abitazioni alcune nasse. I motivi legati all'erosione della memoria storica e alla scomparsa di attività economiche come la pesca, oltre che essere connessi alle modificazioni sociali ed economiche dell'industria, riguardano i movimenti di popolazione e l'indebolimento dei rapporti sociali. Come ricorda Marco, componente del gruppo dei Ragazzi della città vecchia, nel corso del tempo sono cambiate molte cose: l'aumento dei palazzi abbandonati, i fenomeni di lavoro illegale, lo spaccio, costituiscono soltanto alcuni dei problemi di chi abita in questo contesto. Per questi motivi l'attenzione riservata alle questioni del recupero delle strutture abbandonate, viene interpretata da Marco come una possibile soluzione dei problemi, considerando la necessità di conoscere in profondità i processi e le esperienze che nel contesto vengono vissute. In questo senso la storia della città vecchia è composta anche dagli eventi che hanno riguardato soprattutto il periodo degli anni Ottanta e Novanta del Novecento, quindi i decenni successivi il grande esodo della popolazione che abitava nella città vecchia. Gli abitanti come Marco, Simone e Peppe che oggi operano attivamente presso la struttura dei campetti hanno vissuto in quegli anni le vicende legate alla diffusione del consumo di eroina e della vendita di droga, con la recrudescenza degli scontri e degli omicidi legati alla cosiddetta "guerra di mala". La storia della città vecchia non appartiene ai racconti o alle descrizioni che vengono costruite da un punto di vista esterno ai suoi spazi e alla sua vita, ma viene definita dalle esperienze prodotte nella quotidianità e dal confronto con le contraddizioni sociali.

Le rappresentazioni e i dispositivi progettuali sulla transizione ecologica della città di Taranto e nello specifico sul recupero della città vecchia costituiscono un'ottima cornice di riferimento sui problemi e le contraddizioni che il gruppo dei Ragazzi della città vecchia prova a riarticolare nelle sue modalità operative e di manipolazione simbolica e materiale degli spazi. La necessità di questo

<sup>8</sup> La nassa appartiene alle specifiche pratiche di pesca condotte nel contesto tarantino, sia per la sua funzione di trappola per i pesci sia per le tipologie di materiali che vengono utilizzati per la sua costruzione. Il giungo dal quale si estraggono i filamenti utilizzati per l'intreccio della nassa, è una pianta che cresce in prossimità delle foci dei fiumi, come nel caso del fiume Galeso a Taranto.

approfondimento sulle pratiche e i bisogni di questi soggetti-abitanti appare ancor più interessante in quanto costituiscono l’oggetto delle rappresentazioni e delle stigmatizzazioni delle associazioni civiche-culturali e le politiche istituzionali che definiscono gli abitanti della città vecchia come un problema sociale, un limite al pieno recupero degli spazi presenti, oppure come quella porzione residuale di attività e pratiche che si rende complice del degrado e dell’abbandono, quindi lo testimonia. Lo scontro si manifesta sia nelle attività quotidiane che riguardano gli spazi della città vecchia, in cui sono gli stessi comportamenti ad essere criticati e contestati, sia nelle storie che tentano di legittimare una presenza all’interno del contesto. Il recupero rappresenta la possibilità di operare un cambiamento sociale e spaziale, che ha l’obiettivo di capovolgere la relazione di alterità e di marginalità, affermando un protagonismo attivo ed esigenze fino ad adesso non considerate.

Antonio, abitante delle case popolari dei cortili in via Garibaldi, supporta la gestione dei campetti e della bottega commerciale che si trova accanto alla cattedrale di San Cataldo, lungo la via Duomo. Nella sua descrizione il periodo della costruzione del gruppo dei Ragazzi della città vecchia risale al 2016, quando diventava centrale l’interesse di movimenti e politiche istituzionali sul tema del recupero e della riconversione della città di Taranto.

Quando qualcuno parlava di Taranto vecchia parlava di questo contenitore, di questa terra di indigeni facili da gestire, sembrava quasi la storia dei conquistadores spagnoli. Era quello il periodo in cui tutti venivano per fare i loro progetti, parliamo del periodo della legge speciale su Taranto (2015), del bando di Open Taranto (2016). La situazione che ci trovavamo ad affrontare era influenzata dall’attenzione che si spostava sulla città vecchia a causa dei finanziamenti che si stanziarono per il recupero di Taranto. Noi creammo questa associazione con questo scopo: dare voce alla gente del popolo e debellare lo stereotipo del ragazzo della città vecchia, quando si pensa ai giovani e agli adolescenti, si pensa agli spacciatori, a quelli senza educazione (Antonio, ottobre 2020).

Le situazioni di illegalità che riguardano i furti e la vendita di sostanze stupefacenti, oppure della coltivazione e vendita delle cozze, non rappresentano soltanto aspetti negativi ma rendono chiara la dimostrazione di un abbandono totale che le istituzioni e il resto della città ha esercitato nei confronti della città vecchia. Le situazioni di abusivismo abitativo e lavorativo costituiscono le conseguenze e non le cause dei problemi della città vecchia, la consapevolezza di essere stati considerati come “fuori-luogo”, rende necessaria la rivendicazione di una presenza e di un ruolo nell’ambito delle discussioni e decisioni sul recupero della città vecchia. Lo sviluppo e la promozione dell’esperienza dell’abitante permettono al gruppo di afferrare e di interagire con la dimensione dello spazio abbandonato e da recuperare attraverso le proprie relazioni sociali e le azioni di appropriazione spaziale. La loro presenza ed esperienza piuttosto che essere definita dall’ordine esterno della città e dai suoi apparati istituzionali come fonte dei problemi di abbandono, da risolvere attraverso la rigenerazione, si presenta come possibilità concreta di sviluppare attività economiche e bisogni abitativi.

La prospettiva che il gruppo propone, si confronta e si scontra con i processi di allontanamento e deprivazione spaziale, che riferendosi all’elaborazione di Harvey (2006) dell’accumulazione per deprivazione, offre una cornice densa di questioni e sfide, che favoriscono l’articolazione di significati che gli abitanti assegnano agli spazi e alle loro pratiche. Nella possibilità di definire il tipo di azione che i Ragazzi della città vecchia conducono, vediamo come si attua un passaggio dalla “persona” dotata di un’identità definita dal suo rapporto con altri nel suo spazio più prossimo, al “soggetto” cittadino che agisce verso gli altri, vicini e lontani, a partire dal suo ancoraggio sociale (Agier 2020).

Se da un lato i processi di *displacement* hanno prodotto l’abbandono e il degrado fisico delle strutture spaziali nella città vecchia, dall’altro le tensioni prodotte dal gruppo dei Ragazzi della città vecchia, riportano l’attenzione sulle esperienze e le pratiche dell’abitare. Le loro esperienze riflet-



tono le articolazioni territoriali dell'abbandono e la definizione di una progettualità sul recupero degli spazi, evidenziando l'insorgenza di aspetti, significati e qualità che vengono associati sia alla rappresentazione dell'abitante e sia alla rivendicazione di un ruolo attivo e informato come cittadino che intende essere riconosciuto per la sua posizione sociale. In questo senso l'organizzazione permette una cornice di senso e di rappresentazione che include al suo interno varie forme di aggregazione, lavoro e attività, necessarie per rivendicare una presenza abitativa che sembra non essere riconosciuta sia dalle rappresentazioni della marginalità sociale della città sia nelle progettazioni di rigenerazione urbana.

Il dibattito sul concetto di cittadinanza sociale ha permesso di esaminare quelle pratiche di rivendicazione delle persone che attraverso mezzi legali o attraverso costruzioni di differenze di genere, religiose, razziali o di classe sono escluse dal corpo politico (Çağlar 2016). All'interno dello spazio politico che definisce la città e la cittadinanza con le sue esclusioni e i suoi spostamenti affiorano nuove forme di cittadinanza che Holston (2008) definisce insorgenti, perché in grado di definire una risposta ai regimi di differenziazione e di esclusione basate sugli elementi sociali che rendono comunque applicabili trattamenti diversi per specifiche categorie di persone (Holston 2008). Le pratiche di cittadinanza sociale emergono dalle relazioni sociali. Spesso la cittadinanza sociale è discussa in relazione ai diritti e ai benefici sociali che facilitano la partecipazione dei cittadini e dei non-cittadini in una politica. In questo senso la cittadinanza sociale si riferisce al denso tessuto di relazioni che costituiscono gli esseri umani e che sono alla base di norme, leggi e costumi. In questa comprensione più ampia della cittadinanza l'accento è posto sugli atti quotidiani di cittadinanza delle persone, sulla formazione delle loro soggettività, e sulla loro agentività politica attraverso i loro processi di rivendicazione all'interno di un dato contesto storico e politico (Nuijten 2013). Questi aspetti portano l'attenzione sul concetto di *emplacement*, che in qualità di interfaccia dei fenomeni di *displacement*, diventa un utile strumento analitico con cui comprendere il *city-making* in diversi contesti urbani. Centrale per la nostra analisi, il concetto di *emplacement* ci permette di situare tutti i residenti di una città all'interno delle trasformazioni dello spazio nel tempo. La ristrutturazione cambiando continuamente nel tempo, riconfigura e ri-rappresenta gli spazi sociali e politici e le forze sociali che li producono (King 1996). Come concetto processuale che collega spazio, luogo e potere, l'*emplacement* deve essere compreso all'interno di specifici spazi geografici e temporali e campi di potere.

## **Incursioni e recupero degli spazi**

La domanda centrale di Povinelli riguarda la necessità di comprendere in che modo all'interno di specifiche condizioni connesse con la tensione e le strategie tardo liberali di decidere la vita e la morte (Povinelli 2011; 2021) emergano nuove forme di vita sociale. Da questo quesito ritengo utile mettere in relazione l'analisi del recupero degli spazi, utilizzando le categorie e gli spunti che l'antropologa propone nelle sue analisi. Nell'osservare le modalità con cui individui e gruppi sociali affrontano il recupero diventa necessario estrapolare le specificità dei loro progetti sociali, che nascono e si muovono all'interno del contesto di vita che questi adottano. L'interesse per questi progetti risiede nel loro essere non tanto cose, quanto pratiche aggreganti che fissano incessantemente i fenomeni nel potere di agire all'interno di queste zone in cui si manifestano le crisi (Povinelli 2011). Povinelli prende come riferimento le economie dell'abbandono per comprendere come specifici spazi siano interpretati come mondi vissuti. Il recupero dello spazio diventa una pratica osservabile all'interno delle capacità di specifici gruppi sociali di vivere e persistere all'interno di contesti che si trovano in una situazione di crisi e abbandono. Agli aspetti tecnico progettuali che continuano a caratterizzare le forme e le relazioni di ristrutturazione e di recupero degli spazi nelle città, si assiste

in contesti fortemente caratterizzati da abbandono, devastazioni e contaminazione a forme di manipolazione degli spazi in cui vengono trasformati gli scarti e le rovine materiali e immateriali come possibilità di risorse per continuare a vivere queste città.

Il recupero rappresenta lo strumento per sostenere la riproduzione sociale delle relazioni e delle persone che vogliono continuare a vivere nella città vecchia. Questi aspetti trovano riscontro non solo nelle parole che esplicitano le opinioni critiche del gruppo, ma soprattutto nelle scelte organizzative che vengono adottate per rispondere all’abbandono e alle limitazioni imposte nell’accesso agli spazi. Da un punto di vista territoriale, il tentativo del gruppo è riuscire a difendere e conquistare sempre più presidi di lavoro all’interno della città vecchia, mantenendo costanti connessioni tra i diversi ambiti spaziali. Il limite di accesso che gli abitanti subiscono nel contesto e vivono nella quotidianità riguarda in prima istanza il confronto e il rapporto con procedure di sicurezza e di ingabbiamento degli edifici considerati degradati, a rischio crollo o parzialmente crollati. L’abbandono degli edifici sia nella parte alta e sia nella parte bassa della città vecchia ha prodotto nel corso del tempo una costante esposizione degli stessi ad agenti atmosferici in assenza di riparazioni e aggiustamenti che gli inquilini o i proprietari sono in grado di assicurare. Il peggioramento delle condizioni ha causato diverse situazioni di crolli di pareti e solai. La risposta a questi problemi è quella degli sgomberi delle persone che vivono all’interno di questi edifici con l’ingabbiamento delle strutture attraverso impalcature metalliche di contenimento, causando la creazione di intere zone interdette alla circolazione pedonale. Al limite di accesso per le condizioni fisiche degli immobili si somma l’esclusione di chi abita la città vecchia dalle progettazioni sul riuso degli immobili con riferimento specifico alle azioni messe in campo in ambito istituzionale.

Durante una cena organizzata dagli operatori del centro estivo insieme ad alcuni nuclei familiari che partecipano alle attività dei campetti, Nicola, del gruppo dei Ragazzi della città vecchia, decide di rivolgermi una domanda diretta: «Cosa hai capito della città vecchia?» A questa sollecitazione la mia risposta descrive il limite che ancora si riscontra nell’accogliere e dare evidenza al punto di vista di chi la abita. Questo limite si basa sulla credenza e retorica del luogo abbandonato, dove ci sono soltanto palazzi vuoti senza rivolgere lo sguardo a quelle persone che lo abitano. Questi temi stimolano tra i partecipanti alla cena un dibattito. Lele, che si occupa degli allenamenti di calcio presso i campetti, esprime in modo forte il suo malcontento:

Chi non è nato e vive la città vecchia non sa cosa è la città vecchia... Tutti ne parlano, tutti presentano idee ma se non la vivi non puoi sapere. Ti faccio l’esempio dei giocatori di calcio professionisti che sono stati contattati per venire a visitare i nostri campetti. Sono venuti grandi campioni, tutti pronti per investire in questo spazio, ma quando si devono prendere le decisioni la città vecchia viene sempre esclusa da questi progetti... Perché? Tutti usano la città vecchia per realizzare le proprie idee (Lele, luglio 2020).

Antonio, ritornando a parlare del gruppo, descrive le difficoltà che gli abitanti incontrano nell’accesso agli spazi abbandonati della città vecchia. Le interlocuzioni con le istituzioni pubbliche, soprattutto con gli uffici comunali, vengono monopolizzate dalle associazioni, dagli enti e da gruppi esterni alla città vecchia. Il gruppo dei ragazzi e le sue declinazioni associative rappresenta l’unica organizzazione composta da abitanti. Le contraddizioni che il gruppo rileva in questo rapporto difficile con le istituzioni risiedono nel disequilibrio tra accesso e possesso di conoscenza. Gli abitanti non hanno la possibilità di essere riconosciuti come attori di un percorso di recupero degli spazi:

Noi conosciamo la realtà vera degli spazi abbandonati nella città vecchia, le condizioni in cui si trovano, i limiti che si possono incontrare nel ragionare sul loro riutilizzo, in quanto molto spesso un intero palazzo è interamente occupato da un piccolo nucleo familiare e per questo non viene messo a disposizione. Nonostante questa conoscenza non siamo mai stati presi in

considerazione dal Comune che non ci ha mai ascoltati. Noi conosciamo tutte le condizioni in cui versano gli immobili nella città vecchia (Antonio, luglio 2020).

Queste dichiarazioni oltre ad affermare la presenza di questi limiti di accesso agli spazi rivelano un altro aspetto che riguarda la capacità di costruire una conoscenza situata e approfondita degli spazi presenti, soprattutto degli spazi abbandonati spesso interessati anche dai dispositivi di sicurezza e chiusura. Le incursioni nei palazzi nobiliari nell'area di via Duomo o negli edifici in parte crollati nella parte bassa, diventano un gioco di sfida, una trasgressione e allo stesso tempo costruzione di conoscenza e progettualità. L'accesso non autorizzato nelle strutture abbandonate rappresenta una pratica diffusa e articolata che non riguarda soltanto l'organizzazione di sfide e di giochi da parte di ragazzi e delle ragazze che scelgono l'edificio da esplorare e sul quale misurare il proprio coraggio. Questi spazi costituiscono l'ambito di ricerca e di raccolta di materiali di scarto, oggetti preziosi, arredamenti da parte di persone che avendo esplorato le strutture, prelevano gli oggetti per essere conservati o rivenduti. Lo spazio abbandonato attraverso una approfondita conoscenza e un'analisi delle sue condizioni viene riaperto, occupato e riutilizzato anche con altre finalità legate al deposito di materiali per il lavoro (reti, oggetti prelevati da rivendere) e luoghi di ritrovo. La trasgressione dei limiti di accesso produce quindi due risultati paralleli da un lato una conoscenza approfondita delle condizioni e delle situazioni che in determinati palazzi o case si riscontrano, grazie alla quale viene definita una geografia delle risorse dell'abbandono e dall'altro azioni dirette di appropriazione dei possibili spazi da recuperare.

Conosciamo tutti i vicoli e tutti i palazzi della città vecchia, da ragazzini entravamo nei palazzi, anche se i nostri genitori lo vietavano perché si corre sempre il rischio di crolli e di incontrare persone pericolose. Ma la curiosità era troppa. Scoprire e conoscere anche le zone dove non si poteva entrare. Ora sono cresciuta e mi son calmata ma non riesco a tollerare chi non rispetta le persone della città vecchia. Questo è il mio quartiere ci sono nata, ma si parla male ancora di questo luogo. La gente non sa quello che dice, ci sono tante cose che non vanno ma si può cambiare (Mariangela, abitante città vecchia, aprile 2019).

Lo spazio costituisce un elemento di costante ricerca: chi cerca lo spazio per abitare perché non ha una casa, chi vuole realizzare dei servizi oppure un'attività, chi ha bisogno di una sede per un'associazione. Tali necessità vengono soddisfatte nel contesto della città vecchia ricorrendo ad azioni e modalità di appropriazione degli spazi che potremmo definire informali, piuttosto che illegali. La questione, che emerge con forza con l'avvio delle progettazioni legate alla rigenerazione urbana dell'isola in seguito all'approvazione della legge speciale del 2015, riguarda la successione di azioni di controllo, sgombero e limitazione all'uso consolidato di spazi da parte di persone che lavorano o vivono nel contesto. Le incursioni dei ragazzi, le azioni di raccolta degli oggetti e le occupazioni dei *juse*, come vengono definiti i locali posti al pianterreno e anche degli ambienti ipogei prevalentemente utilizzati come depositi, costituiscono una modalità che permette di affrontare le difficoltà di accesso e l'assenza di regolare disponibilità di spazi da assegnare.

Attraverso questi strumenti gli abitanti conducono una resistenza alla pressione politica e sociale esercitata su di loro per spingerli a trasferirsi e delocalizzarsi. Da questa prospettiva, le azioni di accesso e di conoscenza degli spazi e delle loro possibilità di recupero permettono la costruzione di un repertorio di atti di riparazione e riappropriazione. La contraddizione interessante è che, una volta che l'urbanità ritenuta legittimata e fatta apparire formale esplica le sue azioni di recupero degli spazi, le pratiche informali diventano illegali, perseguite e maggiormente limitate nella loro possibilità di azione. In questo senso le rivendicazioni dei Ragazzi della città vecchia rappresentano un primo esempio di micro-politica del recupero di cui parla Martinez (2020) e che viene ripresa da Pozzi (2020) rispetto alla prassi riparativa e antropopoietica. Il recupero come politica di ripara-

zione si fonda sulle tattiche socioculturali, sui rituali e sui valori comunitari che producono specifiche forme di umanità. Le esperienze dimostrano la loro capacità di recuperare, attraverso esperienze ordinarie di cura e di costruzione, la frammentazione delle reti sociali, familiari e comunitarie, l'esclusione sociale e la rimozione forzata.

## **Pratiche di recupero e di riproduzione sociale**

L'analisi delle forme di opposizione e riappropriazione delle attività di recupero da parte dei Ragazzi della città vecchia, dimostra la possibilità di comprensione non solo di ciò che fa la città, citando Agier (2020), ma anche di quelle relazioni sociali, simbolicità degli spazi e costruzione materiale che offrono occasioni per manifestare azioni alternative per “ri-fare” la città dopo la manifestazione dell'abbandono e dell'implosione.

Il recupero rappresenta lo strumento per sostenere la riproduzione sociale delle relazioni e delle persone che vogliono continuare a vivere nella città vecchia. La riproduzione sociale può essere definita come una forma di continuità che lega le generazioni attorno ad un progetto domestico che permette di costruire una vita e future opportunità. Le pratiche di recupero contribuiscono a ridefinire i valori che le persone associano agli spazi, con attenzione alla possibilità di rifondare la propria presenza in un contesto abbandonato e in rovina. Riprendendo le analisi condotte da Narotsky (2014) sul rapporto tra il valore come concetto legato alla teoria economica e i valori come prodotto di azioni e interazioni sociali, comprendiamo la necessità di superare la rigida dicotomia che considera lo spazio soltanto rispetto al suo valore d'uso o di scambio. La riproduzione sociale implica la necessità di affrontare i termini con i quali la gente comune valuta la possibilità di continuità e trasformazione. L'intreccio della riproduzione sociale tra l'indeterminato della vita quotidiana e la dimensione intergenerazionale a lungo termine della cura fornisce la base necessaria per pensare nuove ecologie del valore dello spazio attraverso quelle pratiche riproduttive sociali che rileggono e manipolano i paesaggi sociali, economici e politici alterati dai processi di frattura e devastazione legati alle macerie dei sistemi di produzione e di insediamento urbano del tardo industrialismo.

Le azioni di recupero possono riflettere nuove realtà in cui si genera una nuova forma discreta di politica (Bayat 2010). Dall'uso passivo dello spazio si passa ad un uso attivo attraverso le forme di recupero. Le strade, i palazzi, le chiese in quanto spazi di movimento e di manipolazione, non sono soltanto i luoghi in cui le persone esprimono le loro lamentele, ma anche dove costoro forgiavano identità, allargano le reti di solidarietà ed estendono le loro progettualità per includere gli sconosciuti, gli estranei. Il significato politico del recupero risiede nella emersione degli spazi, degli oggetti e delle storie che sono stati abbandonati e considerati scarto da eliminare, con l'obiettivo di invertire il percorso di rovina dentro una specifica configurazione dei rapporti sociali, spaziali ed economici. I soggetti che si attivano nel recupero operano una ri-significazione dello spazio, mantenendo il loro posizionamento dentro quelle contraddizioni e dialettiche che nel processo di rovina hanno fortemente influenzato l'abbandono dello spazio. Peppe, Antonio, Marco e Simone organizzano delle attività per riassemblare le reti sociali e fornire supporti alla frammentazione sociale dell'abbandono e dell'isolamento.

Il recupero appare come un'esperienza generativa di cura e di riparazione, un modo di dare continuità alla discontinuità, nonostante l'assoluta impossibilità di un restauro (Martinez, Laviolette 2019). Lo studio condotto da Tsing (2021) definisce i siti di recupero come simultaneamente interni ed esterni al capitalismo, utilizzando la qualifica di peri-capitalisti. Queste pratiche possono essere considerate come possibilità per ripensare il potere incontestato del capitalismo, contribuendo ad aumentare la diversità dei modi per andare avanti, quindi opponendosi ad un modello monoculturale e monocentrico. All'interno delle diverse manifestazioni delle pratiche di recupero, come quelle poste

in evidenza nella città vecchia, vi è spazio per costruire una politica che affronti e diriga l'accumulo di recupero. Attraverso lo sguardo etnografico è stato possibile considerare la diversità economica e spaziale, definendo le specifiche forme di costruzione del valore, l'influenza dell'organizzazione sociale nel recuperare lo spazio e infine quali dinamiche si determinano nelle frizioni tra i diversi modelli.

Un primo aspetto è rappresentato dalla rappresentazione e interpretazione dell'abbandono e dei suoi sintomi, con i quali affrontare lo studio del recupero. L'abbandono non si manifesta esclusivamente in termini quantitativi e spaziali, ma costituisce una realtà esperienziale che quotidianamente gruppi sociali vivono e interagiscono con essa. Il concetto di abbandono rivela la sua ambiguità in riferimento alla presenza e all'implementazione delle politiche pubbliche (Grassi 2022). Nelle pratiche dei Ragazzi della città vecchia la sua realtà esperienziale emerge dalle voci e dalle modalità di organizzazione spaziale dei soggetti incontrati che conoscono le difficoltà e i limiti, intrecciando dimensione spaziale, economica e culturale. La diminuzione del numero di abitanti come l'erosione dei servizi e delle attività economiche, non possono esaurire l'analisi sui processi di abbandono. Le popolazioni che vivono in questi contesti hanno un loro punto di vista, utile per analizzare e sperimentare azioni di resistenza ed invertire il processo. Il punto di vista degli abitanti e delle associazioni appare differente, in quanto il recupero viene legittimato dalla vita dentro il contesto abbandonato, nel tentativo di riarticolare la posizione di marginalità e la riscoperta del centro storico. Le vite delle persone nel recupero non riguardano le progettazioni e gli investimenti sulla rigenerazione urbana, quanto piuttosto le scelte e i significati ad esse associate, di gruppi familiari, associazioni e individui che esprimono l'esigenza di abitare la città vecchia, insediandosi nei suoi spazi. Gli sforzi delle persone si realizzano all'interno delle barriere e delle opportunità che le problematiche del luogo offrono, per costruire una propria dimensione di vita, cogliendo le opportunità che le attività di recupero offrono.

Le pratiche di recupero rivelano quali siano le costruzioni della legittimazione sociale nelle azioni di trasformazione spaziale e quali sono i valori che vengono associati allo spazio. Il recupero rappresenta la possibilità di operare un cambiamento sociale e spaziale, che ha l'obiettivo di capovolgere la relazione di alterità e di marginalità della città vecchia, affermando un protagonismo attivo ed esigenze fino ad adesso non considerate. La ri-centralizzazione della città vecchia, come proposta dai piani istituzionali, cede il posto alla centralità degli spazi da recuperare per le necessità di riproduzione sociale.

## Bibliografia

- Agier, M. 2020 [2015]. *Antropologia della città*. Verona. Ombre Corte.
- Alliegro, E. 2020. *Out of Place Out of Control. Antropologia dell'ambiente-in-crisi*. Roma. CISU.
- Bayat, A. 2010. *Life as politics. How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford California. Stanford University Press.
- Barbanente, A. 2004. Territori dell'innovazione. Pratiche e attori della programmazione integrata in Puglia. *Meridiana*, 49: 121-149.
- Benadusi, M. 2018. Oil in Sicily: Petrocapitalist imaginaries in the shadow of old smokestacks, *Economic Anthropology*, 5: 45-58.
- Benadusi, M., Di Bella, A., Lutri, A., Douglas, M.P., Rizza, M.O., Ruggiero, L. 2021 *Tardo Industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*. Milano. Meltemi.
- Bonifacio, V., Vianello, R. (a cura di). 2020. *Il ritmo dell'esperienza. Dieci casi etnografici per pensare i conflitti ambientali*. Padova. Cleup.
- Borgnino, E. 2022. *Ecologie native*. Milano. Eleuthera.

- Bressan, M., Tosi Cambini, S. 2011. *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*. Bologna. Il Mulino.
- Cerrito, E. 2010. La politica dei poli di sviluppo nel Mezzogiorno. Elementi per una prospettiva storica. *Quaderni di Storia economica*, 3: 5-53
- Comune di Taranto. 2020. *Documento programmatico preliminare. Ecosistema Taranto*. Taranto
- Çağlar, A. 2016. Displacement of European Citizen Roma in Berlin: Acts of Citizenship and Sites of Contentious Politics. *Citizenship Studies*, 20: 647-663.
- Çağlar, A., Glick Schiller, N. 2018. *Migrants and City-Making. Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Durham and London. Duke University Press.
- D’Orsi, L., Falconieri, I. 2022. Contesti di rischio. *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, 2: 393-406.
- Eriksen, T.H. 2017. [2016]. *Fuori controllo. Un’antropologia del cambiamento climatico*. Torino. Einaudi.
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of Third World*, Princeton New Jersey. Princeton University Press.
- Fortun, K. 2012. Ethnography In Late Industrialism. *Cultural Anthropology*, 27: 446-464.
- Fortun, K. 2014. From Latour to Late industrialism, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4: 309-329.
- Giummo, L.C. 1986. *Alle radici dell’abbandono. La città vecchia di Taranto: da realtà rivoluzionaria a ghetto sottoproletario e a città fantasma*. Manduria. Lacaíta Editore.
- Gianni, R., Migliaccio, A. 2016. Taranto, oltre la crisi. *Meridiana*, 85: 155-180
- Gordillo, R.G. 2014. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham NC. Duke University Press.
- Grassi, P. 2022. *Barrio San Siro. Interpretare la violenza a Milano*. Milano. Franco Angeli.
- Harvey, D. 2006. *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London. Verso.
- Holston, J. 2008. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton. Princeton University Press.
- Hospers, G.-J. 2014. «Urban Shrinkage in the EU». in Richardson, H. W., Chang, W.N. (eds). *Shrinking Cities: A Global Perspective*. Routledge. London: 47-58.
- Jaffe, R. De Koning, A. 2016. *Introducing urban anthropology*. London and New York. Routledge.
- King, A. D. 1996. «Introduction: Cities, Texts, and Paradigms», in *Re-Presenting the City: Ethnicity, Capital and Culture in the Twenty-First Century Metropolis*. King A. (ed). New York. New York University Press: 1-19.
- Leary, M. E., McCarthy, J. 2013. *The Routledge Companion to Urban Regeneration*, London. Routledge.
- Lefebvre, H. 1969. *The Explosion*. New York. Monthly Review Press.
- Low, S. M. 2017. *Spatializing culture. An engaged anthropological approach to space and place*. New York. Routledge.
- Low, S. M. 2019. *The Routledge Handbook of Anthropology and City*. New York. Routledge.
- Maffei, C. 1982. *Città vecchia: la speranza abita ancora qui?* Regione Puglia.
- Martinez, F. Laviolette, P. 2019. *Repair, Brokenness, Breakthrough: Ethnographic Responses*, New York – Oxford. Berghahn.
- Martinez, F. 2020. *Politics of recuperation. Recovery and repair in post-crisis in Portugal*. London. Bloomsbury academic.
- McDermott Hughes, D. 2017. *Energy Without Conscience. Oil, Climate Change and Complicity*. Durham. Duke University Press.
- Narotsky, S., Besnier. 2014. Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy, *Current Anthropology*, 55: 4-16.

- Nuijten, M. 2013. The Perversity of the 'Citizenship Game': Slum-Upgrading in the Urban Periphery of Recife, Brazil. *Critique of Anthropology*, 33: 8-25
- Olivier De Sardan, O. 2008 [1998]. *Antropologia e sviluppo*. Milano. Raffaello Cortina.
- Pardo, I., Prato, G. 2018. *The Palgrave Handbook of Urban Ethnography*. New York. Palgrave Macmillan.
- Peluso, G. 2008. *Storia di Taranto*. Taranto. Scorpione editore.
- Povinelli, E.A. 2011. *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham and London. Duke University Press.
- Povinelli, E.A. 2021. *Between Gaia and Ground. Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of late Liberalism*. Durham and London. Duke University Press.
- Pozzi, G. 2020. *Fuori casa. Antropologia degli sfratti a Milano*. Milano. Ledizioni.
- Rakowski, T. 2016. *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness. An ethnography of the degraded in Post socialist Poland*. New York – Oxford. Berghahn.
- Ravenda, A.F. 2018. *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*. Milano. Meltemi.
- Ravenda, A.F., Pusceddu, A.M. (a cura di). 2022. *Il laboratorio oltre la metropoli. Antropologia pubblica della provincia industriale italiana*. Firenze. Ed.It.
- Resta, P. 1990. *Identità a confronto. Un'ipotesi antropologica su norme, valori e modelli di comportamento nell'indagine sulla Tarantinità*. Regione Puglia.
- Romeo, S. 2019. *L'Acciaio in fumo. L'Ilva di Taranto dal 1945 a oggi*. Roma. Donzelli.
- Stea, P. 2017. *Il risanamento della Città vecchia. Una storia lunga 150 anni*. Taranto. Scorpione Editore.
- Triglia, C. 1992. *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche del Mezzogiorno*. Bologna. Il Mulino.
- Tsing, A. 2021. [2015]. *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*. Rovereto. Keller.
- Vaccaro, I., Harper, K., Murray, S. (eds.) 2017. *The Anthropology of Postindustrialism. Ethnographies of Disconnection*. Routledge. Londra.

# *Displacement* come condizione esistenziale

## Riflessioni analitico-metodologiche tra auto-etnografia ed etnografia retrospettiva

**Silvia Pitzalis**

silv.pitzalis@gmail.com

Precaria della ricerca

ORCID: 000-0003-0241-1770

---

A chi non conosce i chilometri, le facce sfatte  
Gli alberghi sporchi, i sogni mancati, i treni persi, le ore vuote...  
A chi non sceglie mai, a chi non rischia mai,  
a chi non sbaglia mai, a chi non brucia mai,  
a chi non muore mai, a chi non si perde mai,  
a chi non ha mai davvero paura.  
A chi è: «Come sarei diventato io se per un po' di paura in meno  
Avessi scelto di non rischiare mai».  
Fanculo a chi non si lascia cadere.  
(C'eravamo tanto sbagliati, *L'Italia peggiore*, Lo stato Sociale, 2014)

## Introduzione

Lo tsunami del 2004 ci ha distrutto la *Guest House*... era la nostra fonte di sostentamento, una piccola struttura a gestione familiare tirata su con tanti sacrifici ...in un attimo tutto distrutto! Non avevamo un soldo per ricominciare... l'aiuto dello Stato dici? Lasciamo perdere! Così sono partito per cercare lavoro e aiutare la mia famiglia... prima in Italia: sono stato un anno, ho sempre lavorato [...] mi pagavano bene ma non mi sentivo a mio agio, non mi sentivo a casa. Così ho raggiunto alcuni amici in UK [...] ho vissuto in diverse città... rincorrendo quel senso di casa sono arrivato a Londra dove ho vissuto più stabilmente per due anni. Nel gruppo dei miei amici ho conosciuto una ragazza per metà srilankese [da parte di madre], ci siamo sposati e abbiamo avuto una figlia, Nora, l'hai conosciuta. Sembrava andasse tutto bene, ma io non mi sentivo al mio posto, non stavo bene [pausa]. Era... era come se si fosse rotto qualcosa dentro non riuscissi a ripararlo. Intanto continuavo a mandare soldi a casa e quando mio padre mi disse che l'attività stava andando bene ho deciso di tornare. Anche se mi è costato un divorzio e il fatto di vedere mia figlia solo nelle vacanze, sentivo che stavo tornando al mio posto. Che illuso! [ride]. Non è stato così, penso che nel momento in cui quella cosa dentro si rompe, non si ripara più, puoi andare in capo al mondo ma non funziona<sup>1</sup>.

Mi sento... un albero senza radici [pausa]. Non appartengo a nessun posto, a nessuna nazione, a nessuna città. Sono qui ferma, in questo andirivieni tra essere marocchina, francese e italiana. Quando vado in Marocco mi sento un'estranea. Da quando ci siamo trasferiti ci torno una volta ogni due anni, non ho amici perché sono cresciuta dai 3 ai 10 anni in Francia e poi fino a oggi, che ho 35 anni, in Italia. Non conosco il dialetto locale: con mia nonna e i parenti anziani rima-

<sup>1</sup> Mahendra, Unawatuna (Sri Lanka). Conversazione informale, diario di campo 15 marzo 2009.



sti li cerco di parlare in francese, una lingua che io conosco bene ma loro poco. Le persone di là scherzano... quando mi incontrano dicono sempre: “Oh, regard là, la Franco-italienne!!!”. Ma come faccio a spiegargli che in Francia come in Italia mi viene continuamente ricordato che non lo sono, che non passa giorno in cui qualcuno non mi fa presente che sono maghrebina, musulmana, straniera, diversa. Non sono né qui, né lì, né là, né marocchina, né francese, né italiana, in nessun luogo, in nessun senso. Con mio marito stiamo pensando di trasferirci in Inghilterra dove ho studiato... abbiamo alcuni parenti e conosciamo entrambi abbastanza l'inglese, magari avremo delle possibilità, per noi e i nostri figli... Ma poi ci penso e mi chiedo: “Saremo a nostro agio?”. Vedremo, altro giro altra corsa [sospira]<sup>2</sup>.

1° febbraio 2023, ore 15. Mentre scrivo sto facendo l'ennesimo trasloco. Non so di preciso a che numero sono arrivata. Ma non è tanto una questione di numeri quanto la struttura di sentimento che accompagna questo atto, ogni volta diverso. Preparare le proprie cose cariche di significati, sentimenti positivi e negativi, portarle altrove. In un continuum di partenze, blocchi, ritorni, ripartenze, tutto si scompone e ricomponde. Nell'impacchettare e spacchettare sono consapevole che è l'essenziale a doverti guidare, lasciando indietro il superfluo. Non è un'operazione facile quella di vivere in mobilità secondo i dettami dell'essenziale ma so che, se accumulo troppe cose, il prossimo trasloco sarà ancora più duro, più faticoso, più doloroso. Allora inizio, con il più severo dei pragmatismi, a selezionare, a cercare di capire cosa mi servirà, ma nel futuro, a breve termine, fino al prossimo trasloco e senza mai più sentirmi veramente a casa<sup>3</sup>.

Nel discorso pubblico/politico, così come nel dibattito scientifico, il concetto di *displacement* è usato per delineare una demarcazione, sia fisica che metaforica, tra luoghi – situati prevalentemente nel “Sud del Mondo” – concepiti come governati da instabilità, calamità, povertà e conflitti che, generando vulnerabilità, producono “persone in movimento”, e luoghi – prevalentemente localizzati nel “Nord del Mondo” – idealizzati come stabili, sicuri e prosperi, capaci di offrire rifugio (Besteman 2019). Questa visione ha animato i recenti dibattiti sulla “crisi”, concetto chiave per definire le esperienze e le configurazioni – siano esse storiche, economiche, sociali, politiche e/o esistenziali – che caratterizzano l'epoca contemporanea (Vigh 2008), assumendo particolare importanza nell'ambito delle migrazioni/mobilità (Cabot 2019) e in quello dei disastri (Barrios 2017).

Nel discorso antropologico contemporaneo il termine *displacement* è stato prevalentemente concettualizzato come una “esperienza spaziale eccezionale” associata a spostamenti involontari dovuti a eventi particolarmente cruenti causati da diversi tipi di crisi – ambientali, sociali, politiche – precludendo la possibilità di pensarlo nella sua portata più ampia (Ramsay 2019). Infatti, senza negarne la dimensione spaziale, ad una più approfondita analisi questo concetto risulta fondamentale per meglio comprendere una condizione esistenziale più complessa, derivante dalle diverse rotture che, simultaneamente e/o conseguentemente, si creano all'interno della propria «teleologia della vita» (Ramsay, Askland 2022). In questo senso il concetto di *displacement*, pur correlato a quelli di insicurezza, fragilità e vulnerabilità, è capace di meglio svelare, da un lato, la sua portata socio-politica, in quanto si tratta di una condizione imposta e generata da forze/pressioni esterne; dall'altro, la sua portata intima ed esistenziale, nella misura in cui è legato a triplo filo alla sensazione di non riuscire a navigare tra le dinamiche e gli esiti che questo processo comporta (Ramsay, Askland 2022), a raggiungere il «futuro [sperato] prossimo» (Guyer 2007) e ad allineare il presente con le proprie aspirazioni (Appadurai 2013). La condizione di *displacement*, dunque, avvia processi di precarizzazione che producono sentimenti di disorientamento fisico e simbolico, di perdita e di dolore che si verificano quando un modo di vivere e di essere propositivo e fiducioso è stato irrimediabilmente trasformato e precarizzato, vanificando qualsiasi «promessa di stabilità» (Tsing 2015: 4).

<sup>2</sup> Kenza, Rio Salso (provincia di Pesaro-Urbino). Intervista 10 maggio 2022.

<sup>3</sup> Diario personale, Urbino 3 febbraio 2023.

Seguendo l'esortazione a spingersi analiticamente oltre la divisione migrante/non-migrante (Ramsay 2019) – seppur consapevole della diversa portata delle condizioni materiali di esistenza – vorrei riflettere sul «continuum di precarietà condiviso» (Cabot 2019: 5), mostrando come la mia esperienza di antropologa precaria in posizioni temporanee (Palumbo 2018) – si rifletta e interconnetta con la precarietà esistenziale vissuta da alcune collaboratrici di ricerca<sup>4</sup> (cfr. Castellano 2023; Fanoli 2023) incontrate durante due campi etnografici molto lontani tra loro, sia nel tempo che nello spazio. Il primo è stato svolto tra gennaio e giugno 2009 nel villaggio di Unawatuna a sud dello Sri Lanka – fortemente colpito dallo tsunami del 2004 – nell'ambito del progetto di tesi magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università degli studi di Bologna; il secondo è stato da me portato avanti tra giugno 2021 e giugno 2022 nel territorio dell'Unione di Pian del Bruscolo, in provincia di Pesaro-Urbino, come assegnista nell'ambito di una ricerca intitolata *Reti e lavoro di comunità con le persone migranti* co-finanziata dall'Università degli studi di Urbino e dal progetto *EMMA – Empowerment e Integrazione Servizi Pubblici per i migranti* (Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione 2014-2020). Nell'impegnarmi in questo esercizio di riflessione analitico-metodologica utilizzerò un approccio che tenga insieme l'auto-etnografia (Hayano 1979) e l'etnografia retrospettiva (Piasere 2002), imbastendo il ragionamento a partire da una specifica concettualizzazione di *displacement* (Ramsay, Askland 2022). Ramsay e Askland, partendo dall'idea di sicurezza ontologica (Giddens 1991), definiscono il *displacement*, non unicamente come una questione legata alla sicurezza fisico/materiale, ma come un fenomeno profondamente connesso al senso di sicurezza del sé all'interno di traiettorie spazio-temporali passate e future. Secondo le autrici se, fenomenologicamente parlando, vivere la vita come una traiettoria stabile e continua è sempre un'illusione, i movimenti di un essere umano seguono specifici e mirati orientamenti, ordinando le giornate e preparando il futuro in base a compiti e progetti che tentiamo di realizzare seguendo specifici desideri e aspirazioni (Appadurai 2013; Ram, Houston 2015). Il *displacement* emerge, quindi, come l'esperienza di distacco dai propri obiettivi (*telos*): la “crisi” del *displacement* è la condizione che consegue alla rottura del proprio sé e del legame con i luoghi, i tempi e i mondi sociali, con manifestazioni variegiate (Ramsay, Askland 2022: 15). Nelle parole di Mahendra, sopra riportate, è la sensazione di essere «fuori posto» pur essendo ritornato «a casa»; secondo Kenza, è la vita vissuta come un continuo «scivolamento» da «una (non)appartenenza all'altra»; nel mio caso, infine è la consapevolezza di non appartenere «mai più» a nessun luogo, sia in senso geografico che sociale. Malgrado siano molteplici gli assi sui quali si potrebbe argomentare questa riflessione, per motivi di spazio, in questo contributo mi soffermerò sul “sentirsi (o no) a casa”, una sensazione che partendo dalla sfera individuale e intima, inevitabilmente si complessifica, diventando una condizione sociale nella quale ritrovarsi e riconoscersi.

## **(Non) Sentirsi a casa**

I want to wake up and know where I'm going  
I am ready, *New Beginning*, Tracy Chapman, 1995

Non si ha qui lo spazio per approfondire la questione, ma è importante evidenziare come il concetto di casa, ampiamente indagato in antropologia, sia stato analizzato non solo nella sua materialità, ma anche come elemento simbolico e narrativo, con una specifica dimensione sociale e collettiva (Douglas 1991)<sup>5</sup>. bell hooks, nella prefazione a *Sentirsi a casa*, afferma: «Come molti miei contem-

<sup>4</sup> Con “collaboratrici di ricerca” mi riferisco alle persone con cui ho maggiormente lavorato durante i campi etnografici qui presentati. Dove possibile, utilizzo in questo scritto il femminile plurale generico.

<sup>5</sup> Per un approfondimento in italiano si rimanda a Meloni 2014 e Pitzalis *et al.* 2017.

poranei ho desiderato ardentemente trovare il mio posto in questo mondo, percepire quel senso di ritorno a casa, di legame indissolubile con un luogo» (2023: 10). Di contro, quindi, la sensazione di “non sentirsi a casa” genera un forte senso di spaesamento, di crisi e/o sventura imminente (Ivi: 9), manifestandosi come una delle più importanti cause della condizione di *displacement* (Ramsay, Asklad 2022).

Il qui e ora della scrittura di questo contributo si sviluppa durante l’andirivieni da e per una Bologna rovente, città dove transito (più che vivo) da esattamente vent’anni. Con pieno appoggio familiare, nel lontano 2003, decisi di studiare “in continente” per uscire dalla zona di confort sarda che mi avrebbe precluso l’esperienza di *displacement* che, invece, ho vissuto fin dal primo momento a Bologna. Ricordo con precisione le volte in cui, alla ricerca di una stanza in affitto, mi sono sentita rispondere: «No, mi dispiace, non affittiamo a sardi e meridionali». Per la prima volta mi sentii non solo straniera, ma intrusa, indesiderata, ingombrante, una sensazione che con il tempo, anziché affievolirsi, si è fortificata andando a costituire la rachide della mia esperienza di *displacement*.

Dopo diversi anni di affitto, malgrado le forme più o meno esplicite di discriminazione subite e la sensazione di tradimento e rifiuto da parte di Bologna (intesa nella sua dimensione sociale e collettiva), nel 2017 decisi, con il supporto emotivo e finanziario dei miei genitori – per cui sono infinitamente grata ma che spesso mi ha fatto sentire in imbarazzo (cfr. Lusini, Meloni 2023) –, di comprare casa, tramite un mutuo di settecentoquindici euro al mese che graverà sulle mie finanze fino al 2027. Una casa, quindi, comprata con i sacrifici di un’intera famiglia, che però dopo sei anni ancora non riesco a chiamare “casa”. Troppe le delusioni, le sensazioni di disagio, inadeguatezza e malessere che hanno caratterizzato la mia permanenza a Bologna; troppi gli spostamenti, a volte per scelta, più spesso per necessità, e le fantasie di mobilità che accompagnano il mio presente, finora, però, disattese.

Una domenica di metà ottobre 2021, con il mio compagno stavamo riempiendo l’auto dell’“essenziale” per cominciare una nuova (parentesi di) vita a Urbino. Sostammo l’auto momentaneamente nel cortile condominiale. Avevamo visto un’altra auto parcheggiata davanti, ma era lì dalla mattina presto, a noi servivano poche decine di minuti; perciò, decidemmo di salire in casa per finire i pacchi, pensando: «Se dobbiamo spostare l’auto, suoneranno». Dopo circa dieci minuti, sentimmo insistentemente un clacson. Scendemmo veloci ma tranquille per le scale quando una ragazza di circa 25 anni ci aggredì verbalmente, lamentandosi che le avevamo ostruito il passaggio. Cercai con calma di scusarmi, dicendole che stavamo facendo un trasloco, ma lei senza sentire ragioni continuò a urlarci addosso, esclamando perentoriamente: «Voi, non sapete chi sono io, la mia famiglia abita qui da generazioni, siamo bolognesi doc!». Il mio compagno ed io, ci guardammo sgomento, rimanendo senza parole. Spostai l’auto con un misto di emozioni tra rabbia, senso di ingiustizia e rassegnazione. Dopo vent’anni, ancora venivo percepita come estranea, in una città dove ormai ho vissuto più tempo rispetto al luogo dove sono nata, imbrigliata, però, in un continuo slittamento tra la condizione di “ospite” e quella di “straniera” (Pitt-Rivers 2012).

Mi capita spesso di svegliarmi nel cuore della notte e di non capire dove sono: a Bologna? nella casa in campagna a Urbino? nella casa romana del mio compagno? nella stanza di uno dei numerosi alberghi dove ho dormito? È una sensazione che mi lascia un profondo senso di smarrimento, segno, a mio avviso, del mancato attaccamento a quella che dovrebbe essere la mia casa, la mia città, e che mi toglie il sonno fino alle prime luci dell’alba.

Da qualche anno vivo nel regime autoimposto dell’essenziale: mi costringo a non accumulare troppe cose perché, non sapendo quanto durerà la permanenza in un luogo specifico, ogni trasloco potenziale sarà più faticoso, difficile, doloroso. Ad ogni tentativo di cambiare la mia condizione di precarietà, seppur razionalmente sia consapevole delle possibilità di riuscita, la mia parte più fantasiosa pensa già al trasloco nella città X, a quale soluzione abitativa sarebbe meglio, a come conciliare le

mie esigenze di mobilità con quelle del mio compagno, dovendo poi fare i conti con la realtà dell'ennesimo "fallimento".

Quando parlo con parenti e amici, faccio fatica a definire quale sia "casa mia": quella per cui ho dovuto fare più sacrifici (Bologna)? quella che porterebbe a relazioni parentali più prossime e solide (Roma)? quella che ho vissuto maggiormente in termini affettivi (Urbino)? Non so dove sarò nel futuro, nemmeno in quello prossimo, non ho la sicurezza di dove abiterò tra qualche mese.

Sono consapevole di non vivere questa condizione di *displacement* in solitudine, prima di tutto perché la condivido quotidianamente con il mio compagno. Vissuto e cresciuto a Roma, dopo aver studiato e lavorato tra Bologna e Urbino, è attualmente assegnista di ricerca su tematiche legate alle migrazioni presso un'università del Nord-Italia (che non è Bologna) e docente a contratto presso un ateneo del centro-Italia. Immaginate le nostre giornate: raramente non si parla di lavoro, per motivi di ricerca, ovviamente – il che è spesso utile, stimolante e produttivo – ma anche e soprattutto in riferimento alla condizione di precarietà in cui viviamo. La cosa (tristemente) ironica è che entrambe attualmente ci occupiamo di sfruttamento e condizioni di vulnerabilità socio-lavorativa delle persone migranti.

Seppur vero che vivere la precarietà come coppia permetta di tradurla in «pratica e legame riuscito di solidarietà» condividendo «il peso e il piacere di coordinare le rispettive fragilità per realizzare gli obiettivi quotidiani di resistenza», al fine di «costruire alternative all'atomizzazione e alla patologia e di mantenere salde le forze per costruire, come individui e come coppia, un'immagine aderente a ciò che vogliamo essere» (Lusini, Meloni 2023: 216), non posso negare le volte in cui mi pervade un profondo senso di colpa perché parlo troppo della mia condizione di precaria con una persona che lo è altrettanto, senza riuscire a risolvere, malgrado gli sforzi e i sacrifici, quest'*impasse*; in cui ho la sensazione di appesantire un'ambiente domestico già sovraccarico di ansia, angoscia e tensioni; in cui sento di non riuscire a parlare di niente che non sia legato al lavoro; in cui mi sento impotente nel trovare parole di conforto quando il mio compagno mi dice: «Sono stanco, non ce la faccio più!». La cosa che pesa a entrambe maggiormente è dover continuamente cambiare luogo di vita perché cambiano i luoghi di lavoro, rinunciando ai legami con un luogo specifico per rincorrere le nostre fantasie di un futuro prossimo sperato migliore che abbiamo, però, la sensazione di non riuscire a raggiungere mai.

La consapevolezza di vivere questa condizione di *displacement* ha spesso reso molto difficile affrontare questioni legate a situazioni di crisi, tanto individuali quanto collettive, alla percezione del sé in contesti diversi da quello di origine, alla precarietà abitativa e alla sensazione di sentirsi o no a casa – temi fondamentali che hanno guidato le ricerche da me svolte sia in contesti colpiti da disastri che in quelli interessati da fenomeni migratori – portandomi, a volte, a detestare gli argomenti di cui mi occupo, a non volerne più sentir parlare, a rifiutarle in modo viscerale.

Kenza è figlia di genitrici marocchine, emigrate dapprima in Francia e poi in Italia. Al tempo dell'intervista aveva trentacinque anni, era sposata – con un figlio di immigrate marocchine conosciuto in adolescenza – da quando ne aveva ventiquattro e aveva tre figlie. Prima di creare una famiglia, Kenza aveva studiato scienze aziendali in UK, per aiutare il marito nella gestione di una piccola impresa edile. L'ho conosciuta nella primavera del 2022 durante un campo che stavo svolgendo in un Centro di aggregazione giovanile (CAG) frequentato dalle figlie.

Avevo deciso di coinvolgere le minori solo nell'osservazione partecipante; svolsi, invece, le interviste in profondità con le genitrici: Kenza era appunto una di queste. Così, un giovedì pomeriggio di maggio 2022 mi accolse a casa sua mettendomi subito a mio agio: come benvenuto mi regalò una pochette con il disegno stilizzato della mano di Fatima; poi mi mostrò la casa che con sacrifici avevano comprato insieme al marito; infine, mi portò in cucina, mi offrì un caffè, alcuni dolci e

dell'acqua. Mi sentivo tranquilla e sicura ma, cosa per me fondamentale, mi pareva lo fosse Kenza. Cominciammo l'intervista: mi raccontò dell'iniziale viaggio in solitaria del padre per trovare un lavoro che gli permettesse di ottenere un permesso per far arrivare in Italia lei, suo fratello e sua madre tramite il ricongiungimento familiare. Mi raccontò della loro esperienza in Italia tra difficoltà e riuscite. Tutto filò liscio in un racconto intimo, difficile ma lucido. Fu quando Kenza cominciò a parlare delle difficoltà delle figlie a sentirsi accettate nel luogo dove erano nate e cresciute, delle forme di discriminazione e razzismo cui erano quotidianamente soggette che quella lucidità si sgretolò improvvisamente. Mi disse: «Anche io ho subito queste cose, tutt'ora mi sento un'estranea!». Scoppiò a piangere, un pianto sofferto e doloroso e io mi sentii paralizzata. Avrei voluto scappare via, lontano da quella sofferenza così familiare; ma dovevo restare, trattenendo quelle emozioni che mi tolsero il fiato per una decina di minuti. L'unica cosa che riuscii a fare fu di accostarmi a lei e abbracciarla delicatamente. Rimanemmo così, abbracciate in silenzio, per qualche minuto, nella certezza di stare al sicuro in un campo di comprensione reciproca. Pian, piano Kenza si calmò e continuò a raccontare la sua sensazione di *displaced*, senza un mio incipit a ricominciare. Passai un paio d'ore a casa con lei una volta finita l'intervista, ma dentro mi logorava un profondo disagio correlato a un forte senso di colpa per aver tirato fuori emozioni che forse Kenza non avrebbe voluto affrontare. Imprigionata in una morsa tra il rifiuto di provare ancora quella condivisa sensazione di *displacement* e il rammarico di dover "giocare" con i sentimenti altrui per fare ricerca, passarono mesi prima che riuscissi a svolgere una nuova intervista, rallentando il lavoro, congelando la ricerca, accumulando ritardi. Giorni dopo l'intervista con Kenza pensai a quanto mi fossi ritrovata nelle sue parole: pur nella consapevolezza che quella sensazione derivasse da condizioni materiali dell'esistenza differenti vi erano elementi in straordinaria risonanza. Andando retrospettivamente ai campi etnografici passati, ricordai, offuscate ma illuminanti, le parole di Mahendra proferite tredici anni prima. Cercai risoluta la scatola dei diari di campo – uno di quegli affetti che non cede al regime dell'essenziale – e ritrovai quelli scritti in Sri Lanka.

Mahendra era al tempo un uomo di trentadue anni, gestore insieme al padre e ai fratelli di una piccola *guest house* nella costa a sud dello Sri Lanka. Ero entrata in contatto con lui grazie a un suo amico, mio conoscente, con il quale aveva lavorato in Italia. Inizialmente avevo soggiornato nella sua *guest house* per sette euro a notte. Successivamente Mahendra – sentendosi solo o, più probabilmente, per evitare che occupassi una camera dalla quale avrebbe potuto guadagnare di più – mi propose di condividere la sua casa, dall'altra parte della strada provinciale ma a pochi passi dalla struttura, immersa nella foresta. Era maggio 2009, l'inizio della stagione delle piogge, i turisti erano calati drasticamente e il lavoro era al minimo. Su una sdraio, nella bellissima terrazza della casa di Mahendra, leggevo un libro, approfittando della calma. Mahendra, ormai diventato un amico, si avvicinò porgendomi una bottiglia di *ginger beer*, la mia preferita. Ringraziandolo gli chiesi di sedersi per condividere quella sensazione di pace.

Per quanto sapesse dei miei intenti, non aveva mai avuto il tempo per chiedermi come stesse andando la ricerca. Mentre gli raccontavo i punti salienti che fino a quel momento erano emersi, mi ascoltava interessato; a un certo mi interruppe e spontaneamente mi parlò della sua esperienza durante e dopo lo tsunami del 2004. Non avevo mai pensato di intervistarlo; avevo coinvolto il padre ma mai lui o i suoi fratelli. Cominciò un discorso che nel momento in cui lo rilessi, nel 2022, trovai illuminante ma che al tempo non compresi, tant'è che nel diario di campo appuntai tra parentesi «ma perché mi ha raccontato queste cose, cosa c'entra con lo tsunami, sono sensazioni ed emozioni che possiamo vivere tutti»<sup>6</sup>. A quel tempo, non solo non avevo ancora colto chiaramente quell'approccio antropologico allo studio dei disastri secondo cui le cause di una catastrofe vanno ricercate non tanto nell'evento in sé, circoscritto nel tempo, quanto nei fattori economici, sociali, simbolici,

<sup>6</sup> Diario di campo del 15 marzo 2009.

esistenziali che lo rendono un'esperienza complessa con una specificità di lungo periodo (Hoffman, Oliver-Smith 1999), ma non avevo ancora pienamente vissuto l'esperienza di *displacement* che oggi caratterizza la mia vita. Solo a distanza di anni le parole di Mahendra, mi sono subito sembrate risuonare con quelle di Kenza, all'unisono con sensazioni che io stessa provo.

Gli estratti citati nell'introduzione e le storie di vita ad essi correlati che ho, seppur brevemente, descritto, a mio avviso, espongono in filigrana un concetto di *displacement* in grado di scardinare i discorsi ordinari sulla mobilità, coinvolgendo, oltre a quelle di rifugiate/sfollate, anche altre esperienze di precarietà esistenziale. Se è vero che non si lascia mai definitivamente un campo e che, quindi, non si finisce mai veramente il lavoro etnografico (Sluka, Robben 2012: 28) è altrettanto vero che l'approccio che combina auto-etnografia ed etnografia retrospettiva ci permette di cogliere meglio, lavorando in modo sincronico e diacronico sui nostri dati di ricerca, nuovi spunti e riflessioni.

## **Conclusioni?**

È durante la lunga estate 2023<sup>7</sup> – che mi trovo a scrivere un articolo che avrei dovuto consegnare a marzo 2023. Ebbene sì, sono una delle autrici che avrebbe dovuto consegnare un contributo per la prima parte del Forum (Vesce, Falconieri 2023) ma che, suo malgrado, non vi è riuscita<sup>8</sup>.

Dall'invio della mia proposta di abstract (15 ottobre 2022) al momento in cui scrivo si sono moltiplicati gli impegni come i luoghi di lavoro e di vita, accumulate scadenze e ritardi. Nello specifico in quest'ultimo anno sono stata impegnata in tre ricerche, nell'ambito di un progetto nazionale e due internazionali – con circa una riunione a settimana per ogni progetto – e contribuito alla stesura dei rispettivi report e di altri prodotti di ricerca (policy brief, white paper, etc.); ho contribuito all'organizzazione di una conferenza internazionale in Grecia, alla costituzione e al coordinamento di due panel nazionali (Verona e Perugia) e uno internazionale (Varsavia). Ho provato, fallendo<sup>9</sup>, a costruire due proposte di progetto Prin; ho contribuito a organizzare un ciclo di seminari; ho inviato la candidatura per sette concorsi RTD, di cui cinque non vinti da me e due ancora in fase di espletamento; ho inviato abstract per tredici call for paper di altrettante conferenze – tre delle quali non accettate –, undici internazionali e due nazionali. Ho consegnato tre articoli in inglese e uno in italiano: tutti in ritardo rispetto alle scadenze a cui si sono aggiunte riletture e significative modifiche dopo i referaggi; ho procrastinato la consegna di tre articoli; ho inviato proposte di contributo a due riviste, una italiana, una internazionale, ancora in fase di valutazione; ho svolto il referaggio per quattro articoli, due in italiano e due in inglese. Ho partecipato a sei bandi per insegnamenti vacanti – scovati dopo quotidiano monitoraggio degli albi online di almeno una quindicina di atenei – di cui quattro non vinti da me; ho svolto tre insegnamenti tra Modena, Bologna, Venezia, insieme ai rispettivi esami, ricevimenti, risposte e-mail; seguo cinque tesi come relatrice e cinque come co-relatrice. Nel mese di settembre, sono stata due giorni a Bruxelles per la chiusura di uno dei due progetti internazionali e due giorni a Ninove (un piccolo paesino nell'hinterland della capitale belga) per una fase intermedia dell'altro, incastrando le quattro giornate di soggiorno tra le lezioni e il fine settimana.

Mentre cercavo di portare avanti questi «compiti intellettuali» al fine di incrementare la mia car-

<sup>7</sup> Mi riferiscono al periodo luglio-ottobre 2023. In alcune città italiane, Bologna compresa, fino a metà ottobre sono state registrate temperature 'estive' tra i 28 e i 32 gradi.

<sup>8</sup> Ho consegnato la versione definitiva di questo contributo il primo novembre 2023, giorno segnato in rosso, perché festivo, nel calendario italiano.

<sup>9</sup> Si tende spesso a mostrare unicamente i propri successi. Ritengo però interessante la decisione (provocatoria?) di Johannes Haushofer, Professor of Economics presso l'Università di Stoccolma, di pubblicare nella sua pagina istituzionale il "CV of Failures" (<https://haushofer.ne.su.se/>). Per alcune recentissime riflessioni sui "fallimenti nella ricerca etnografica" si rimanda a Verbuyst, Galazka 2023.

riera»<sup>10</sup> (Stoica 2019: 78) – lavoro nella maggior parte dei casi svolto in modo gratuito (Palumbo 2018; Costantini 2023) o sottopagato, «compiti che se da un lato sono segno di partecipazione alla vita intellettuale, dall’altro sono pur sempre obblighi, richieste onerose di tempo ed energia» (Wilk 2022: 1) – a febbraio 2023 ho traslocato nuovamente a Bologna dopo un anno e mezzo di vita nella campagna urbinata; aiutato il mio compagno nella preparazione di un appartamento a Roma dove probabilmente mi trasferirò da dicembre 2023 per un periodo di tempo la cui definizione dipenderà dall’esito dei concorsi e dalle traiettorie accademiche (di continuità o chiusura) di entrambe. «Nomadismo e precariato» che la maggior parte delle persone che vogliono entrare in accademia svolgono, nella speranza, spesso disattesa, di “incardinarsi” (Rossi 2023: 182). Rapidità lavorativa, stress, ansia, frustrazione ma soprattutto una mobilità frenetica ed estenuante, fisica e intellettuale, senza mai sentirsi, almeno per un istante, a casa: questi sono gli elementi che caratterizzano la mia attuale vita da “precaria della ricerca”.

Non scrivo questo elenco per giustificarmi né mi interessa fare un’operazione autoreferenziale, in una gara tra povere a chi è più sfruttata, oberata, esaurita: la mia non è la migliore né la peggiore delle situazioni. Non voglio nemmeno utilizzare questo spazio per lamentarmi di quanto la mia vita da “precaria della ricerca” abbia dei risvolti deprimenti e spesso drammatici: è un dato di fatto sul quale non occorre soffermarsi. Non intendo dare la colpa a nessuna persona fisica per la mia condizione (né a me stessa né ad altre). Piuttosto partirei dal presupposto che la precarietà in ambiente universitario (come in altri) diventi condizione esistenziale che spesso prescinde o, meglio, oltrepassa la stabilità economico-lavorativa, marchiando violentemente le esperienze di vita della maggior parte di chi lo “abita” (Strasser *et al.* 2019). Precarietà, dunque, che non è solo diventata «un tema cruciale dell’antropologia, un termine di paragone fondamentale per coloro che di noi documentano le molteplici forme di spossessamento che l’epoca contemporanea comporta» (Muehlebach 2013: 298), ma una dimensione ontologica che si manifesta in forme specifiche di auto-rappresentazione (Molé 2010) e che spesso ci troviamo a condividere con le collaboratrici della ricerca.

Non voglio qui proporre delle conclusioni che mettano un punto fermo su quanto proposto in questo contributo. Vorrei invece lasciare aperto il dialogo, nella speranza che altre colleghe trovino spunto per ulteriori riflessioni sul tema. Personalmente sono partita da un preciso riferimento teorico, quello che concettualizza il *displacement* al di là della condizione spaziale e geografica “tradizionalmente” riferita alle persone rifugiate/sfollate, come una più complessa sensazione di precarietà esistenziale che è possibile condividano persone con traiettorie diverse ed esperienze di vita peculiari, antropologica compresa.

Che si tratti di un movimento, di una stasi o di uno slittamento dovuti a una catastrofe personale, a una scelta di vita o a un cambiamento sociale, essere *displaced* significa sentirsi disorientati e ‘persi’ in termini spaziali, temporali e socio-culturali: percepirsi distaccati dall’ambiente circostante, ma comunque muoversi meccanicamente attraverso i giorni senza un senso di traiettoria futura (Ramsay, Askland 2022; cfr. Lusini, Meloni 2023: 216)<sup>11</sup>. Altre “lenti” potrebbero essere usate e altri ragionamenti, diversi seppur dialoganti, potrebbero essere elaborati.

Il mio intento – così come, credo, quello di questo Forum – è stato quello di ragionare sulla precarietà mettendo in dialogo esperienze e prospettive diverse. Insomma, parliamone, ma parliamone antropologicamente, perché questo sforzo non rimanga una *lamentatio* fine a se stessa, ma divenga il tentativo di ribadire quella “funzione specchio” dell’antropologia (Kluckhohn 2017), capace, non di farci narcisisticamente specchiare nel fluire contemporaneo, ma di portarci a comprendere meglio le configurazioni e gli esiti del presente.

<sup>10</sup> Tutte le traduzioni dall’inglese all’italiano sono ad opera dell’autrice.

<sup>11</sup> Non si ha qui lo spazio, ma sarebbe interessante ragionare su similitudini e differenze tra questo concetto di *displacement* e il concetto demartiniano di “perdita/crisi della presenza”. Forse in un altro contributo, consegnato, ovviamente, in ritardo.

## Bibliografia

- Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. London-New York. Verso.
- Barrios, R.E. 2017. *Governing affect*. Lincoln. University of Nebraska Press.
- bell hooks. 2023. *Sentirsi a casa. Una cultura dei luoghi*. Milano. Meltemi.
- Besteman, C. 2019. Militarized Global Apartheid. *Current Anthropology*, 60 (19): 26-38.
- Cabot, H. 2019. The European Refugee Crisis and Humanitarian Citizenship in Greece. *Ethnos*, 84 (5): 747-771.
- Costantini, O. 2023. Tempo cerca tempo. Una lettura marxista delle dinamiche di messa a valore dei desideri precarizzati all'interno del mondo universitario. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 219-227.
- Douglas, M. 1991. The Idea of a Home: A Kind of Space. *Social Research*, 58 (1): 287-307.
- Fanoli, F. 2023. Una provocazione: sport da combattimento a confronto. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 199-207.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge. Polity Press.
- Guyer, J. 2007. Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. *American Ethnologist*, 34 (3): 409-421.
- Hayano, M. 1979. Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects. *Human Organization*, 38 (1): 99-104.
- Hoffman, S., Oliver-Smith, A. (eds). 1999. *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. London. Routledge.
- Gluckhohn, C. 2017. *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York. Routledge.
- Lusini, V., Meloni, P. 2023. Precarizzazione e violenza simbolica. Aspirazioni e competizione in un'autoetnografia di coppia. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 209-218.
- Meloni, P. 2014. Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico. *Lares*, 80 (3): 419-438.
- Molé, N.J. 2010. Precarious Subjects: Anticipating Neoliberalism in Northern Italy's Workplace. *American Anthropologist*, 112 (1): 38-53.
- Muehlebach, A. 2013. On Precariousness and the Ethical Imagination: The Year 2012 in Sociocultural Anthropology. *American Anthropologist*, 115 (2): 297-311.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari. Laterza.
- Pitt-Rivers, J.A. 2012. The law of hospitality. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 501-517.
- Pitzalis S., Pozzi, G., Rimoldi, L. (a cura di). 2017. Per un'antropologia dell'abitare contemporaneo. Pratiche e rappresentazioni. *Antropologia*, 4/3.
- Ram, K., Houston, C. 2015. *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*. Bloomington. Indiana University Press.
- Ramsay, G. 2019. Time and the other in crisis: How anthropology makes its displaced object. *Anthropological Theory*, 20 (4): 1-29.
- Ramsay, G., Askland, H. 2022. Displacement as Condition: A Refugee, a Farmer and the Teleology of Life. *Ethnos*, 87 (3): 600-621.
- Rossi, A. 2023. Sul carisma dell'antropologo eremita. Note ironiche sul precariato intellettuale nella giungla della gig culture. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 181-188.
- Sluka, J.A., Robben, A.C.G.M. (eds). 2012. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*.



Malden. Wiley-Blackwell.

- Stoica, G. 2019. Debate. Precarity without borders: visions of hope, shared responsibilities and possible responses. *Social Anthropology*, 27 (2): 78-96.
- Strasser, S., Stoica, G., Loher, D. (eds). 2019. Special Issue on Politics of precarity: Neoliberal academia under austerity measures and authoritarian threats. *Social Anthropology*, 27 (2): 1-117.
- Tsing, A.L. 2015. *The Mushroom at the End of the World; On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton. Princeton University Press.
- Vigh, H. 2008. Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. *Ethnos*, 73 (1): 5-24.
- Verbuyst, R., Galazka, A.M. 2023. Introducing “navigating failure in ethnography”: a forum about failure in ethnographic research. *Journal of Organizational Ethnography*, 12 (1): 61-75.
- Vesce, M.C., Falconieri, I. 2023. Precarizzazione, lavoro accademico e professionalizzazione nei mondi dell’antropologia: note per un dibattito. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 171-179.
- Wilk, R. 2022. Why I have stopped doing free academic work. *Papers of the Open Anthropology Institute*, 3 (10): 1-3.

# I treni di Arturo (15 anni dopo)

## Movimento personale e politico nell'università neoliberista italiana

**Francesco Zanutelli**

francesco.zanutelli@unime.it

Università di Messina

ORCID:0000-0003-4257-4275

---

Nell'A.A. 2007-2008 percorrevo settimanalmente in treno la tratta Siena-Bologna-Venezia facendo tappa a giorni alterni nelle tre città per insegnare come docente a contratto tre corsi simultaneamente. In occasione della *Notte dei ricercatori* del nuovo anno accademico, gli studenti e le studentesse di Ca' Foscari mi chiesero di parlare della precarietà lavorativa all'Università<sup>1</sup>: mi venne allora spontaneo esibire il voluminoso pacco di biglietti ferroviari che avevo ossessivamente conservato, non perché sperassi in un qualche rimborso, ma per dare visibilità materica al racconto del vissuto di "Arturo", pseudonimo di una soggettività precaria – al contempo lavorativa ed esistenziale – per la quale la scelta della mobilità o della alter-topia, rappresentava il tentativo di costruirsi un curriculum adeguato per dare stabilità professionale ed economica alla passione per il lavoro di antropologo. Negli anni successivi Arturo si è "stabilizzato" lavorativamente, ma ha continuato a prendere treni (e aerei). Essere costantemente mobili, o dis-localati, ha con il tempo generato una serie di insoddisfazioni e di disagi che si sono ripercossi nelle relazioni di coppia, genitoriali, parentali e infine anche sulla produttività scientifica, sulla redditività del lavoro e sull'impronta ecologica dello stesso. In questo articolo focalizzerò l'attenzione su come l'esperienza della precarietà possa essere declinata attraverso due coppie concettuali tra loro ambigue: il nesso mobilità/stabilizzazione e il nesso debito/confitto. Mentre del primo ho già anticipato alcuni aspetti, il secondo prenderà spunto dall'esperienza della "Rete precaria", un movimento nazionale di lotta nato ai tempi della introduzione dell'ordinamento didattico basato sul sistema del "3+2" (laurea triennale + laurea specialistica, quest'ultima successivamente sostituita poi con la laurea magistrale), apertamente critico verso lo sfruttamento del lavoro intellettuale e determinato a svelare pubblicamente le politiche degli atenei, volte a privilegiare l'avanzamento di carriera dei colleghi strutturati piuttosto che investire nel primo livello di ingresso. Negli anni in cui salivo sui treni ho contribuito ad animare il nodo di Siena della Rete, a fianco di docenti a contratto, compagni di altre discipline. Mi soffermerò allora sulle rivendicazioni (dossier informativo, contratto unico, aumento salariale, riconoscimento delle caratteristiche del lavoro dipendente) e sulle strategie di lotta individuate (esami itineranti, proclami nelle sedute di laurea, partecipazione "illegittima" ai Consigli di Facoltà, occupazione delle Sedute del Senato Accademico). L'attivismo della Rete trovò molta solidarietà tra il corpo studentesco, un misto di condivisione e avversione nel campo del corpo docente strutturato, ma soprattutto una bassa adesione dei colleghi precari direttamente interessati. Come spiegare lo scarso livello di partecipazione alle rivendicazioni da parte dei docenti a contratto precari? Per farlo, propongo di utilizzare i concetti di "debito" e di "dipendenza" dentro una specifica economia morale del mondo universitario, in una fase di radicale trasformazione. Se infatti sul piano formale dei rapporti contrattuali la dirigenza

<sup>1</sup> Precisamente dalle 00:30 all'1 di notte del 6 novembre 2008, con un breve intervento intitolato "Antropologia economica del ricercatore universitario precario: quanto ci guadagna Trenitalia?", Università di Venezia ca' Foscari, Notte Bianca dei Ricercatori.

degli Atenei si comportava secondo il modello della più spietata giungla neoliberista, sul piano delle relazioni interpersonali tra docenti di riferimento e più giovani precari vigevano ancora vincoli basati su promesse e ricompense, o in altri termini “debiti” e “crediti”. Nelle conclusioni proverò a tracciare un bilancio sul contributo che un precario, che ha acquisito la stabilità retributiva, può dare alla lettura diacronica di un sistema di lavoro che si trasforma, abbandonando alcuni meccanismi di dipendenza personale ma aggravandone altri, e producendo come esito certo la disgregazione del conflitto.

Un terzo polo di attenzione, che merita una riflessione a parte<sup>2</sup>, riguarda l’analisi delle caratteristiche delle condizioni di lavoro nel campo professionale dell’antropologia. In questo articolo non farò riferimento, se non di sfuggita, a questo ambito di costruzione della mia soggettività di lavoratore della ricerca e della formazione, concentrandomi pertanto sull’analisi della specifica relazione di lavoro che si è instaurata negli anni tra me e diverse istituzioni universitarie. È però importante sottolineare innanzitutto che rispetto ai primi anni 2000 si è andata nel tempo costituendo una consapevolezza diffusa sulla possibilità reale di lavorare come antropologhe e antropologi al di fuori del ristretto campo accademico (anche se tale possibilità non è ancora percepita dagli studenti in formazione)<sup>3</sup>. In secondo luogo, va a mio parere criticata la concezione secondo la quale il lavoro professionale (progettazione, formazione, ricerca, consulenza) per conto o in collaborazione con enti, imprese, associazioni sia un palliativo o una funzione nel percorso di stabilizzazione in ambito accademico (si vedano su questo le pungenti riflessioni di Amalia Rossi, 2023: 182). La stessa identificazione de “i precari della ricerca”, come raggruppamento socioeconomico inglobante tutti coloro che, pur lavorando come ricercatori o nella formazione, non sono (ancora) stabilizzati in ambito universitario, è frutto di una prospettiva etnocentrica e gerarchica. Questa narrazione è chiusa in sé stessa, anche se ambisce ad essere valida per l’intero campo della pratica lavorativa dell’antropologia. Non tiene infatti conto delle diverse aspirazioni che possono guidare le scelte di un antropologo/a nel percorso di costruzione della propria soggettività di lavoratore della conoscenza e del sociale, riducendone la legittimità e attribuendo ai soli soggetti strutturati nell’accademia l’autorità (e spesso, il potere) del riconoscimento delle sue competenze.

Come ogni narrazione egemonica, essa agisce ai diversi livelli della gerarchia accademica, includendo anche i subalterni che adottano come unica possibile identificazione quella negativa di non-strutturati (precari), ovvero “mancanti”, inoltre per propria responsabilità come vorrebbe la retorica neoliberista del “merito”.

Scombinare le regole del gioco è possibile soltanto proponendo un’altra narrazione, ovvero quella secondo cui non ci si identifica come “precari della ricerca e della docenza”, ma come professionisti organizzati collettivamente. Beninteso, ciò non significa che lavorare al di fuori dell’università offra maggiori tutele o condizioni di lavoro e di vita meno precarizzate (Castellano 2023), anzi, ma sicuramente offre maggiori opportunità perché la platea delle potenziali fonti di occupazione si allarga. Se osserviamo l’atteggiamento che il mondo universitario antropologico ha tenuto fino a tempi recentissimi nei confronti dell’occupabilità dei suoi laureati e addottorati nel mondo professionale, ritengo che si possano individuare tre principali posture: indifferenza e snobismo, paternalismo e controllo, ignoranza. La totalità di queste diverse posture ha prodotto un ulteriore genere di “*strabismo*” della D.E.A. rispetto a quelli già riferiti da Palumbo (2018): curarlo si può, ma comporta ricentrare, e quindi focalizzare con maggior precisione, gli obiettivi, gli interlocutori, e i compagni delle lotte da condurre nel campo della professione e dell’impiego.

<sup>2</sup> È di prossima pubblicazione il report sulla survey dedicata al lavoro professionale degli antropologi e delle antropologhe italiane, ad opera mia e di Francesco Bachis, per conto di A.N.P.I.A.

<sup>3</sup> La mia prima occasione lavorativa come ricercatore antropologo si presenta nel 1997, un anno appena dopo il conseguimento della laurea, e non si stabilisce con un ente universitario, bensì tramite incarico professionale con la CNA-Assoedili.

## **Da precario a precarizzato: per un allargamento del concetto**

Tornando al sistema universitario, sono profondamente convinto che la gravità delle condizioni di vita alle quali esso sottopone i lavoratori della conoscenza che ambiscono a stabilizzarsi non sia né facilmente (e falsamente) liquidabile come “gavetta” alla quale ci si debba adeguare, normalizzando e naturalizzando una pratica di sfruttamento, né che si possa prescindere dagli effetti di logoramento che il processo di precarizzazione produce nei soggetti, tenuto conto che esso si può protrarre per un tempo indefinito. Pertanto, vista la mia attuale condizione di “strutturato”<sup>4</sup>, e considerata l’occasione di un forum pensato per riflettere sulla precarietà lavorativa dei ricercatori e delle ricercatrici in ambito accademico e professionale, la mia stessa presa di parola necessita di essere spiegata e compresa. Non tanto per giustificare una sorta di ribaltamento della famosa questione posta da Spivak (1988)<sup>5</sup>, ma piuttosto per chiarire l’utilità di riflettere sulla precarietà a partire dalla specifica curvatura che la mia esperienza (auto) etnografica (Piasere 2009) di precarizzazione ha assunto nel lungo percorso che mi ha portato al momento attuale. Sono per lo meno due le funzioni che attribuisco a questo sforzo (perché tale è, e doloroso, il lavoro di recupero di una memoria che l’attuale posizione strutturata potrebbe indurre a invisibilizzare): innanzitutto, quella di dar conto di una fase embrionale e fondativa della trasformazione del sistema universitario in senso neoliberista, e per questo credo particolarmente degna di nota, che comprende il primo decennio del XXI secolo e che coincide con gli anni in cui si è costituita la mia soggettività di lavoratore precario della ricerca; la seconda funzione è quella di non limitare il concetto di precarietà alla sola condizione economica, ma di allargarlo, comprendendo in esso anche quella precarietà quotidiana, microfisica, legata alla disgiunzione spaziale tra le dimensioni affettiva, sociale, politica e lavorativa; una precarizzazione dell’esistenza, che negli ultimi vent’anni – dodici dei quali da “strutturato” – si è riprodotta quotidianamente nella dis-locazione, in una alter-topia, un costante essere altrove che limita l’espressione piena di sé.

Se «il problema non è la caduta ma l’atterraggio», come affermano Vesce e Falconieri (2023: 173), è al processo che bisogna guardare e non soltanto ai suoi esiti, o in altri termini alle cicatrici che lascia tale violenza strutturale e non all’avvenuta stabilizzazione lavorativa, nella considerazione che mostrando le proprie cicatrici sia più facile riconoscerle nelle cicatrici degli altri (venuti prima o arrivati dopo), qualsiasi siano gli esiti finali e contingenti delle storie di ciascuno, in un tentativo di recuperare i percorsi personali come modalità di critica politica collettiva (Fassin 2016).

Tornando alla prima funzione di questa narrazione, è utile ricordare che al principio del Millennio con l’applicazione della riforma avviata nel 1999<sup>6</sup> e rafforzata con il decreto-legge 270/2004, in Italia vengono introdotte le lauree specialistiche prima e le lauree magistrali poi, innalzando esageratamente la necessità per il sistema universitario di sostenere tali riforme con l’impiego di figure di docenza a contratto. L’effetto è stato un accesso massiccio dei neo-dottori di ricerca nel ruolo di docente (ma non di professore) universitario “illudendoci” che al titolo e alla mansione potesse corrispondere prima o poi una posizione lavorativa stabile. Negli stessi anni la legge 230/2005 e il decreto legislativo 164/2006 (entrambi a firma Moratti) abolirono progressivamente la figura del

<sup>4</sup> Nel 2016 vinco un posto da ricercatore a tempo determinato di tipo “senior” all’Università di Messina e nel 2019 assumo il ruolo a tempo indeterminato di professore associato nello stesso Ateneo.

<sup>5</sup> Anche se non perfettamente coincidente, si potrebbe immaginare una simmetria tra subalterni/egemoni e precari/strutturati e pertanto, come spesso avviene, tracciare una linea netta di confine tra due “noi” opposti che non hanno diritto di parola nei rispettivi campi di azione politica. Il mio contributo fa appello al contrario alla necessità di costruire alleanze trasversali, fondamentali per la strutturazione di un percorso di lotta diretto alla trasformazione dell’istituzione universitaria e della ideologia ultra-liberista che la governa.

<sup>6</sup> Con il decreto del MURST del 3 novembre 1999, n. 509, del ministro Ortensio Zecchino, vennero riformati i corsi di studio universitari, con l’introduzione del “sistema del 3+2” ovvero della creazione della laurea triennale e della laurea specialistica.

ricercatore universitario a tempo indeterminato R.U. per introdurre una nuova figura di Ricercatore a tempo determinato (RTD). Infine, nel 2010, la legge 240 (a firma Gelmini) sostituisce le figure di RTD con figure di RTDa e RTDb. Il primo decennio del XXI secolo rappresenta pertanto una fase storico-politica molto attiva dal punto di vista legislativo, orientata da una generale aziendalizzazione e al contempo dal ridimensionamento del finanziamento degli Atenei italiani, alla quale consegue sul piano contrattuale la proliferazione di figure precarie ed esistenzialmente dipendenti dalle scelte dei propri docenti di riferimento, dagli equilibri tra blocchi disciplinari all'interno dei Consigli di Dipartimento, dalle politiche di spesa per il reclutamento degli Atenei, dagli stanziamenti del Fondo di Finanziamento Ordinario dei governi in carica. Per più di un decennio, questa situazione ha prodotto la immissione temporanea di nuove figure universitarie precarie tra loro sovrapposte, con esiti esistenziali spesso drammatici considerata l'espulsione per logoramento personale della maggior parte di tale personale docente e ricercatore.

### **Pendolarismo accademico e stabilizzazione: un bilancio economico-esistenziale**

Nell'arco temporale che va dal 2005, anno di conseguimento del titolo di dottorato all'Università di Torino, al 2016 quando sono stato immesso in ruolo come ricercatore a tempo determinato di tipo "B" all'Università di Messina, ho fatto esperienza diretta di tutte le possibili configurazioni contrattuali che le varie riforme politico-legislative riassunte sopra avevano messo in campo in quegli anni: assegnista di ricerca (Torino 8 mesi, Siena 12 mesi), borsista (Siena 3 mesi), docente a contratto (Siena, Venezia Ca' Foscari, Bologna, Modena e Reggio Emilia, 6 anni accademici), ricercatore t.d. (Messina 5 anni). Nei primi 6 di questi 11 anni di costante attività lavorativa come ricercatore e docente impegnato in più sedi universitarie, la regolarità mensile della retribuzione è stata un'eccezione, mentre la norma era rappresentata da pagamenti *una tantum* a cadenza annuale. Per cercare di comporre un reddito, ho affiancato anche incarichi di consulenza per conto di centri di ricerca territoriali (il Crea di Siena, l'Idast), procurando insieme ad altri colleghi e colleghe delle occasioni di lavoro in équipe indipendenti dalle logiche gerarchiche dell'accademia, sebbene anch'esse fortemente caratterizzate dalla saltuarietà retributiva<sup>7</sup>.

Nel 2007 il reddito complessivo annuo che riuscivo a comporre si aggirava intorno ai 900 euro calcolati su base mensile, poco più degli 800 euro mensili percepiti come borsista di dottorato fino a qualche anno prima, con l'aggravante dell'incertezza nelle scadenze dei pagamenti da parte degli Atenei presso i quali svolgevo la docenza o per i quali realizzavo le attività di consulenza da ricercatore esterno, associato con altri. Inoltre, spendevo buona parte di quel reddito per acquistare in anticipo i biglietti dei treni di "Arturo", al punto che paradossalmente, con il nostro lavoro precario stavamo finanziando l'Università pubblica che ci dava il lavoro. In un'occasione, ebbi l'ardire di manifestare in maniera decisa al Direttore Amministrativo di uno degli atenei dove svolgevo attività didattica, tutto il mio disappunto dopo aver appreso che il compenso sarebbe stato liquidato allo scadere dell'ultimo appello d'esami previsto dal regolamento di Ateneo, la qual cosa significava attendere il pagamento per circa un anno e mezzo. Esigere il mio compenso in un tempo congruo doveva apparire un atto di insubordinazione grave se, dopo il nostro colloquio, al telefono con il Direttore di Dipartimento, il Direttore Amministrativo dell'Ateneo in questione si dichiarò alquanto "scosso". Un anno prima, durante l'anno accademico 2005-2006, avevo tenuto due corsi per l'Università di Siena per un totale di 50 ore di lezione frontale, con un contratto di collaborazione occasionale della durata di tre mesi, ma con l'obbligo di garantire la presenza nelle sessioni d'esame e di laurea per l'intera durata dell'anno accademico. In realtà, calcolando autonomamente le ore di preparazione

<sup>7</sup> Nell'ottica di tutelare queste professionalità, migliorandone le condizioni lavorative, nel 2015 ho promosso e contribuito alla fondazione dell'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA).

delle lezioni, la partecipazione agli appelli d'esame e di laurea, le riunioni degli organi di indirizzo didattico<sup>8</sup>, risultava una retribuzione complessiva di circa 1600 euro netti, producendo una paga oraria di 6,6 euro netti!

Come citato all'inizio dell'articolo, negli anni dal 2006 al 2009 mi sono ritrovato a insegnare contemporaneamente in più atenei. In una e-mail<sup>9</sup> indirizzata alla Rete Precaria nazionale nel 2007 scrivevo:

quest'anno mi trovo nell'imbarazzante e stressante condizione di svolgere docenza a contratto contemporaneamente presso 3 atenei diversi: Siena, Venezia, Bologna. Lo stress è causato in parte dal notevole contributo che dovrò darò a Trenitalia e che ovviamente non mi viene rimborsato in nessun modo. Ma soprattutto perché una stessa tipologia di lavoro (la docenza a contratto) mi viene retribuita oltre che con quantità differenti, anche con modalità di inquadramento diverse: a Bologna e a Venezia (bontà loro) mi fanno un co.co.co che inizia quando inizio a insegnare e finisce quando svolgo l'ultimo appello d'esame (e quindi copre tutto il periodo di attività) e tra l'altro a Bologna nel contratto mi vengono riconosciute esplicitamente 30 ore di docenza + 30 ore per ricevimento, esami e tesi; a Siena invece, da 4 anni svolgo attività di docenza a contratto inquadrata come "collaborazione occasionale di attività svolta non abitualmente" che ai fini fiscali significa il mancato versamento dei contributi Inps da parte dell'ente e trattenuta fiscale del 20% alla fonte. Ho protestato più volte presso l'ateneo senese ma mi si risponde farfugliando che "è stato deciso così"!!! Sto seriamente pensando di rivolgermi all'ispettorato del lavoro, anche perché esiste una circolare in materia del 1997 dell'Inps che riguarda proprio i prof a contratto che discerne sulla natura para-subordinata (co.co.co) o subordinata (tempo determinato) di tale figura, e non contempla nemmeno l'ipotesi che possa essere considerato un lavoro da "prestazione occasionale". C'è qualcun'altro nelle mie condizioni? Che si fa?

Al di là della dimensione tariffaria che, come vedremo nel prossimo paragrafo, costituirà una delle rivendicazioni politico-sindacali del movimento della Rete dei Precari, la questione contrattuale era solo apparentemente di ordine burocratico; se analizzata attraverso lo sguardo auto-etnografico, va piuttosto rubricata all'interno delle *soft law* (Zerilli 2010), ovvero non coercitiva in termini formali ma fortemente ordinatrice dei rapporti di subordinazione e nella determinazione della condizione di classe. Lo stress emotivo prodotto dal fatto di venir pagato (male) con una tariffa oraria, quando invece svolgevo una attività continuativa che mi vincolava contrattualmente e moralmente per l'intero anno (dato l'impegno preso con i colleghi e con gli studenti) era motivato dall'ingiustizia e dalla palese contraddizione contenuta in un contratto di lavoro autonomo, dove il carattere di subordinazione e dipendenza gravava solo su una delle due parti (quella del lavoratore), mentre le responsabilità retributive e contributive venivano aggirate dal datore di lavoro. Ai miei occhi, l'ente pubblico stava adottando volontariamente le forme più estreme di sfruttamento neoliberista. Mi rivolsi allora all'ufficio locale di un importante sindacato per chiedere un parere sulla possibilità di intraprendere un'azione legale, ricevendo come risposta la richiesta di iscriversi al sindacato stesso. Sondai la possibilità con l'Ufficio provinciale dell'Ispettorato del Lavoro e mi venne risposto che avrebbero potuto programmare una visita aziendale ma senza sapere quando.

Se lo stress è facilmente comprensibile, a cosa si riferiva invece il termine "imbarazzo" che avevo utilizzato nel messaggio di posta elettronica rivolto a colleghe e colleghi con i quali condividevo le medesime frustrazioni? Per comprenderlo, bisogna passare dall'analisi dei documenti pubblici (e-mail e contratto) ad un piano maggiormente intimo, che solo un'analisi (auto)etnografica può rivelare. In quegli anni S., la mia compagna, convivente e madre del nostro primo figlio nato nel 2004, aveva avviato un percorso lavorativo nella scuola dell'obbligo come insegnante, anche lei precaria

<sup>8</sup> Tutte attività che oggi vanno rendicontate nel Diario delle attività dei professori di ruolo.

<sup>9</sup> Inviata a [dibattito@ricercatoriprecari.org](mailto:dibattito@ricercatoriprecari.org) in data 8 Novembre 2007.

ma con una maggiore stabilità in termini economici: uno stipendio di circa 1200 euro pagati mensilmente, da settembre a giugno. Considerata la diversa temporalità della retribuzione di entrambi, S. si faceva carico delle spese ordinarie della vita in comune, includendo anche la rata del mutuo che avevamo acceso grazie alla garanzia offerta dai miei genitori all'istituto di credito, così come dei costi che dovevo sostenere per prendere i "treni di Arturo". Da parte mia rifondeva le spese non appena ricevevo i saltuari pagamenti per la docenza e le consulenze. Questi aggiustamenti interni alla *household economy* (Wilk 2019), affiancati da un generoso interscambio di doni di ospitalità offerti da amici e colleghi nelle sedi dove insegnavo e da qualche occasionale sostegno economico da parte dei miei genitori, mi permise di supplire a quanto il sistema universitario mi sottraeva nel preciso significato marxiano di plus-lavoro, ma produsse un disagio relazionale, frequenti momenti di tensione nella coppia, con momenti di ira che minarono a lungo la serenità familiare a cui dovrebbe aver diritto qualsiasi bambino nell'età dell'infanzia.

Nel 2010, all'età di 38 anni, allo scadere di un assegno di ricerca presso l'Università di Siena che mi aveva garantito durante un anno la regolarità nella retribuzione, ero molto preoccupato dalla prospettiva di ritornare ad una intermittenza delle entrate. Un anno prima era nato il nostro secondo figlio, frutto di una volontà che all'epoca mi sembrò – e oggi continuo a pensarla – somigliante a un atto rivoluzionario che non si adeguava al limite del figlio unico di beckeriana memoria, e non accettava che il regime neoliberale regolasse totalmente le nostre scelte riproduttive.

In attesa dell'esito dell'ennesimo concorso universitario, mi decisi allora a cercare delle strade alternative: presentai domanda come magazziniere in un grande supermercato della zona ma il titolo di laurea fece storcere il naso al responsabile delle risorse umane. Chiesi anche lavoro al proprietario del ristorante sotto casa. Camillo, con il quale avevo una certa confidenza, mi rispose negativamente perché indignato: «Ma in che Paese siamo che un professore viene a chiedere lavoro a me?».

Vincere un posto di lavoro e un contratto triennale a tempo determinato all'Università di Messina, rinnovato successivamente per altri due, mi permise di continuare a fare il mestiere per il quale mi sentivo portato e a garantire la sopravvivenza a me e alla mia famiglia. Avevo scambiato la stabilizzazione raggiunta sul piano economico e contrattuale con una pendolarità settimanale tra la Toscana e la Sicilia: dis-locazione esistenziale che, per altre ragioni, continuò a produrre a fasi alterne tensioni e insoddisfazioni che si ripercossero sulle relazioni affettive.

## **Il gatto di Fontebranda: logica del debito e pratica del conflitto a confronto**

Le difficoltà vissute durante gli anni del lavoro come docente a contratto sono state parzialmente bilanciate da un'esperienza di lotta al precariato che ha rappresentato un importante momento di condivisione e una presa di parola collettiva in un ambiente universitario fortemente caratterizzato dall'individualismo e dalla dipendenza personale (Solinas 2005). Condivido le raccomandazioni di Fanoli (2023: 205), secondo cui il termine "lotta" in ambito universitario assume efficacia solamente se inteso in senso integrato, attraverso un'analisi antropologica capace di mettersi in rete con altre pratiche ed esperienze di sfruttamento lavorativo. Ripercorrerò pertanto, seppur brevemente, la stagione di lotta che mi ha visto partecipe del nodo locale di Siena della Rete Nazionale Precaria, con l'intento che possa contribuire a mostrare alcune specificità dei limiti delle proteste organizzate, all'interno di una tendenza più generale alla frammentazione del lavoro e dei lavoratori.

Al contempo, sottolineo l'importanza della localizzazione della lotta (nel mio caso quella all'interno dell'ateneo toscano) proprio perché uno degli elementi di difficoltà di unire le istanze individuali in un movimento collettivo era ed è rappresentato dall'estrema mobilità e discontinuità che caratterizza il precariato lavorativo. Per un biennio (2006-2007), una decina di docenti a contratto, dottorandi/e e studenti si sono riuniti quasi settimanalmente in un'aula della Facoltà di Lettere dell'ateneo senese e

da lì hanno tessuto strategie di lotta locali e nazionali, in rete con omologhi gruppi sparsi per l'Italia. Le principali istanze che portammo avanti sono desumibili da un volantino che, firmato congiuntamente con gli studenti di Lettere dell'Unione degli Universitari, rivolgemmo al Rettore nel 2006:

- La diffusione dei dati quantitativi relativi all'impiego di personale a tempo determinato nella docenza e nella ricerca
- L'istituzione di una anagrafe di lavoratrici e lavoratori non strutturati nell'Università
- Un piano straordinario di investimenti per l'assunzione di ricercatori a tempo indeterminato
- La riduzione dell'uso della docenza a contratto sotto il 20% del personale (in una fase storica in cui le docenze a contratto superavano ampiamente il 50% del fabbisogno didattico)
- L'equiparazione del personale precario a quello a tempo indeterminato in materia di misure di welfare state e, proporzionalmente alle mansioni svolte, della retribuzione.

Consapevoli che questo programma politico non sarebbe stato facilmente condiviso dalla controparte, concordammo e avviammo una serie di azioni dimostrative che ci permisero rapidamente di conquistare la scena: partecipavamo sistematicamente ai consigli di facoltà senza essere invitati e prendendo parola; durante le sedute di laurea (dopo aver rinunciato all'ipotesi di bloccarle per non danneggiare gli studenti e le studentesse) leggevamo di fronte ai genitori dei laureandi i nostri proclami; a lezione cercavamo di spiegare ai nostri studenti che di fronte non avevano un professore come gli altri, bensì un lavoratore privato di molti diritti. Consideravamo infatti prioritario far cadere il velo di una identificazione falsa con lo status di professore universitario, sostituendone l'aura di prestigio con l'onta dello sfruttamento.

Avvertiti della necessità di spostare la protesta direttamente al centro del potere, iniziammo a bloccare le sedute del Senato Accademico, a manifestare con gli studenti davanti al Rettorato e a svolgere gli esami nei corridoi della sua sede.

Il culmine dell'attenzione ci venne offerto dall'inaugurazione dell'a.a. l'11 novembre 2006, durante la quale a un portavoce della Rete Precaria venne concesso dal Rettore (all'epoca il prof. Silvano Focardi) di aprire l'anno accademico alla presenza dell'allora Ministro dell'Università e della Ricerca, l'on. Fabio Mussi. Con lo slogan "non c'è niente da festeggiare", mettemmo al centro della discussione le richieste di docenti precari, dottorandi, assegnisti e studenti e ottenemmo l'apertura di un tavolo di contrattazione. Nel 2007, anche grazie alla presa di posizione di alcuni docenti strutturati di Antropologia, ottenemmo l'invito a partecipare alla Giunta della Facoltà di Lettere e, a livello di Ateneo, l'equiparazione a 100 euro all'ora per tutta la docenza a contratto, tariffa che in precedenza variava da materia a materia ed a seconda dei corsi di studio. Ottenemmo anche l'accesso ai dati relativi alle posizioni contrattuali non strutturate dell'Ateneo, come avevamo richiesto nell'ottica di costituire una anagrafe che facesse emergere in maniera chiara le figure fondamentali ma invisibilizzate della ricerca e della docenza<sup>10</sup>.

Se la partecipazione al movimento aveva fatto emergere il disagio personale e lo aveva convogliato costruttivamente in una piattaforma conflittuale collettiva, tale condizione per certi versi liberatoria valse soltanto per pochi di noi. Perché, ci domandavamo, il movimento non era riuscito a raccogliere l'adesione della maggioranza dei lavoratori direttamente colpiti dalla situazione? Provo ad avanzare un'ipotesi vincolando tra loro due concetti apparentemente lontani, ovvero quello di conflitto e quello di debito<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Nell'ateneo senese nel 2005 erano circa 1200 i docenti a contratto per circa 200 corsi erogati (La Nazione, 12 novembre 2006). In quello fiorentino, per la sola Facoltà di Architettura erano 280 i docenti a contratto costituendo il 56% del corpo docente (il Manifesto, 31 ottobre 2008).

<sup>11</sup> Nella letteratura antropologica, i due termini sono stati analizzati raramente insieme dal punto di vista etnografico, al contrario si è enfatizzata la più frequente tendenza all'indebitamento come segno di dominazione politica e al contempo morale (Graeber 2012).



In occasione dell'interruzione da parte del Movimento di una riunione del Senato Accademico, il Rettore Focardi acconsentì a trasformare quel momento in un'assemblea per rispondere alle domande degli studenti. Dal fondo della sala gremita, alzai la voce interrompendo il Rettore al grido "Focardi, paga i debiti!". Mi riferivo al mancato pagamento della mia docenza a contratto che, come quella di molti altri colleghi, veniva ritardato da mesi e mi aveva portato all'esasperazione. Il Rettore rispose ironicamente più o meno così: "Zanutelli, anche il gatto di Fontebranda lo sa che io pago i debiti"<sup>12</sup>. Denunciare in pubblico tale rapporto economico andava al di là di un conflitto personale: aveva significato lo svelamento e la rottura di un patto morale perverso. Molti colleghi, in quei mesi, avevano evitato di unirsi alla lotta proprio nel timore di rompere il vincolo con i propri referenti accademici, dai quali ritenevano che dipendesse il loro futuro e la possibilità, prima o poi, di ottenere la stabilizzazione. Confidavano infatti in una relazione di debito-credito di altro ordine, morale, stabilita a partire da una serie di prestazioni lavorative non retribuite o retribuite male, rinunciando alla rivendicazione del diritto a un salario giusto per le prestazioni svolte, nell'aspettativa di una stabilizzazione. Quello che invece la Rete Precaria metteva in evidenza era una lettura diversa, che guardava al quadro strutturale dell'Università italiana, in quegli anni significativamente mutato. I tagli dei finanziamenti alla ricerca, il blocco delle assunzioni e del reclutamento, e le politiche locali che avvantaggiavano l'avanzamento di carriera degli strutturati, avrebbero dovuto rendere evidente a tutti che "il patto del debito" non poteva più essere onorato dai "propri" professori. Tuttavia – si potrebbe affermare in termini bourdieiani – l'*habitus* (lacerato) o la "cultura" delle relazioni lavorative all'interno dell'università continuava ad agire, nonostante le trasformazioni della "struttura", mascherando il conflitto di classe evidente, nella quasi totale incapacità tanto dei lavoratori precari come dei loro referenti strutturati, di incontrarsi su un piano comune per ripensare collettivamente le condizioni del lavoro da entrambi condiviso.

## **Nuove e vecchie precarietà, auspicabili alleanze intergenerazionali**

Le promotrici di questo forum (Vesce e Falconieri 2023: 171), ci ricordano che a distanza di circa 15 anni dai fatti che ho velocemente narrato, è intervenuta la legge 79 del 2022, pubblicizzata come "riforma del precariato universitario", quasi se con essa si ponesse fine a quel processo iniziato nel 1999. Senza dubbio, alcuni aspetti strutturali sono cambiati radicalmente, primo fra tutti il ricorso massiccio alla figura della docenza a contratto. Questa figura lavorativa, ridimensionata, continua però ad esistere nelle forme contraddittorie che ho evidenziato: le tariffe variano da un ateneo all'altro, così come variano le tipologie contrattuali, ancora oggi prive di tutele contributive. La necessità, poi, di maturare esperienze di docenza per rafforzare il proprio curriculum in vista della partecipazione ai concorsi produce una rinnovata disponibilità ad accettare condizioni a volte poco dignitose. Sicuramente, l'introduzione delle figure di RTD-a con contratti triennali e di tenure track (RTD-b), così come il vincolo a bandire posizioni di PO agganciandoli percentualmente all'assunzione degli RTD, ha prodotto una maggiore mobilità lavorativa e la garanzia della retribuzione, pur nell'incertezza dei finanziamenti e nell'assenza di un piano strutturale di reclutamento che oggi si aggrava con l'avvicinamento della figura del RTT. Ma è proprio l'incertezza dei finanziamenti statali all'Università, che spinge la nuova generazione di precari della docenza e della ricerca a farsi auto-promotrice di una corsa stressante e individualizzante ai finanziamenti, nello spazio internazionale. In tutto ciò, il vincolo morale di debito-credito tra ricercatori precari e docenti strutturati che ho proposto come chiave di lettura continua a operare, ma stando a quanto afferma Costantini (2023: 223) oggi si iscrive nella logica del lavoro donato e del merito acquisito. La categoria di debito però non smette di essere utile (Zanutelli 2023), perché le dinamiche descritte si inseriscono in un più ampio quadro

<sup>12</sup> Fontebranda è una metonimia del territorio della Nobile Contrada dell'Oca.

di finanziarizzazione delle relazioni universitarie che va dal linguaggio dei crediti e debiti formativi, alle pratiche di attrazione dei fondi per la ricerca, all'indebitamento delle famiglie per l'accesso dei figli all'istruzione superiore (Zaloom 2019).

Di fronte agli attuali percorsi di individualizzazione delle esperienze e della competizione per le risorse (Lusini, Meloni 2023: 213), i treni su cui Arturo è ancora disposto a salire assomigliano alle esperienze collettive del conflitto – dall'unità minima della coppia solidale fino auspicabilmente a gruppi intergenerazionali più vasti.

## **Bibliografia**

- Castellano, V. 2023. Ripensare i processi di precarizzazione come opportunità epistemiche. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 189-197.
- Costantini, O. 2023. Tempo cerca tempo. Una lettura marxista delle dinamiche di messa a valore dei desideri precarizzati all'interno del mondo universitario. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 219-227.
- Fanoli, F. 2023. Una provocazione: sport da combattimento a confronto. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 199-207.
- Fassin, D. 2016. *Quando i corpi ricordano. Esperienze e politiche dell'AIDS in SudAfrica*. Perugia. Argo.
- Graeber, D. 2012. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano. Il Saggiatore.
- Lusini, V., Meloni, P. 2023. Precarizzazione e violenza simbolica. *Antropologia Pubblica*. 9 (1): 209-218.
- Palumbo, B. 2018, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Piasere, L. 2009. «L'etnografia come esperienza», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. Seid.
- Rossi, A. 2023. Sul carisma dell'antropologo eremita. Note ironiche sul precariato intellettuale nella giungla della gig culture. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 181-188.
- Solinas, P.G. (a cura di) 2005. *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*. Lecce. Argo.
- Spivak, G.C. 1988. «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary, N., Grossberg, L. (a cura di). London. Macmillan.
- Vesce, M.C., Falconieri, I. 2023. Precarizzazione, lavoro accademico e professionalizzazione nei mondi dell'antropologia: note per un dibattito. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 171-179.
- Wilk, R. 2019 [1989]. «Decision Making and Resource Flows Within the Household: Beyond the Black Box», in *Household Economy. Reconsidering the Domestic Mode of Production*. Wilk, R. (a cura di). New York. Routledge.
- Zaloom, K. 2019. *Indebted. How Families Make College Work at Any Cost*. New Jersey. Princeton University Press.
- Zanotelli, F. 2023. «Scambiare» in *Antropologia culturale e sociale. Concetti, storia, prospettive*. Palumbo, B., Pizza, G., Schirripa, P. (a cura di). Milano. Hoepli.
- Zerilli, F. 2010. The rule of Soft Law: an Introduction *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology*, 56: 3-18.



# Inquiete

## Dialogo tra antropologhe

**Irene Falconieri**

irene.falconieri@unict.it  
Università degli Studi di Catania  
ORCID: 0000-0001-8947-6301

**Maria Carolina Vesce**

mariacarolina.vesce@unimc.it  
Università degli Studi di Macerata  
ORCID: 0000-0002-4448-2254

---

Nell'atrio della stazione di Messina, in un pomeriggio della primavera 2013, prende avvio questo dialogo. Esso si nutre dell'affetto che lega le autrici e avrebbe dovuto trovare un primo momento di sintesi in una casa al mare di un qualunque borgo del sud Italia. Prende forma invece on-line, tra Catania, Macerata, Siena, Scaletta Zanclea, Roma e Avellino, per citare solo alcune tappe del percorso.

*[Ampie zone di pagina bianca intervallate da brandelli di testo amputati e scomposti. Il vuoto, la rabbia, la frenesia e l'ansia per settimane intere con le dita puntate sulla tastiera.]*

**Carolina:** Quando abbiamo lanciato la call per questo Forum sapevamo, ma non immaginavamo veramente quale sforzo stessimo chiedendo ai colleghi e alle colleghe. Mi rendo conto solo ora che non ne eravamo pienamente consapevoli. Lo dico a prescindere dai bilanci, perché – è bene chiarirlo subito – non è questo che vorremmo fare con queste pagine. Non tireremo le somme, né ci sono somme da tirare, almeno per quel che ci riguarda. Ci interessa invece offrire un ulteriore punto di vista, anzi due, in relazione. Ci interessa metterci in gioco in prima persona nello stesso esperimento di esperienza che abbiamo chiesto ai colleghi e alle colleghe, nel tentativo di tessere un racconto corale che metta in luce la dimensione materiale e incarnata dei processi di precarizzazione, ri-politicizzando le nostre esperienze e i nostri vissuti attraverso gli strumenti della disciplina e provando, se non ad abbattere, almeno a scalfire quel muro di gomma che oppone il privato e il politico.

**Irene:** Mettersi in gioco... lo abbiamo sempre fatto, quantomeno ci abbiamo provato, ma è terribilmente complicato adesso scrivere della nostra precarietà. Eppure, trasformare le vicende personali, le emozioni, le diverse forme di imbrigliamento nei contesti in elementi suscettibili di analisi antropologica – attraverso una loro interconnessione con più ampie strutture storico-sociali, con questioni di classe, con la microfisica del potere – è un esercizio a cui mi sono educata sin dai tempi del dottorato a Messina, quando ho iniziato a ragionare di disastri, emergenze e rischi dopo averne vissuto sul corpo gli effetti. Si trattava di un dottorato senza borsa vinto dopo anni di allontanamento dalla vita accademica, che mi aveva obbligata ad accettare tipologie di lavoro mai tenute in considerazione nel periodo della formazione universitaria presso la Facoltà di Sociologia di Urbino. Fuori programma, la mia vita era stata sconquassata da quell'alluvione divenuta poi oggetto di ricerca. Mi sentivo allora come dentro a un esperimento di ingegneria accademica applicata all'antropologia dagli stessi antropologi. I costanti sforzi riflessivi, la paura di fallire e l'enorme sofferenza provocatami dalla scrittura hanno profondamente segnato il percorso intellettuale intrapreso negli anni a venire. Così come determinante è stata la scelta (inevitabile) di un posizionamento complesso all'interno del campo di ricerca, un posizionamento accademico e politico ad un tempo, come dovrebbe esserlo sempre, dal mio punto di vista, l'antropologia anche quando non si tratta di una postura manifesta-

mente militante. Non a caso, credo sia stato il combinato tra vicende biografiche e percorso di ricerca a determinare la consapevolezza di voler provare ad investire competenze ed energie in quell'isola da cui ero certa di voler nuovamente fuggire fino a poco tempo prima.

Nonostante l'abitudine allo sforzo riflessivo, ti dicevo, oggi mi risulta estremamente difficile scrivere della mia, delle nostre precarietà. Emergenze ed incertezze non sono più solo concetti, categorie giuridiche o strumenti analitici, sono divenuti ormai aspetti naturalizzati del quotidiano.

**Carolina:** Era tra gli obiettivi di questo Forum, del resto: ragionare sulle forme naturalizzate dei processi di precarizzazione, più che sulla precarietà come condizione. Solo un anno fa, la prima azione che compivo al mattino, mentre aspettavo che il caffè fosse pronto, era aggiornare gli albi o le pagine web dei concorsi di atenei e organizzazioni con cui - nel mio immaginario - avrei potuto lavorare. Ancora oggi, la precarizzazione è inscritta nella barra dei preferiti del mio browser. *Gmail A.P. Bandi Miur Trenitalia Unisi Unibo Unimib Unina Flixbus*. Nuova scheda, clic sul trackpad; il dito è abilitato a staccarsi dalla freccia rivolta verso il basso solo se si imbatte nell'M-DEA. Intelligenza incorporata, forse, o estensione tecnica dell'occhio nella mano della precaria. La quale comunque, a questo punto, dovrà industriarsi in altre operazioni "di concetto": verificare che l'incarico sia coperto da retribuzione, accertarsi della paga, appurare chi, negli anni accademici precedenti, ha eventualmente ricoperto quella posizione. Chi vive di insegnamenti a contratto sa districarsi agevolmente nelle maglie di queste procedure e sa operare scelte fondate su una qualche forma di razionalità economica: misurare le distanze, il compenso, le spese, il tempo necessario per preparare le lezioni ed espletare gli esami, i ricevimenti, le tesi in rapporto ai propri bisogni materiali. C'è una sostanziale differenza tra i 128 euro all'ora dell'università di Bolzano e i 30 di Firenze. C'è una differenza tra una classe di venti persone e una di 120, in termini di lavoro.

L'università in cui mi sono formata da studentessa faceva già ampiamente ricorso alle docenze a contratto. Ho un chiarissimo ricordo delle assemblee dei precari e delle precarie a Siena di cui racconta Francesco Zanutelli in questo Forum. In quegli anni passavo molto più tempo in riunione a fare e organizzare di quanto non ne passassi sui libri di antropologia. L'etnografia ha poi profondamente trasformato il mio rapporto con la disciplina, ma ancora quando mi sono laureata non avrei minimamente immaginato di vincere una borsa di dottorato, avevo solo scritto una discreta tesi. È il marchio di fabbrica.

**Irene:** Leggendo, non posso fare a meno di sorridere con affetto nei confronti di entrambe... il tuo racconto condensa uno degli aspetti in cui le nostre reazioni a situazioni simili divergono profondamente pur rimanendo intrecciati i percorsi. Impazzirei se la mia prima visione fosse un albo di un qualunque ente. Appena sveglia ho bisogno di concedermi un lungo momento di silenzio durante il quale fumo, penso, faccio i conti con il passato e costruisco scenari futuri. Quest'ultima attività è strettamente connessa alla mia specializzazione disciplinare e rappresenta al contempo un escamotage ormai incorporato, volto ad attenuare il senso di inadeguatezza che può generarsi all'interno di un prolungato processo di precarizzazione delle sfere della vita. Immaginare più futuri possibili, valutare le variabili sistemiche in relazione al mio potenziale, prevedere, almeno provarci, lo scarto tra intenzioni e azioni delle persone con cui mi relazio, mi permette di governare un presente instabile. Te ne parlo perché le nostre esperienze di come la precarietà si manifesta rimangono ancora per larga parte taciute se non all'interno di scambi privati (cfr. Parikh 2018). Succede forse per paura di apparire inadatte alle posizioni a cui ambiamo, o perché, travolte dalla retorica del merito, le fragilità sono interpretate come debolezze costitutive e fungono da contraltare negativo a concetti quali performatività, efficienza, produttività, smartness. Concetti che governano oggi un mondo del lavoro progressivamente epurato da ogni diritto e l'accademia stessa, contribuendo a costruire "reputazioni" e "posizioni". Sono concetti che certamente sapremmo collocare all'interno di quella "linea della vita" di cui parla Ivan Severi in

questo Forum, e che, forse anche per questa loro chiara collocazione, rischiano di depoliticizzare ogni questione, almeno così mi pare... Quando invece osservo gli effetti che questa stessa retorica produce sulla percezione di me come precaria di vecchia data, riesco a dare un senso a quel “sentirsi ontologicamente fuori posto” che da qualche tempo mi accompagna.

**Carolina:** La sensazione condivisa, forse in un certo senso generazionale, di essere un po’ tutti e tutte «cintura nera di come si schiva la vita», per dirla ancora con Zerocalcare, la conosciamo bene. Personalmente, almeno, conosco bene quel disorientamento, la ricerca costante di conferme. Mi chiedo se sia possibile indicizzare i processi di precarizzazione. Io non saprei farlo, ovviamente, ma sono convinta che si possa fare. I fallimenti, i concorsi non vinti, quelli a cui non si è nemmeno inviato domanda, i chilometri percorsi, i pasti saltati, i debiti contratti e i deficit di bilancio, il numero di ore lavorate e non retribuite, quelle impiegate per raggiungere il luogo di lavoro, le ore passate dallo psicologo. L’impatto sulle esistenze di alti regimi di mobilità di cui parla Francesco Zanolli in questo Forum, dell’esperienza di *displacement* su cui riflette Silvia Pitzalis nel suo contributo o di altre forme di precarizzazione si riverbera sulla vita sociale come pure su quella biologica delle precarie e dei precari. Penso al nostro rapporto con le funzioni vitali primarie: nutrirsi, riposare, andare al bagno, fare l’amore. La precarizzazione è un fatto sociale che si insinua nelle azioni del quotidiano, un disciplinamento che agisce sulle pratiche più minute. I suoi effetti sono iscritti nei solchi delle smagliature disegnate sulla carne di corpi che si allargano e si restringono perché sottoposti a regimi alimentari totalmente sregolati, nella vista che si deteriora, negli attacchi di panico, negli incubi... Potremmo ripercorrere decine di telefonate in cui ti raccontavo i sogni di cui era protagonista il commissario del concorso di turno. Credo anche che non sia un caso se una delle questioni solo timidamente accennate in questo Forum sia proprio l’impatto dei regimi di precarizzazione sulla nostra salute mentale e fisica. Niente di nuovo, ormai la letteratura in materia è consistente, ma una cosa è rispondere a un questionario anonimo, altra cosa è riflettere retrospettivamente sulle proprie esperienze di malattia. Scriverne è imbarazzante. Ma credo anche che sia un modo per rendere politico un fatto “privato” che privato non è.

**Irene:** è certamente così, la malattia, le diverse forme di disagio sono fatti politici, oltre che intimi, politici e istituzionali, permettimi di aggiungere, ma che tendono sempre più ad essere relegati alla sfera privata. Come dici, la letteratura è ormai corposa. Personalmente quando rifletto su questioni simili non posso fare a meno di pensare al saggio di Francesca Cappelletto, *Vivere l’etnografia. Osservazioni sul rapporto medico-paziente* (2009), che tanta parte ha avuto nella mia formazione dottorale. Le sue riflessioni sulla “sofferenza aggiunta”, una sofferenza sociale prodotta all’interno di una distorta relazione tra medico e paziente, una sofferenza vissuta da molti, ma taciuta, occultata o “data per scontata”, hanno spesso rappresentato una lente utile ad interpretare la relazione tra individuo e istituzioni in situazioni di incertezza, osservandola da entrambe le angolature e consapevole di essere un soggetto in qualche modo invischiato. È un approccio simile a quello utilizzato nella lettura di disastri, crisi ed emergenze: un continuo slittamento dell’angolo di osservazione tra evento e processo, tra capacità agenzie individuali e sociali e trappole della struttura, nel tentativo di individuare le loro specifiche articolazioni all’interno di contesti definiti. Contestualizzare questa relazione anche nell’ambito dei processi di precarizzazione, come sai, è per me un elemento dirimente.

**Carolina:** Se capisco la direzione in cui mi vuoi portare, il discorso si fa più complesso, si corre il rischio di essenzializzare, che è la ragione per cui (prudentemente) nella nostra introduzione parlavamo di “distribuzione differenziale delle posizioni occupabili”. Ragiono ancora su quanto scrive Christine Delphy (2022) a proposito dei modi di reclutamento generazionale, perché sento il bisogno di esplicitare un passaggio a cui abbiamo solo fatto accenno (Vesce, Falconieri 2023) e che in verità richiederebbe molto più spazio di quanto non gliene si possa qui dedicare. Semplificando il discorso di Delphy, sembrerebbe che la nostra società preveda due sistemi: da un lato il modello “classico” di

riproduzione delle classi di appartenenza, che si fonda sulla trasmissione ereditaria delle posizioni all'interno di gruppi di discendenza perlopiù predefiniti; dall'altro, il modello meritocratico – divenuto ormai un vero e proprio modo di produzione –, che solo teoricamente si oppone al primo sistema di reclutamento. Là dove la trasmissione ereditaria vede l'opposizione tra successori e non successori, il modo meritocratico oppone i bravi e meritevoli ai “non-meritevoli”. I primi sono spesso portatori di alto capitale sociale, sono inseriti nelle reti che consentono loro di farsi notare e di farlo precocemente, sono legati a uno o più big men (o women) che ne supportano la carriera. Fin qui, reclutamento meritocratico e trasmissione ereditaria sembrerebbero assumere i medesimi criteri e riprodurre le stesse logiche, talvolta le stesse alleanze. Il punto, però, come sottolinea Delphy, è che i sistemi di reclutamento sono anche modi di produzione, istituiscono classi di persone (le donne e i cadetti negli studi sulla trasmissione ereditaria; i non-meritevoli, gli esclusi nel nostro caso), innegabilmente, almeno su un piano sociologico. È sufficiente tenere d'occhio per qualche tempo le *shortlist* dei concorsi per inciampare nella ricorrenza dei nomi, nei ritorni imprevisi, che sono una cosa diversa dai rientri, negli ingressi lampo. Questo, almeno, è quello che noi vediamo dal basso o, meglio, dalle profonde viscere della terra, che credo sia un punto di vista molto limitato di come “veramente” il merito opera, anche solo nel piccolo mondo dell'università e della ricerca e non solo come modo di produzione ma come principio di distribuzione.

**Irene:** quando parliamo di modo di produzione meritocratico siamo di fronte a qualcosa che incorpora ma al contempo trascende il sistema accademico e segue una geografia della marginalità che ha connotazioni tanto territoriali quanto socio-economiche e politiche. Ne abbiamo discusso a lungo durante la seconda presentazione del Forum al Quattrostelle occupato a Roma<sup>1</sup>.

Nel sud Italia, in tanti sud del mondo, l'incertezza è una condizione con cui bisogna imparare molto presto a fare i conti, una condizione che, sin dalla giovane età, può produrre un “comprensibile senso di assuefazione” – come lo ha definito un anziano volontario attivo in un quartiere popolare di Catania. Allo stesso tempo può trasformarsi in una risorsa per quanti, a tutti i livelli sociali, riescono a manipolarne gli effetti. Certamente è sempre una questione di posizionamenti, lo sappiamo bene. In riferimento alla realtà in cui vivo e lavoro, mi sento però di dire senza temere di apparire essenzializzante nell'articolazione del pensiero che un certo (alto) grado di precarietà esistenziale rappresenta ormai la norma. Non mi riferisco solo a grandi questioni strutturali come gli alti tassi di disoccupazione, di dispersione scolastica o dei flussi migratori in uscita, ma ai modi in cui l'incertezza si insinua nelle maglie del quotidiano. Potrei tratteggiare infinite vignette etnografiche ed auto etnografiche, se ci fosse spazio in questo testo.

Potrei menzionare, ad esempio, le numerose volte in cui ho dovuto rinunciare ad inviare la candidatura per docenze a contratto fuori regione, scegliendo io stessa di non partecipare consapevole del fatto che sarebbe stato complicato viaggiare settimanalmente dalla Sicilia e altrettanto impensabile in termini di sostenibilità economica affrontare le spese di un duplice affitto. Per farlo bisogna poter contare su risorse di partenza di cui non disponevo e non dispongo tuttora, se non in minima parte. O ancora, le difficoltà in termini di tempo, costi e stress per raggiungere Marzabotto in occasione della presentazione del Forum al Simposio di Storie in movimento<sup>2</sup>. Pochi giorni prima dell'evento, un incendio aveva comportato la quasi totale chiusura al traffico dell'aeroporto di Catania, con la con-

<sup>1</sup> Il 24 settembre 2023, per iniziativa di Osvaldo Costantini e di un gruppo di studenti e studentesse di antropologia, si è tenuta presso l'Hotel Quattro Stelle Occupato una giornata di discussione durante la quale, a partire da alcuni dei temi emersi nel Forum, occupanti, attivisti/e del movimento per la casa, studentesse e ricercatrici precarie hanno condiviso riflessioni ed esperienze, iniziando a immaginare un percorso di con-ricerca trasversale che metta in evidenza le linee di continuità nella produzione di esperienze di precarizzazione.

<sup>2</sup> Il 20 luglio 2023, con Ivan Severi, Eloisa Berti e alcuni rappresentanti di RedActa, abbiamo discusso dei contributi pubblicati sul primo numero del Forum nel corso di un dibattito su *Lavoro, precariato, forme di autonomia e di organizzazione* ospitato dal XVII Simposio della conflittualità sociale.

seguente cancellazione di voli o il loro dirottamento sugli aeroporti di Palermo, Trapani e Comiso, tutto annunciato con scarso preavviso. Nove ore sono necessarie per raggiungere Trapani da Catania se non si dispone di un mezzo di trasporto autonomo. Nove ore, un'eternità. Il caso ha voluto che il mio volo fosse dirottato a Comiso e sono riuscita con fatica a mantenere fede all'impegno preso. Ma è stato solo frutto del caso, perché se è vero che eravamo di fronte ad un'emergenza mal gestita – come da stessa dichiarazione di un dirigente della Protezione Civile regionale intervistato pochi mesi dopo – è vero al contempo che i suoi effetti sono divenuti dirompenti perché agivano su un sistema a brandelli, in questo caso infrastrutturale, che rende estremamente oneroso in termini di tempo e di costi muoversi all'interno e all'esterno della Sicilia anche in situazioni ordinarie.

Una questione infrastrutturale riguarda inoltre la carenza di ambienti lavorativi resi disponibili per i precari della ricerca e dell'insegnamento. A Messina, anche grazie alle sollecitazioni di un ricercatore allora neoassunto, autore in questo Forum, i dottorandi hanno potuto usufruire di un proprio spazio quando ormai il mio percorso entrava nella sua fase conclusiva, dovrete averne memoria. Quello in corso è per me l'ultimo anno di assegno consentito dai regolamenti: com'è noto sono sei nel complesso. Li ho svolti tra Catania, Messina e poi di nuovo Catania senza mai avere una sede. In quest'ultimo ateneo, nel Dipartimento per cui lavoro, solo di recente assegnisti, dottorandi e borsisti hanno ottenuto l'utilizzo di una stanza in condivisione. Come docente a contratto la situazione non è mai stata migliore. Ho ricevuto studenti al bar, in uffici chiesti in prestito, nei corridoi e nei cortili dei dipartimenti. Si tratta di uno stato di cose, ci penso spesso, che rischia di produrre un effetto delegittimante nella relazione con gli studenti: come spiegare loro che non si possono assumere impegni di lungo periodo anche quando è evidente un interesse nei confronti della disciplina, un interesse che tu stessa hai sollecitato? Che ci si vede in cortile e non nel tuo ufficio perché, pur essendo la loro docente, rimani comunque una contrattista e non hai diritto a uno spazio di lavoro? Per far fronte a questo ordine di problemi ho scelto di adottare un chiaro posizionamento, esplicitando la condizione di docente precaria, così come i vincoli e le aporie in essa insiti. Alcune di loro, soprattutto donne, ascoltano con interesse, cercano di capire, chiedono. Già questo è per me un risultato.

Lo so, sembrano piccole cose, minuzie. Le ho esplicitate perché ci parlano di una questione a mio avviso importante non solo nell'articolazione di percorsi professionali individuali, quanto piuttosto per le dinamiche analizzate nel Forum: il nesso centro(centri)-periferie. Inoltre – ne sono ormai convinta – è nel distillarsi quotidiano di minuzie, ad esempio di contraddizioni tra l'impegno richiesto e la mancata considerazione di esigenze professionali basilari, che possono crearsi le basi per l'insorgere di quel senso di inadeguatezza a cui facevo riferimento prima.

**Carolina:** Non sono affatto minuzie, credo anzi che sia assolutamente necessario mantenere uno sguardo materialista sulle asimmetrie. Alcune delle esperienze che racconti, come anticipavi, le abbiamo vissute insieme ed è inevitabile, mentre ti leggo, rivedermi dottoranda al primo anno nella stanzetta dell'Istituto di via Concezione 10. Mi ero trasferita armi e bagagli in una Messina che sembrava dovesse essere attraversata da grandi venti di trasformazione. Ci sono rimasta poco, giusto il tempo di creare (o rafforzare) legami importanti, come quello che ci unisce. Dopo il campo in Samoa, finita la borsa di studio, ho vissuto per un anno dai miei, salvo un breve periodo negli Stati Uniti, finanziato anche quello con una borsa. Nell'aprile 2017 ho discusso la tesi e per uno scarto di un paio di mesi non ho avuto accesso all'indennità di disoccupazione. Per un po' sono rimasta a casa al sud, ho pubblicato una monografia, ma era evidente che vivere dai miei non fosse più un'opzione accettabile e sono tornata a Siena. All'inizio, doveva essere per qualche mese; ci sono rimasta cinque, intensissimi, anni. Contratti di breve durata tassati al 60%, borse di studio, decine di contratti di insegnamento, un assegno di ricerca e l'indennità di disoccupazione mi hanno dato l'illusione di un'autonomia che puntualmente mi sfuggiva. Ho insegnato a Genova, a Catania, a Siena, a Napoli, a Bressanone, a Firenze, sia in presenza che online. Ho inviato decine e decine di candidature, so-



stenuto un numero imprecisato di colloqui, scritto e coordinato progetti per una delle più importanti associazioni transgender presenti sul territorio nazionale. A un certo punto ho preso il ritmo, ma è successo che il mio reddito si attestasse al di sotto della soglia di povertà. Credo vada detto perché temo di non essere un caso isolato. I dati sul reddito della nostra generazione, di quella generazione che i giornali chiamano *millennials*, sono impressionanti: la percentuale di laureati più bassa d'Europa, gli occupati sì ma con contratti atipici o di pochi mesi, quelli il cui reddito non supera gli 11mila euro all'anno lordi. Quando mi fermo e capisco che parlano di noi mi viene da ridere, da piangere e da spaccare tutto. Com'è successo che siamo passati dalla convinzione che avremmo abbattuto ogni confine a raccontarci, ciascuno rinchiuso nelle sue quattro mura, che non è che abbiamo abdicato, è che proviamo a cambiare le cose in un altro modo? Stronzate. Anche perché intanto restiamo schiacciate dal paradosso della messa a valore, che ci espone a richieste più o meno esplicitamente dettate dalle "esigenze di produttività" (il progetto, la fascetta, il dipartimento) per cui anche la precarietà rappresenta una risorsa. Altro che ri-politicizzazione, l'ottica qui è pienamente neoliberista.

C'è poi un altro ordine di sollecitazioni che il tuo discorso smuove e che mi solletica su un piano di cui per me è più difficile scrivere, che sarebbe stato più semplice esplicitare in forma orale, nella casa affacciata sul mare che avrebbe dovuto ospitare questo dialogo. Il posizionamento da cui parto, quello di donna quarantenne non madre di origini meridionali, per di più formalmente single, mi spinge a ragionare sulle asimmetrie che questa posizione genera, sui ruoli e le aspettative, comprese quelle che io stessa nutro nei confronti di me stessa. Da tempo, per scelta, la maternità non è all'apice dei miei desideri. Non saprei dire, esattamente, quando sia successo, perché non è sempre stato così; credo che un peso determinante l'abbia avuto proprio il senso di inadeguatezza per cui ero troppo impegnata a "cercare di dare un senso" alle cose che andavo dicendo per potermi pensare madre. Si è generato così, per un certo tempo con conseguenze devastanti, un circolo vizioso per cui l'essere precaria single non madre faceva sì che io fossi percepita come maggiormente disponibile a forme di lavoro senza orari né regole. Da tutti, nessuno escluso: superiori, colleghi, genitori, sorella. Maggiore disponibilità di tempo, possibilità di spostarsi, assenza di vincoli possono tradursi in un fuoco incrociato di aspettative in termini di produttività, di efficienza, di presenza. E certamente è una questione di genere, ma è anche una questione di classe. Nel corso degli ultimi due mesi, per ragioni familiari, ho percorso la tratta Macerata-Napoli e ritorno almeno quattro volte, impiegando ogni volta almeno dieci ore. In due mesi, ottanta e più ore di viaggio: tre giorni per raggiungere casa dei miei nel fine settimana. Non sono figlia unica, ma era ovvio che a trovare il tempo dovessi essere io che non sono sposata, non ho figli, non timbro il cartellino, vivo relativamente vicino. Era "naturale", perché il matrimonio e la genitorialità (in parte, talvolta, non sempre) ti svincolano o, meglio, ti espongono ad altre forme di precarizzazione. Il "valore" della cura, però, in termini materiali, è socialmente riconosciuto solo alle madri, per di più solo temporaneamente; qualunque altra posizione parentale non ha lo stesso peso, non sei (percepita, tanto meno riconosciuta come) indispensabile nemmeno quando lo sei. Non posso non pensare alle colleghe precarie madri che settimanalmente, quando non quotidianamente, si spostano per insegnare nella tale o tal'altra università per 800 euro netti euro all'anno, che se la domenica vanno a pranzo dai nonni invece di chiudere quell'articolo o scrivere quel progetto, poi stanno col peso sullo stomaco tutto il giorno e sarebbe lo stesso se non ci andassero, anzi sarebbe peggio. Un deficit strutturale che ci attraversa a prescindere anche in ragione della percezione sociale del lavoro intellettuale come meno lavoro di altri lavori.

Ora, anche da questo punto di vista, a me sarebbe interessato capire di più di quelle che tu chiami le geografie della marginalità, capire di più delle loro connotazioni territoriali, socio-economiche e politiche. Mi interessa a prescindere in realtà, ma credo sia un peccato che, stando almeno alle affiliazioni accademiche dichiarate, gli autori e le autrici di questo Forum si collochino (istituzionalmente) al di sotto della linea di confine con il nord del paese. Lo sottolineavamo già

in una nota dell'introduzione e lo consegniamo ora come dato: la nostra call non ha incontrato la risposta dei colleghi e delle colleghe del nord e questo è certamente un "limite", un'incapacità nostra forse, ma è un peccato.

**Irene:** Tocchi corde che non sono certa di voler o saper suonare. Il rapporto con la genitorialità, con la dimensione della cura e, aggiungerei, con la sfera erotica e affettiva – ambiti per me estremamente interrelati – è tra i più travagliati, a volte dolorosi, da razionalizzare nell'osservazione retrospettiva del percorso formativo e professionale, così come nell'analisi etnografica del presente. Si tratta forse di uno degli elementi che maggiormente ci accomuna e che negli anni ha contribuito a creare uno spazio di risonanza tra noi, nonostante le differenze e i molti "non detti". Ragionando con me stessa e discutendo con gli amici più cari dell'attuale mio status, ripeto spesso con ironia e un fondo di convinzione che, in modo simile alla categoria di adolescente/giovane, quella di donna single – per giunta ambiziosa, seppur nell'ambito di una personalissima scala di valori – rappresenta una delle alterità interne più difficile da metabolizzare. Non a caso propongo l'accostamento tra le due figure: essere donna, sola e precaria, ti sottopone spesso a un processo di infantilizzazione che fortemente stride con i segni nel corpo dello scorrere del tempo, quelle smagliature di cui parlavi, che sono metafora e materia viva. In ogni caso non si tratta solo di aspettative altrui (e nostre). Come dici, sembra data per scontata, e siamo noi per prime a farlo, una maggiore disponibilità ad adeguare i propri tempi alle esigenze di "chi ha famiglia", succede in tutti gli ambiti. Sono tante ormai le volte in cui avrei voluto trovare il coraggio di pormi in modo dissacrante alzando l'asticella dello scandalo e rispondere: "non potete neanche immaginare quanto tempo e quante energie richieda prendersi cura di molti/e amanti". Sarebbe stata ovviamente una provocazione, nel tentativo di allargare la sfera semantica del concetto di cura e mettere in discussione la scala di valori socialmente accettabili. Non l'ho mai fatto, anche perché ne richiede tanto di tempo in effetti, e, pur volendo, mi pare un dato che spesso non riusciamo a permettercene nemmeno uno/a di amanti. È complicato, infatti instaurare nuove e durature relazioni, perché implicano una progettualità comune difficile da definire in un regime di instabilità economica, almeno lo è per me. È complicato spiegare a chi non condivide lo stesso tipo di esperienze, perché si sceglie, gioco forza, di rinunciare al tempo libero e ai fine settimana per un lavoro che all'esterno si fa fatica a percepire come tale, per giunta mal retribuito, a volte gratuito. Succede nella dimensione di coppia e in quella amicale. Condiziona pesantemente, insomma, la sfera affettiva. Ed è una proiezione futura su cui non riesco a costruire scenari plausibili. Non è solo un problema di aspettative, ti dicevo. Si tratta di un sistema socio-culturale ed economico strutturato su modelli diversi, dissonanti rispetto a quelli che incarniamo e pratichiamo nel quotidiano. Quando torno nel mio paese d'origine, capita di frequente che dopo un caloroso saluto mi si chieda: "ti sistimasti (ti sei sistemata)?" è una domanda che implica un doppio ordine di senso: ti hanno stabilizzato al lavoro? Hai trovato un marito/compagno? Quando rispondo che "nel primo caso purtroppo ancora no, rispetto al secondo, un marito non sono sicura di volerlo trovare, di certo non lo cerco", non di rado leggo una reazione di spaesamento nell'interlocutore di turno, spaesamento misto a curiosità a cui in genere fa seguito un numero indefinito di domande molto più intime. È un problema sistemico che si riflette anche nel mondo accademico, ed è al contempo uno dei piani in cui la dimensione della scelta si innesta in modo forte con quella strutturale. Tenerne conto a più livelli credo ci permetta di arginare il rischio di quella autorappresentazione vittimistica che abbiamo cercato di evitare sin dall'inizio di questo progetto. Quello della scelta è infatti un tema più volte emerso durante le conversazioni con alcuni colleghi invitati a partecipare al Forum, intuibile nel testo di Amalia Rossi e chiaramente esplicitato da Ivan Severi. Certo, difficilmente si sceglie di rimanere precari, se ci si pensa come tali. Si può scegliere di costruire spazi lavorativi flessibili e autonomi, ma anche in questo caso le percentuali di riuscita dipendono dai contesti di azione, dalle condizioni di partenza e dalle propensioni individuali. Nel mio caso, all'interno di spazi di possibilità dati e

cangianti nel tempo, l'esercizio consapevole di scelte scomode ha rappresentato a volte una forma di resistenza a proiezioni future esterne ed interne al campo accademico capaci di generare un costante stato di inquietudine etico-politica. In risposta a questa inquietudine, ad esempio - quando avverto che i criteri di eccellenza e produttività richiesti confliggono con la mia visione del mondo, quando dubito dell'utilità pubblica di un progetto pensato come tale, quanto sono altre le linee di ricerca che mi piacerebbe perseguire - variano i livelli di performatività delle prestazioni e si accentua la propensione a instaurare relazioni e pratiche lavorative di tipo collaborativo.

**Carolina:** Credo sia quella stessa inquietudine etico-politica ad aver agito da acceleratore nella scelta di costruire questo Forum e questo dialogo. Riuscire a non tradire l'intimità che attraversa le nostre conversazioni rendendo conto dell'intreccio di fatti cose scelte esperienze e status che da dieci anni connette le nostre vite a centinaia di chilometri di distanza l'una dall'altra, senza dare niente per scontato e tenendo il punto sull'etnografia retrospettiva si è rivelata una sfida per entrambe. Se abbiamo potuto correre il rischio di scrivere insieme, se ci siamo potute concedere il piacere di farlo in questa forma è perché questo dialogo si struttura nel tempo, soddisfa il requisito della lunga durata, è il prodotto di lunghe negoziazioni di senso e di una disposizione al posizionamento che viene dalla pratica femminista del partire da sé.

Lasciamo mille porte socchiuse, ma questo credo sia un bene, d'altra parte questo Forum auspicava solo l'apertura di un dibattito. È anche assai probabile che l'inquietudine e il senso di incompiutezza attuale siano effetto e conseguenza di tutto quello che abbiamo riversato in queste pagine, non solo di quello che manca. Certamente della consapevolezza che il dialogo tra noi, su queste e su altre questioni, non si interrompe qui.

**Irene:** Non scegliamo solo le strade da intraprendere. Scegliamo soprattutto il modo in cui percorrerle. Il metodo è una scelta politica, così come lo sono le forme delle relazioni che intratteniamo. Intervenedo nel dibattito sulla precarietà accademica pubblicato dalla rivista *Social Anthropology*, Georgeta Stoica (2019) interroga il significato dell'eccellenza all'interno di un sistema accademico neoliberale, predatorio e incapace di offrire sicurezze. Nel farlo, riflette sul concetto di resilienza in relazione al mondo della ricerca precaria - un concetto abusato, aggiungo io, che orienta oggi le linee di investimento del governo italiano e dei nostri atenei. Per far fronte agli inciampi del sistema, i ricercatori precari imparano ad essere resilienti; flessibili negli imprevisti, adattabili a continui cambiamenti e a situazioni di duro lavoro, capaci di affrontare (con un sorriso?) stress e isolamento. Divenuta competenza acquisita, la resilienza si configura come una strategia individuale che cela sotto il mantello del merito le condizioni strutturali alla base dei processi di precarizzazione, lasciando nessuno o poco spazio alla solidarietà tra pari e alle istanze collettive. Ri-politicizzare le questioni a partire dal sé, al contrario, è quello che abbiamo provato a fare con questo Forum.

## Bibliografia

- Cappelletto, F. 2009. «Vivere l'etnografia. Osservazioni sulla relazione medico-paziente», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. Seid: 199-225.
- Delphy, C. 2022. *Il nemico principale 1. Economia politica del patriarcato*. Milano. Vanda edizioni.
- Parikh, A. 2018. On Complaint in the Face of Precarity. Member Voices. *Fieldsights*. <https://culanth.org/fieldsights/on-complaint-in-the-face-of-precarity>
- Stoica, G. 2019. Precarity Without Borders: Visions of Hope, Shared Responsibilities and Possible Responses. *Social Anthropology*, 27: 78-96.

# Precariato presente, impegno futuro

**Berardino Palumbo**  
berardino.palumbo@unime.it  
Università degli Studi di Messina  
Orcid: 0000-0001-9656-2806

---

C'è indubbiamente qualcosa di paradossale nel fatto che il decano (ossia il più vecchio nel ruolo di ordinario) degli antropologi accademici italiani venga chiamato a commentare scritti di colleghe e colleghi, inevitabilmente più giovani, che riflettono sulla loro condizione lavorativa di precari o ex precari nelle università o di professionisti antropologi all'interno del più ampio mercato del lavoro. Accettare l'invito significa, quindi, correre il rischio di esporsi alle legittime accuse di chi aspira e lotta, magari da qualche decennio, per accedere ad un posto fisso in università e/o alle comprensibili ironie di chi, acquisita una collocazione professionale all'interno del mercato del lavoro, guarda al campo accademico come ad un eso-pianeta oramai lontano. Uno dei vantaggi della "decanità", però, è proprio quello di potersi assumere dei rischi intellettuali ed etici, senza il timore di trovarsi intrappolato nella *double bind* tra "debito" e "dipendenza" che, secondo Francesco Zanutelli, connota le posizioni di precariato interne al campo accademico e limita le possibilità di produrre aggregazioni e lotte collettive.

D'altro canto, la scrittura de *Lo strabismo della Dea*, il motivo per cui, credo, di essere stato chiamato a questo commento, nasceva proprio dalla percezione e dalla volontà di dichiarare, dallo spazio/tempo marginale, per l'accademia antropologica, di un luogo come Messina, nel quale 25 anni prima avevo iniziato a lavorare, una simile libertà dal doppio vincolo debito/dipendenza. Libertà che il perpetuarsi della collocazione marginale nello spazio accademico (non insegno mica a Milano, Torino, Bologna o nel dipartimento romano, allora Istituto di Etnologia, nel quale mi sono formato; la marginalità, economica, geografica, di classe, con le asimmetrie che ne derivano sono tratti rilevanti anche e ancora nel campo accademico, come ci ricordano Irene Falconieri e Carolina Vesce nel loro intenso dialogo conclusivo) e la personale storia intellettuale mi paiono ancora legittimare una qualche presa di parola su argomenti così delicati come l'accesso alle posizioni universitarie delle colleghe e dei colleghi più "giovani", le condizioni di lavoro precario alle quali molti di loro sono costretti o l'incapacità delle discipline antropologiche (e di noi che insegniamo antropologia in università) di costruire plausibili spazi lavorativi esterni all'accademia.

Era il 2017 e, all'interno del V convegno della SIAA organizzato a Catania, presentai alcuni dei dati relativi alle divisioni del campo accademico antropologico, con le sue conseguenze sulle dinamiche concorsuali, che di lì a poco sarebbero stati pubblicati ne *Lo Strabismo*. Nel corso della discussione che seguì rimasi colpito dalla reazione di un "giovane" antropologo, un ragazzo che poteva avere poco meno di trent'anni (che non si presentò e del quale comunque non conosco il nome). Con un tono tra il seccato e l'aggressivo constatava che quei dati riguardavano comunque l'accademia e coloro che in essa avevano cercato o continuavano a cercare di entrare, mentre non tenevano conto di quanti (antropologi e antropologhe, dall'elevata formazione e con Dottorato) avevano dislocato interessi e azioni al di fuori dell'università. Rimasi spiazzato dall'osservazione perché il mio lavoro si rivolgeva, in effetti, ai "giovani precari" che gravitavano intorno all'antropologia istituzionale,

con i suoi habitus e le sue gerarchie di potere, nella speranza che (almeno loro) potessero dare il via a quei cambiamenti di posture, pratiche e procedure dei quali sentivo (e continuo a sentire) l'urgenza. Insomma, mi fu chiaro, allora, che loro, i cosiddetti "giovani precari" non erano più (solo) dove io li avevo immaginati.

Alcuni dei contributi al dibattito su *Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell'antropologia* si muovono all'interno della prospettiva tracciata da quella domanda, sviluppandone criticamente aspetti di sicuro interesse. Penso, in primo luogo, ai saggi di Ivan Severi e di Amalia Rossi che assumono, in maniera più o meno esplicita e più o meno esplicitamente ironica, un posizionamento (già) esterno al campo accademico, alle sue articolazioni e gerarchie, alle sue logiche di potere. Pur collocandosi anch'essi in uno spazio esterno o liminale rispetto al campo meramente accademico, i contributi di Francesco Fanoli e, soprattutto, di Viola Castellano aprono la riflessione in direzioni che a me paiono innovative. All'interno del campo accademico, soprattutto antropologico e con differenti prospettive d'analisi e sensibilità, mi sembra si collochino, invece, i contributi di Valentina Lusini e Pietro Meloni, Osvaldo Costantini, Francesco Zanotelli e Silvia Pitzalis. L'intenso, perché insieme intimo e strutturale, dialogo conclusivo tra Irene Falconieri e Carolina Vesce (alle quali va dato il merito di aver pensato e curato questo Forum sulla precarietà) riprende molti dei tratti dei processi di soggettivazione (con i loro effetti intimi, appunto, personali, corporei e materiali) emersi in tutti i contributi, nei quali le lavoratrici e i lavoratori precari dell'antropologia italiana sono coinvolti.

Ivan Severi rilegge, alla luce delle sue attuali attività professionali, il proprio percorso di uscita (o, come forse Severi preferirebbe dire, il suo precoce, quasi "clastriano", rifiuto di entrare a farvi parte) da un ambito ristrettamente accademico. Il suo mi pare un punto di vista coerente, con il rifiuto della nozione stessa di "precario" e il suo mostrarsi pienamente inserito in un mercato del lavoro di tipo certo neoliberista e centrato sull'instabilità, nel quale, da antropologo professionale e "applicato" riesce comunque a muoversi con efficacia e soddisfazione. Importante – anche se non analizzato a fondo – nel suo contributo mi sembra infine la constatazione, fatta in tono ironico e apparentemente risentito, del fallimento dei tentativi di creare lo spazio per un'antropologia professionale esterna al campo universitario. Il riferimento è, evidentemente, alle vicende di ANPIA, e insieme, come ricorda anche Francesco Zanotelli nel suo contributo, all'incapacità del sistema formativo universitario (antropologico) di adeguarsi alle esigenze del mondo del lavoro. Si tratta di un passaggio importante che, a mio avviso apre anche questioni diverse, legate al modificarsi dei rapporti tra elaborazione, nelle scienze sociali, di un sapere "scientifico", strutture politiche e sistemi mediatici e, in ultima istanza, al ridefinirsi di una articolazione "moderna" della divisione del lavoro e delle funzioni sociali. In altre parole, in un sistema "moderno" la costruzione di un sapere disciplinare specifico (antropologico, nel nostro caso) forte, critico e innovativo – non necessariamente orientato alla specifica formazione di addetti al mondo del lavoro, ma capace di immaginare e re-immaginare il mondo (sociale, lavorativo, economico, politico) – dovrebbe rappresentare una delle articolazioni dello stesso mondo sociale, in connessione e in dialogo con altre articolazioni e altre istituzioni. Pensare ad un sapere "scientifico", specializzato e universitario in diretta, meccanica e pedagogica connessione con le esigenze del mercato del lavoro, non è esso stesso un modo di aderire a quelle logiche neoliberiste che determinano e producono un precariato cognitivo? Se il compito della ricerca universitaria si riducesse alla *sola* formazione di commercialisti (e non di economisti), di assistenti sociali (e non di sociologi), o di specialisti del patrimonio culturale, dell'aiuto allo sviluppo e di operatori umanitari (e non di antropologi) a chi spetterebbe poi il compito di immaginare forme nuove e alternative del mercato del lavoro e del mondo sociale? Nella contrapposizione costruita da Severi tra il "ricercatore sociale" (ciò che ha scelto di essere) e il "critico umanista" (che non è mai voluto essere) mi pare si possa leggere *anche* il distacco, tutto post-moderno e in fondo aderente alle

logiche del mercato neoliberista, da una concezione “moderna” dell’università intesa come spazio dell’elaborazione scientifico-intellettuale e della ricerca.

Simile a quello di Severi, ma percorso da un’ironia più esplicita e amara, è il posizionamento narrativo scelto da Amalia Rossi. La figura dell’antropologa/o eremita, modellata a partire dall’analogia con i *wandering monks* thailandesi consente ad Amalia Rossi di portare uno sguardo particolare sulle condizioni del lavoro precario all’interno dell’accademia. Il contributo non cela il senso di frustrazione e di rabbia derivante da quello che la sua autrice chiama il «mio fallimento accademico» e non nega affatto il persistere, nel suo presente esistenziale e lavorativo, di una vocazione antropologica («il cosa vorresti fare da grande?»). Attraverso l’ironia e, appunto, l’analogia, Rossi trasporta questi sentimenti su un piano diverso, rendendo possibile una loro trasmutazione etica. Se e quando «essere antropologi eremiti non è più, o non è solo una necessità», ma la constatazione di una condizione esistenziale e affettiva, allora il carattere instabile, fluido e insieme carismatico della pratica errante dell’antropologia può assumere il valore «di una scelta consapevole e ricca di conseguenze sociali, culturali e professionali». Scelta che implica anche una legittimazione degli spazi non accademici della conoscenza e la possibilità di «immaginare diversamente il precariato dei lavoratori della conoscenza». Ironia, analogia e dislocazione narrativa che non impediscono, però, ad Amalia Rossi di fornire, attraverso la finzione retorica, un’analisi lucida, caustica e ferocemente plausibile delle dinamiche di inclusione ed esclusione ancora operanti in taluni contesti accademici particolarmente “conservatori”.

Lo specchio attraverso il quale guardare al mondo del precariato universitario e ai propri percorsi di soggettivazione all’interno del campo accademico antropologico è, per Francesco Fanoli, lo scenario del *lamb*, lotta sportiva senegalese da lui a lungo studiata e praticata. Gestito con sobrietà, non esente da un ironico *understatement*, il confronto tra la lotta senegalese e la pratica del campo accademico consente a Fanoli di mostrare l’operare di percorsi di soggettivazione (fondati, ad esempio, sull’incorporazione delle gerarchie interne al campo e del senso di auto responsabilizzazione per il fallimento, oltre che sull’esibizione performativa del sé lottante) comuni ai due contesti. Interessante, poi, il confronto tra l’uso della mistica (il ricorso alla protezione o all’attacco magici) consustanziale al mondo della lotta, e la produzione di veleni, accuse, sospetti, invidie e tensioni presenti nelle lotte accademiche, a tutti i livelli della sua gerarchia, aggiungerei. Accuse e sospetti, connessi con la competizione per risorse sempre più scarse, legate al giudizio altrui (il pubblico, nel *lamb*, i valutatori nel sistema dei concorsi universitari) e bisognose di protezioni magico/economiche, in un caso, “di scuola”, nell’altro. Il confronto tra forme diverse, ma risonanti, di precarietà, consente a Francesco Fanoli di avanzare alcune proposte di analisi (e di lotta) delle diverse forme che il precariato assume negli scenari del “capitalismo cognitivo”:

Credo sia utile individuare almeno tre arene principali di lotta: 1) la più evidente che corrisponde al campo accademico; 2) un ulteriore ambito di intervento legato alla marginalizzazione dell’antropologia nel dibattito pubblico, nella politica, nel mercato del lavoro e nel campo del sapere; 3) il terreno che riguarda le lotte politiche per la giustizia sociale su una scala transnazionale (Fanoli 2023: 205).

Proposte che hanno il merito, ai miei occhi, di non cortocircuitare l’analisi e la critica del precariato universitario all’interno di una, a volte generica, critica di un’economia politica di tipo neoliberista. I contributi di Amalia Rossi e Francesco Fanoli guardano al mondo accademico e alle sue dinamiche interne attraverso lo specchio narrativo del “proprio” mondo etnografico. In maniera diversa, Ivan Severi si colloca dichiaratamente al di fuori sia dal contesto accademico, sia di un’etnografia intesa come “mero” strumento conoscitivo, adottando però una strategia narrativa che mi appare, in fondo, comparabile: le proprie scelte e le sue *performances* lavorative divengono gli appigli retorici attra-

verso cui descrivere il percorso di costruzione della soggettività di antropologo-non accademico. Nello stesso tempo funzionano come “uno specchio per entrare” (direbbe Josif Brodskij) in quel mondo accademico del quale si dichiara di non far più, di non aver mai fatto parte.

L’interesse del bel saggio di Viola Castellano non deriva, a mio avviso, solo dalla lucidità con la quale vengono analizzate le molteplici e diverse forme di precariato attraversate e vissute dall’autrice nel corso della sua vita (scelta questa che, come nel caso di Fanoli, impedisce troppo facili cortocircuiti analitici). Né è legata al suo mostrarsi (in maniera né esibita, né sofferta) esterna al campo accademico dell’antropologia (nazionale e internazionale), pur dimostrando una evidente complessità di competenze e di sensibilità conoscitive. Il continuo *displacement* (per usare una nozione al centro del contributo di Silvia Pitzalis), connesso ad un’oramai incorporata pratica di diverse forme e condizioni di precariato, divengono nello scritto di Viola Castellano uno spazio autonomo e originale di riflessione attraverso il quale osservare criticamente e analizzare:

i processi di precarizzazione vissuti dagli antropologi come potenzialmente generativi non solo di approcci “militanti” alla ricerca (Fontanari 2022; Boni, Koensler, Rossi 2020), ma anche di un’interrogazione profonda delle premesse epistemiche della disciplina. In quanto campo intellettuale (Bourdieu 1988) sempre più popolato da una “flexible employed periphery” (Roseberry 1996) sprovvista del capitale accademico necessario alla riproduzione della disciplina e all’istituzionalizzazione dei suoi paradigmi, e che nello stesso tempo è legato costituzionalmente all’apertura esperienziale dell’etnografia, quello antropologico si offre a mio avviso come particolarmente adatto a ripensare le condizioni per la produzione di conoscenza accademica e del suo spazio pubblico (Castellano 2023: 190).

Guardare al campo antropologico attraverso un posizionamento interno ai processi di precarizzazione consente, dunque, una lettura più densa, antropologica ed etnografica essa stessa, sia delle logiche politico-economiche e socioculturali dei sistemi neoliberalisti, sia dei rapporti tra la disciplina, lo spazio pubblico e i suoi destini. Da una simile prospettiva l’importante non è tanto o soltanto mostrare, indagare e/o criticare – a partire dalle proprie esperienze di vita – la condizione precaria (rispetto ad una specifica accademia disciplinare, o ad una peculiare nicchia lavorativa). L’essere parte (o vittima) di un processo di precarizzazione, per una studiosa che pratica una disciplina essa stessa marginale e precaria nell’economia politica neoliberalista, può divenire una opportunità conoscitiva capace di riconoscere i ponti esistenziali esistenti tra chi vive vite precarie nei mondi marginali di solito frequentati dagli antropologi e chi, appunto, da praticante precario di una disciplina marginale come l’antropologia prova ad interagire con loro. La condivisione, repressa, taciuta o ricordata, di precarietà, vulnerabilità e instabilità esistenziali che accomuna antropologa e persone sul campo, insieme al senso di disancoramento continuo e incorporato mi paiono i tratti salienti dello scritto di Silvia Pitzalis. L’assenza, o meglio il venir meno di un *thelos* esistenziale (la vocazione monacale di cui ci ha parlato Amalia Rossi dislocata, ironicamente sublimata nella figura dell’antropologo eremita, dotato di un carisma particolare) accompagna il pendolarismo esistenziale di Pitzalis, tra una Bologna che non l’accetta mai totalmente, i molti luoghi dell’insegnamento precario di una disciplina che continua a tenerla ai margini del campo e i frammenti di diario di campo nei quali la sua soggettività così costruita incontra le vulnerabilità precarie di immigrate marocchine o di uomini srilankesi vittime dello *tsunami*. Anche qui, ancora una volta, l’intento dichiarato non è polemico o rivendicativo, ma quello di parlare della precarietà e del *displacement* in termini antropologici:

perché questo sforzo non rimanga una *lamentatio* fine a se stessa, ma divenga il tentativo di ribadire quella “funzione specchio” dell’antropologia (Kluckhohn 2017), capace, non di farci narcisisticamente specchiare nel fluire contemporaneo, ma di portarci a comprendere meglio le configurazioni e gli esiti del presente (Pitzalis *infra*).

Non so se questo slittamento della descrizione della condizione precaria dallo spazio della rivendicazione e dell'azione politica (anche solo all'interno del campo accademico) a quello dell'oggettivazione antropologica sia un buon segno. In fondo una delle aspirazioni che mi muovevano nello scrivere *Lo strabismo* era proprio quella di invitare le più giovani generazioni, formate, serie e preparate – come dimostrano gli scritti qui commentati – ad intervenire eticamente e politicamente sul campo accademico, sulle sue divisioni fazionali e scolastiche, sulle sue opacità, rompendo la tendenza ad incorporare un'adesione scolastica alla scuola, troppo spesso ancora oggi garanzia homo-accademico-poietica di un passaggio di status. Insomma, l'oggettivazione analitica di una esistenza precaria non sembra aver incrinato quel patto implicito tra “debito” e “riconoscenza” che secondo Francesco Zanotelli governa l'accettazione di una condizione di precariato intellettuale.

Ad incrinarlo – ci dice Francesco Zanotelli – ci aveva provato lui stesso, insieme ad un attento coordinamento dei precari, nei lunghi anni del suo precariato in diverse università del centro-nord. Si tratta di una descrizione interessante e, nello stesso tempo, poco confortante per quel che riguarda gli esiti. Credo che qui abbia ragione Ivan Severi quando constata il (parziale) fallimento delle esperienze (quelle individuali e soprattutto quelle istituzionalizzate) derivate da quegli anni di lotta. Quel che resta, nel caso di Francesco, è la dislocazione decennale tra Toscana e Sicilia, con i suoi gravami economici e affettivi. E quegli interventi, sempre veri e un po' provocatori, irrealistici a volte, nei comuni consigli di dipartimento e di corso di laurea sempre più amebici, inutili, informi e sempre più percolanti “immondizie intellettuali”. Fra qualche giorno nemmeno più quelli resteranno, insieme alla lenta forclusione del pendolarismo spiazzante e di camper infreddoliti. Ma così sia.

Gli scritti di Valentina Lusini – Pietro Meloni e di Osvaldo Costantini sono quelli che, collocandosi all'interno dell'accademia antropologica, ne forniscono analisi in qualche modo strutturali. Gli aspetti da loro evidenziati sono tutti interessanti, quasi tutti corretti e decisamente realistici. I meccanismi e le logiche (a volte difficili da praticare anche per i commissari) del giudizio concorsuale, l'individualizzazione delle carriere e quindi l'auto vittimizzazione dell'escluso/a, la frustrazione delle aspirazioni (il *thelos* esistenziale) sono tratti effettivi della macchina di produzione di precariato universitario. La lettura marxista dei meccanismi del campo accademico proposta da Osvaldo Costantini – che, forse per quel pudore che coglie a volte i proletari quando si trovano di fronte ad un proprio significativo cambiamento di status, non esplicita il suo non essere più (del tutto) precario – ci riconduce ad alcuni importanti elementi di base a fondamento delle condizioni lavorative del precariato accademico. Il tempo (l'essere un lavoratore a tempo determinato) fa del precario, che prende un salario per un periodo finito di tempo, appunto un precario, ossia qualcosa di diverso da un disoccupato, che in teoria ha a disposizione tutto il tempo che vuole. La gestione del tempo (la richiesta di tempo lavoro e la concessione, gratuita di tempo lavoro) all'interno di meccanismi di produzione inegualitaria di merce-valore (le pubblicazioni, lo status, il prestigio, il ruolo). La classe, come categoria da adoperare per indagare le diversità di possibilità di resistenza all'interno dello spazio del precariato accademico e le differenti possibilità di accesso ad una stabilizzazione. Tutti aspetti, questi, che è importante aver presenti.

La scrittura de *Lo strabismo della Dea* presupponeva la possibilità dell'oggettivazione della mia posizione all'interno del campo accademico, cosa che provai a fare. Implicava, però, anche la possibilità di sospendere, anche solo per un attimo, il giudizio sul mio operare nel campo. A cinque anni di distanza (in realtà 7, dalla scrittura del testo, che attese due anni prima di trovare un editore) e soprattutto di fronte alle argomentazioni attente, sedimentate, colte ed esperienzialmente fondate presentate nei saggi qui discussi, quella sospensione non è più possibile. Non entrerò, evidentemente, nel merito dei miei singoli giudizi espressi in questo o quel concorso, nella partecipazione alla prima VQR e a due tornate dell'ASN; né nasconderò che non mi riconosco del tutto nell'immagine del “professore ordinario” che emerge da alcuni degli scritti: questo è normale, però, quando si passa



dalla parte degli osservatori a quella degli osservati. Proverò, invece, a introdurre alcune riflessioni intorno al funzionamento, presente e futuro, del campo accademico antropologico nazionale. Dovrò farlo, per forza di cose, in maniera apodittica.

1. Ho già espresso la mia perplessità su letture semplicistiche e meccaniche dei rapporti tra discipline antropologiche, formazione, comunicazione e media. A mio parere una disciplina metodologicamente solida e teoreticamente fondata può più facilmente sperare di acquisire autorevolezza nel campo mediatico, in quello istituzionale e, dunque, immaginare di potersi configurare – in alcune sue parti – anche come sapere capace di agire utilmente nel mondo e sul mondo. Per far questo occorrono discernimento critico, serietà, spirito di cooperazione disciplinare e, soprattutto, nessuna indulgenza a pratiche di consociativismo scolastico: se dai media, o dal mondo della cooperazione mi chiamano a parlare/intervenire sulle dinamiche politiche in Melanesia (ambito del quale so veramente poco), non mi espongo, esponendo l'immagine pubblica della disciplina al rischio della genericità. Semplicemente passo la palla ad altri più esperti.
2. Condivido la critica ai meccanismi del controllo neoliberista della produzione scientifica, alle logiche dell'*accountability* e alla spinta alla produzione di prodotti. Non ho però alcuna nostalgia del mondo accademico precedente, forse perché – diversamente dai più giovani critici – ho avuto modo di conoscerlo. Il sistema di *peer review*, la classificazione delle riviste in fasce di "merito" producono effetti distorsivi e in parte appiattenti sulle pubblicazioni, e danno vita a strategie performative tanto fastidiose quanto facili da cogliere? Vero. Ma allora mi si dica che si preferisce il precedente sistema: riviste personali legate a questo o quel centro di potere immobile del campo accademico, alle quali accedere solo se ci si sottopone all'*impositio manu* (all'effusione della *charis*) del capo di turno. Non che questo non succeda, in parte, ancora oggi, ma le procedure di questo tipo devono fare lo sforzo di camuffarsi in uno spazio di pubblicazioni molto più ampio, regolare e regolato che in passato. Questo appare evidente nei meccanismi del reclutamento e proprio questo è, mi pare, l'ingingimento che una parte del dialogo conclusivo tra Carolina Vesce e Irene Falconieri intende smascherare: il sistema di cooptazione ereditario e quello meritocratico, visti dai margini strutturali dell'accademia e della geografia intellettuale italiane ("dalle profonde viscere della terra", scrivono) non operano, in ultima istanza, in maniera alternativa e oppositiva. Le linee di tensione strutturale (genere, classe sociale, posizionamento accademico-geografico) si muovono come faglie nascoste, certo, ma poi commentate nei corridoi e nelle chat, di quella peculiare tettonica universitaria che fa emergere, o riemergere, a qualsiasi latitudine del territorio nazionale, cognomi, dinastie parentali o semplici filiazioni accademiche: quel concorso riservato (ovviamente non in senso illegale, ma per ex art. 24 e altrettanto ovviamente non in antropologia) per il figlio di un certo ex preside di Facoltà di una importante università del Nord, o per la figlia di quell'alto membro di un decisivo organo giuridico nazionale in una storica università del Centro-Nord, o anche quella giovane precaria, nata e cresciuta in una importante famiglia di intellettuali universitari e televisivi che non può, assolutamente non può, entrare in università dopo il compagno, di origini piccolo borghesi, ma molto, molto più bravo; o infine quelle carriere che sono andate sempre lisce come l'olio (perché?) riservate (di fatto, all'interno dei meccanismi meritocratici) ai prescelti delle scuole (le famose *chefféries*, ricordate?) sono lì a testimoniare le peculiare declinazione che talvolta (per fortuna non sempre) la meritocrazia può assumere in Italia. Declinazioni che viste dal fondo, dal "poi, nulla. Poi, ancora nulla. Poi, ancora nulla" sioniano, dal quale sembrano emergere le parole incorporate di Falconieri e Vesce, non può che continuare a produrre frustrazione, rabbia, o voglia di scappare.

3. Odio, dunque, i concorsi e i libri che ne parlano, potrei dire, *si parva licet*, parafrasando il grande maestro francese (anche lui, come l'oppositore Bourdieu a capo di *chefferies* molto agguerrite e dure a morire). Né mi pare possibile tornare esplicitamente alle forme di cooptazione scolastiche e personalistiche dei tempi passati (che per alcuni aspetti, però, paiono quantomeno più lineari ed esplicite degli infingimenti meritocratici che, come abbiamo appena visto, continuano in alcuni casi ad operare). E allora, cosa e come fare? La mia idea è questa. Si aboliscano i concorsi (forma residuale istituzionalizzata dallo Stato e presa in prestito dalla Chiesa cattolica) per l'accesso alle posizioni universitarie. Una volta chiamata dalle Università una posizione, stabile o temporanea che sia, si affidi ai dipartimenti la selezione e la scelta delle candidate e dei candidati più adeguate/i a coprire la posizione profilata e si dia loro ampia libertà. Con alcuni vincoli espliciti, però: a) non puoi mai scegliere un candidato/a che provenga dal tuo dipartimento e da dipartimenti accademicamente vicini (per filiazione e/o alleanza); b) se dopo un tempo congruo (6/7 anni) la persona prescelta per il posto non ha dimostrato – ad un organo di valutazione esterno – sufficienti capacità di ricerca, di produzione scientifica e di didattica, il dipartimento e l'università vengano fortemente penalizzati sul piano della dotazione ordinaria e, nel caso di un posto temporaneo, senza plausibili giustificazioni, il rapporto venga interrotto.

So bene, come sottolineano le parole di Carolina Vesce e Irene Falconieri, che anche un tale, utopico sistema (simile a quello presente nelle università anglofone) non eliminerebbe le asimmetrie strutturali, gli scarti di classe, di genere, la marginalità geografica e quella scolastica che permeano il nostro (nazionale e antropologico campo accademico); e so anche che simili meccanismi, nel contesto nord americano soprattutto, si inseriscono in un'economia politica che riproduce gerarchie tra università (per ricchi che cooptano ricchi) e università per tutti gli altri. Mi illudo però che mitigato da un attento controllo pubblico e statale, e sostenuto da un serio meccanismo sanzionatorio, possa aprire, nella tettonica strutturale di cui parlavo, varchi più ampi di quelli oggi presenti, per cui dal vuoto e dal nulla si possa riemergere.

Evidentemente molti non saranno affatto d'accordo con simili rischiose congetture, il che è pienamente comprensibile e anche auspicabile, a patto che si provi ad immaginare mondi accademici innovativi, connotati da procedure diverse di selezione (perché inevitabilmente di una selezione si tratterà) capaci di mitigare, se non proprio annullare, le asimmetrie ricordate, insieme a Vesce e Falconieri, da alcuni degli scritti qui commentati. Quantomeno capaci di spingere anche i più scolasticamente disciplinati (in senso bourdieano) e più avvantaggiati aspiranti delfini di alcune delle più potenti scuole locali a partecipare a questa fase di rielaborazione.

## **Bibliografia**

- Castellano, V. 2023. Ripensare i processi di precarizzazione come possibilità epistemiche. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 189-197.
- Fanoli, F. 2023. Una Provocazione: sport da combattimento a confronto. *Antropologia Pubblica*, 9 (1): 199-207.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della D.E.A. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Pitzalis, S. 2023. *Displacement* come condizione esistenziale. Riflessioni analitico-metodologiche tra auto-etnografia ed etnografia retrospettiva. *Antropologia Pubblica*, 9 (2):181-190



# Vuoti o pieni di memorie?

## Un progetto di antropologia applicata al patrimonio

**Marta Pascolini**

marta.pascolini@gmail.com  
Antropologa libera professionista

**Roberta Altin**

raltin@units.it  
Università di Trieste  
ORCID: 0000-0002-5545-2739

---

### Abstract

The report aims to provide a critical assessment after seven years of a participatory museum action carried out in an ethnographic museum that is part of a regional ecomuseum network in north-eastern Italy, in the Friulian foothills of the western Dolomites. From 2016 to 2021, the Maniago Museum of Blacksmith's Art and Cutlery has started a process of research in the places of previous work phases - now mostly used for other functions - to build a participatory map of memories with an intersectional approach, which then assumed the form of a "mobile" section of the museum's permanent exhibition. The layout and interactive mode chosen represent a work in progress of anthropology applied to heritage, with a particular awareness of activating subaltern memories, especially gendered ones.

**Key words:** applied anthropology; heritage; participatory approach; ethnographic museum; subaltern memories.

---

Questo report vuole operare un bilancio critico a distanza di sette anni dall'inizio di un'azione museale partecipativa realizzata in un museo etnografico che è parte di una rete regionale ecomuseale del Nord-Est italiano, nel territorio pedemontano del Friuli alle pendici delle Dolomiti occidentali. Dal 2016 al 2021 nel Museo dell'Arte Fabbri e delle Coltellerie (d'ora in poi MAFC) di Maniago, è stato realizzato un processo di indagine nei luoghi delle fasi lavorative precedenti - per lo più ormai adibiti ad altre funzioni - per costruire una mappa partecipata delle memorie con approccio intersezionale che si è poi concretizzata in una sezione "mobile" del percorso permanente del museo. Partito nel 2016, il progetto LAMEMORIA è stato, *in primis*, un progetto di antropologia applicata; l'allestimento e la modalità interattiva scelta lo rendono un *work in progress* di antropologia applicata al patrimonio. All'inizio costituiva la possibilità di promuovere di per sé un'azione museale per allargare l'utenza e attivare un museo di provincia poco strutturato e con funzioni principalmente di sostegno organizzativo all'amministrazione comunale. Dopo oltre dieci anni dedicati alla ricerca, allestimento e organizzazione del MAFC, l'obiettivo principale era quello di trovare un tema operativo attorno al quale organizzare le attività e coinvolgere il personale durante l'anno: si optò quindi per una ricerca sulle memorie del lavoro attraverso i luoghi esterni al museo (Bakshi 2017). Parallelamente si intendeva far conoscere le prassi museografiche superando la logica perimetrale dell'edificio-museo con l'avvio di azioni partecipative che andassero letteralmente "sul" e "nel" territorio (geografico e storico). Il progetto si è così materializzato in un percorso partecipativo che ha sperimentato l'utilizzo di diversi strumenti per

attivare e guidare un processo di *heritage* con l'effettivo coinvolgimento della comunità locale (Simon 2010). Un progetto di museografia etnografica e di antropologia applicata al patrimonio, questo si è rivelato alla fine.

Nel 2021 il percorso LAMEMORIA conclude una prima tappa con una mostra che restituisce l'intero percorso progettuale tramite le voci, gli oggetti e le immagini del lavoro di questo distretto, cercando di riempire due stanze della memoria storica collettiva finora vuote, quella delle donne lavoratrici e dei subalterni salariati. Per volere del MAFC e dell'amministrazione comunale, la mostra LAMEMORIA diventa una sezione permanente – sebbene flessibile – del percorso museale, integrandosi nell'esposizione e nella narrazione ufficiale del museo.

Durante questi sei anni il gruppo di lavoro è rimasto sostanzialmente invariato, costruendo solide relazioni e riconoscendosi fortemente nel progetto. Chi scrive in un caso ha guidato il lavoro come direttrice del museo; nell'altro come dottoranda prima e consulente scientifica, libera professionista poi<sup>1</sup>. Questo contributo vuole restituire il lavoro svolto, presentarne la progettazione, gli strumenti e le pratiche adottate, per problematizzare e condividere gli esiti a due anni dalla conclusione formale del processo partecipativo. La distanza temporale ci consente un ritorno sul campo e un'analisi complessiva dell'impatto che LAMEMORIA ha avuto in termini di organizzazione interna e di governance del museo, costruzione e iterazione di narrazioni patrimoniali, progettazione e realizzazione di un'azione museografica autonoma. In questo report vogliamo anche proporre alcuni nodi di riflessione sul ruolo e funzioni dell'antropologa/o in ambito patrimoniale e nelle azioni di antropologia applicata all'*heritage*.

Dal punto di vista dell'antropologia applicata il ruolo dei piccoli musei locali, ecomusei, o musei diffusi, sembrava fungere da presidio territoriale di memorie subalterne nei contesti in via di rapido cambiamento, spesso in bilico tra abbandono istituzionale e riconversione turistica. Il ruolo di antenne e casse di risonanza di identità locali (Bindi 2022) tuttavia si è rilevato sempre più spesso una sorta di "eco" che ripete storie e memorie senza ingranare un reale processo di costruzione dell'*heritage* nella sua accezione più critica (Harrison 2013) – quella di processo attivo attraverso il quale costruiamo, ricostruiamo e negoziamo identità, memorie e significati culturali e sociali per dare senso al presente (Palumbo 2003).

## Il contesto

Il MAFC di Maniago è un museo etnografico, comunale e territoriale che fa parte della rete degli ecomusei (network *Lis Aganis Ecomuseo delle Dolomiti Friulane*). Inaugurato nel 2007, trova sede nell'ex stabilimento delle Coltellerie Riunite Caslino Maniago, azienda simbolo che, tra il 1924 e il 1972, è stata il principale riferimento per la produzione di lame e ferri taglienti dell'intero distretto (Altin 2012). Esito spontaneo di una volontà collettiva di artigiani ed esperti locali, la raccolta etnografica di Maniago si costituisce negli anni '90 sulla scia delle precedenti esperienze museografiche sviluppatasi in Regione e nel resto d'Italia (Clemente, Rossi 1999). Il processo di genesi è molto simile a quello della maggior parte dei musei etnografici di cultura materiale, sia contadina che artigiana: esprime un intento di documentazione e memoria, di un'azione contro l'oblio del tempo, che si realizza attraverso la raccolta ed esposizione di oggetti e attrezzi di cultura materiale. A differenza della maggior parte dei musei di tradizioni contadine, l'esperienza museografica di Maniago si realizza in un contesto produttivo di fatto tuttora esistente: la storia del comparto artigianale e produttivo che il museo vuole raccontare è ancora in atto nel Distretto Industriale del Coltello. La

<sup>1</sup> Roberta Altin direttrice scientifica del Museo dell'Arte fabbrile e delle Coltellerie dal 2004 al 2021. Ha concepito e realizzato il progetto scientifico e di allestimento. Marta Pascolini, antropologa museale libera professionista, ha seguito il lavoro del museo dal 2016 al 2022 con responsabilità scientifica del progetto LAMEMORIA.

cittadina dei fabbri di Maniago continua, infatti, a realizzare e vendere coltelli, forbici e lame con un comparto di 46 aziende ancora attive nel 2022.

Anche il processo di istituzionalizzazione del museo segue un modello noto e diffuso in campo museale demologico/etnografico: la raccolta spontanea viene progressivamente selezionata e riorganizzata grazie all'apporto scientifico di studiosi e professionisti interni alla comunità locale. Questo permette una prima esposizione degli oggetti attraverso la realizzazione di apparati di mediazione testuali: la sede scelta, l'ex Filanda di Maniago, oggi Biblioteca Comunale, è un edificio storico, riconosciuto dalla comunità come parte della propria storia di lavoro. L'attività del gruppo, costituitosi in associazione/comitato, conduce al riconoscimento formale del museo da parte dell'amministrazione comunale<sup>2</sup> e della comunità scientifica più ampia. L'Università degli Studi di Udine si prende quindi in carico la curatela del nuovo allestimento, promosso dal Comune per trasferire la collezione negli spazi restaurati dell'ex fabbrica di coltelli, Coricama (Coltellerie Riunite Caslino & Maniago). Questo passaggio determina uno scarto importante, sia dal punto di vista disciplinare che metodologico.

### **Cosa diventa il museo: le scelte allestitivo e museografiche**

Il nuovo allestimento è fortemente radicato in una museologia di comunità di matrice ecomuseale. Questa scelta si traduce in una scrittura "expografica" attenta al confronto con il visitatore – che *in primis* è maniaghese e coltellinaio – attraverso alcuni semplici espedienti che danno la possibilità di interagire con i beni e l'apparato scenografico.

L'allestimento Altin-Panizon<sup>3</sup> colloca i grandi e piccoli oggetti dei fabbri maniaghese negli spazi dell'ex fabbrica costruendo una narrazione storico-sociale delle trasformazioni della produzione e del prodotto. I registri sono diversi: grandi installazioni e scenografie che evocano fucine e officine artigiane al piano terra; al primo piano, la realizzazione di un unico modulo di bacheca, ripetuto più volte, per esporre la molteplicità della produzione del distretto. Un allestimento che si discosta dalle formule più diffuse di ricostruzione d'ambiente e presenta, in quegli anni, delle soluzioni non ovvie nel contesto museale regionale. Negli anni l'allestimento non subisce radicali trasformazioni, si dimostra funzionale alla costruzione di una prima narrazione riconosciuta e condivisa: le occasioni di conflitto con la comunità dei coltellinaio sono rare e riconducibili, principalmente, a situazioni comuni di donazioni non esposte o di mancata presenza di un'azienda all'interno della collezione (Altin 2016).

Inizialmente il progetto LAMEMORIA non ha finalità espositive, si organizza come attività di ricerca e indagine sul campo per ragionare in maniera critica sul patrimonio museale a tutto campo. Ormai dotato di un percorso espositivo organizzato scientificamente, e di personale dedicato, il museo ha la prima possibilità di farsi gruppo di lavoro e realizzare un'attività museale complessa tramite l'ideazione e la realizzazione collettiva del progetto cui collaborano all'unisono direzione scientifica, operatrici e personale museale, ricercatore antropologo. LAMEMORIA parte con la duplice volontà di integrare e sviluppare il patrimonio di testimonianze orali, di memorie personali legate al lavoro nelle coltellerie di Maniago (con approccio intersezionale di genere e di classe sociale) applicando strumenti sperimentali e metodologie proprie di una museografia partecipata e proattiva. Questi gli obiettivi che hanno strutturato il progetto nella sua prima fase e che di fatto si sono mantenuti nel tempo seppur con declinazioni ed esiti diversificati, non previsti inizialmente.

<sup>2</sup> 30 agosto 1994: con delibera del Consiglio Comunale n. 28 viene ufficialmente istituito il Museo dell'Arte Fabbri e delle Coltellerie, con sede nell'ex Filanda in via Battiferri n.1 a Maniago.

<sup>3</sup> Altin ha seguito la progettazione scientifica e l'architetto Panizon l'allestimento del percorso (Altin 2012).

In sintesi, questo è stato lo sviluppo per fasi del lavoro:

Fase 1 – La mappatura partecipata - *social mapping* delle botteghe e dei luoghi di produzione di coltelli e lame nel distretto di Maniago. Primo coinvolgimento esterno: la costruzione di una comunità di pratica attorno al museo, ovvero l'affiliazione di un gruppo di ex artigiani/e, operai/e (Simon 2010).

Fase 2 – Circostrizione di un patrimonio e formalizzazione di una pratica museale. Grazie all'azione di *engagement*, fotografie e oggetti d'affezione (Clemente, Rossi 1999) vengono portati al museo, quindi digitalizzati e inseriti in un primo archivio e centro di documentazione multimediale (Grasseni 2013). L'archiviazione permette di formalizzare le procedure di acquisizioni dei beni (modulistica, liberatorie, ecc.) e di socializzare una pratica di gestione interna.

Fase 3 – La restituzione del progetto: ideazione e realizzazione della mostra LAMEMORIA. Tradurre in allestimento e in esperienza di visita il progetto di ricerca: praticare un'expografia etnografica. La mobilitazione del museo: il progetto investe il gruppo di lavoro di responsabilità gestionali, economiche e curatoriali.

Fase 4 – Dopo l'inaugurazione: la fruizione della mostra, i nuovi progetti, le donazioni. La fase pandemica Covid-19 ha obbligato a modificare le attività di mediazione della mostra, lasciando in un certo modo libero il progetto di evolversi spontaneamente. A partire da LAMEMORIA si è concretizzata un'azione di didattica sperimentale nei contenuti e metodi, decisamente diversa dall'approccio seguito fino a quel momento; la mostra è stata "usata" dai visitatori che, seppur non nel modo previsto, hanno interagito e fatto evolvere l'apparato allestitivo. Gli oggetti d'affezione esposti sono stati, in molti casi, donati al museo, in un processo di patrimonializzazione che il progetto ha avviato fin dai primi prestiti nel 2017. Si è costituita l'associazione *Amici del museo* che unisce artigiane e artigiani, pensionati e qualche giovane, in attività volontarie di sostegno all'azione museale. Inoltre, dall'esperienza maturata in termini di coinvolgimento e progettazione, è nato il progetto *Teatro de LAMEMORIA* un laboratorio teatrale prima, uno spettacolo teatrale poi, che ha portato alla realizzazione di un format di visite guidate teatralizzate al museo.

## Luoghi delle memorie

È possibile provocare una riflessione critica dei luoghi del passato senza cadere nella retorica memorialistica o dell'idillio pastorale? Come sondare negli strati di memoria dei luoghi di lavoro quando le funzioni dei luoghi sono rapidamente cambiate, spesso senza lasciare tracce fisiche? È possibile costruire metodi di coinvolgimento "museale" efficaci, capaci di rinnovarsi e di essere realmente plurali?

La scelta di alcuni metodi e soluzioni allestitivo ha cercato di mantenere attivi questi interrogativi, proponendo strumenti capaci di sperimentare una patrimonializzazione critica. La *community/social mapping* è stato lo strumento principale della prima fase del progetto. Una cartografia cartacea al supporto di un'azione di mappatura condivisa: in ogni borgo di Maniago è stato organizzato un tavolo di lavoro che ha coinvolto, a seconda dei casi, gruppi tra le cinque e le quindici persone composti principalmente da ex artigiani coltellinai, possibilmente donne. Il riferimento spaziale fornito dalla carta ha permesso di attivare una narrazione collettiva da parte del gruppo a partire dall'individuazione di un luogo, un punto geografico (Bakshi 2017). Un flusso molto denso di informazioni, in cui rimane difficile segmentare brani e individuare soggettività precise: un atto di ricordo collettivo che, nella dinamica complessiva di progetto, investe di valore patrimoniale l'azione (Macdonald 2013).

Contestuale alla mappatura si è realizzato, in maniera spontanea e non particolarmente costruita, un tavolo di incontro che ha utilizzato tecniche visuali partecipative come la foto-elicitazione e la mappa di comunità: alcune foto storiche, riprodotte in formato A3, una volta mostrate al gruppo dei coltellinai hanno portato alla condivisione di ricordi e memorie, al riconoscimento di volti e all'attribuzione di nomi. La tecnica della foto elicitazione di gruppo permette la costruzione di narrazioni plurali: catene di memorie che si intrecciano a partire dallo stimolo visivo che guida la narrazione, l'emergere di temi e riflessioni (Grasseni 2013). Fotografie e mappe lavorano tra loro di rimando, non c'è una gerarchia. Le prime permettono di sostanziare il paesaggio grafico delle seconde: se tuttavia danno temporalità e profondità da un lato, dall'altro rischiano di congelare e fissare i riferimenti della narrazione collettiva su un dato frame temporale, reificando acriticamente oggetti di memoria in patrimonio (Bresciani, Miccoli 2016).

In molte zone del Triveneto il lavoro del passato viene rapidamente introiettato nelle nuove fasi produttive: non ci sono beni demo-etnografici ma "prodotti", non ci sono utensili della memoria, ma nuove produzioni industriali. La velocità dei cambiamenti tecnologici e la distribuzione commerciale sempre più digitale spiegano come in pochi anni del paese dei fabbri e coltellinai non resti più traccia visibile negli spazi e nelle memorie pubbliche, se non quelle "ufficiali" o strumentali ad azioni di propaganda commerciale.

Eppure, molte aree di storia orale mancavano all'appello: quello delle donne che sapevamo aver fatto parte attiva dei processi, anche se si diceva che questo «era un mestiere da uomini»; quello dei salariati o lavoratori "in nero", ovvero non la memoria di chi possedeva ditte e officine, ma di chi lavorava "sotto padrone" e anche "sottotraccia". Da qui la nostra curiosità scientifica ci ha spinto a organizzare degli incontri itineranti con le mappe delle circoscrizioni recandoci come etnografi museali nelle loro zone, chiedendo foto, organizzando incontri pubblici, provocando riflessioni sul ruolo delle donne e dei salariati (Ballachino, Bindi, Broccolini 2020).

Raccogliere interviste di gruppo può essere estremamente spiazzante per chi, come noi, è stato educato a realizzare interviste in profondità con singoli collaboratori/interlocutori: nel gruppo le persone quando prendono la voce spesso si scavalcano l'un l'altro, si rincorrono, talvolta litigano o iniziano serrati confronti per mettere a fuoco diverse memorie dello stesso luogo. Fare etnografie con tavoli partecipati non segue il protocollo standardizzato dei focus group utilizzato da sociologi e psicologi con domande predefinite e giro di tavolo, ma sembra piuttosto una vecchia piazza di paese dove ancora l'oralità e la performatività fisica hanno un ruolo rilevante. Ecco che la mappa diventa un affastellamento di luoghi e nomignoli in lingua locale: tutti hanno un soprannome e vengono contestualizzati nella rete di relazioni del posto (il cugino di..., la moglie del..., il padrone di...). Quando si attinge a un repertorio affettivo le memorie sbiadite (non ricordo, non so bene...) diventano dei *trigger* scatenanti che producono link attivi su luoghi, contesti, personaggi, ricordi di azioni che si riappropriano dei luoghi e li riconnettono al presente. La sensibilità etnografica qui, lavorando sempre in almeno due persone, sta nel cercare di dar voce anche a chi, per ruolo e subalternità storica non prende parola e non alza mai la voce.





Fig. 1 Community mapping: la raccolta delle informazioni, Archivio Museo dell'Arte Fabbriile e delle Coltellerie, 2021 (Foto di Fabio Masotti).

Non c'è solo la nostalgia del tempo perduto, emergono situazioni comparative interessanti: ad esempio Maniago si scopre essere una delle prime cittadine dedite al *delivery food* da Pordenone perché negli anni '60 era più conveniente che le donne lavorassero alle mole piuttosto che cucinare.

In questo passaggio un ruolo fondamentale è stato svolto da Luigina, ex lavoratrice delle coltellerie, diventata poi addetta museale e promossa alla funzione di etnografa delle memorie femminili nelle aziende locali. Luigina è stata la mediatrice fondamentale del progetto: prima ha portato ai tavoli coltellinai e coltellaiaie; poi ha intervistato personalmente una quindicina di ex-lavoratrici per garantire loro voce e presenza all'interno della mostra. Con Luigina abbiamo lavorato alla definizione di temi e modalità di gestione dell'intervista, abbandonando alcune rigidità formali e disciplinari per preservare l'immediatezza dello scambio.

Il risultato sono conversazioni molto dense dove di fatto viene meno la distinzione tra intervistatore e intervistato. Luigina acquisisce progressivamente familiarità con la tecnica dell'intervista, riconosce la centralità della testimone e delle sue scelte narrative, la guida progressivamente verso i nuclei individuati come significativi. Molto spesso le interviste diventano narrazioni corali, uno scambio di esperienze, sempre più intime nei contenuti: le scelte di lavoro e di famiglia; le eccellenti competenze e abilità tecniche delle donne; le mansioni altamente usuranti; i desideri e le frustrazioni di scelte non fatte; i rapporti con i padroni o, viceversa, con i propri sottoposti; conflitti e solidarietà tra operaie, ecc. La trasposizione in allestimento ha voluto mantenere l'intimità di questi momenti, riconoscendo una certa autonomia all'esperienza realizzata e alla natura immateriale del bene di patrimonio. Questo anche nel tentativo di arginare un certo rischio di semplificazione e resa retorica dei contenuti che avrebbe portato a facili generalizzazioni sulle "donne, artigiane, maniaghesi". Brevi montaggi audio, organizzati per macro temi, hanno riunito le singole testimonianze in otto file distinti. L'ascolto individuale, tramite formato mp3 e mono-cuffia, avviene all'interno di uno spazio circoscritto come un capitello devozionale realizzato con casse di legno da officina. Al centro un collage ricomponde di volta in volta una fotografia tra quelle messe a disposizioni dalle intervistate.



**Fig. 2** Installazione La Memoria delle Donne, Archivio Museo dell'Arte Fabbrile e delle Coltellerie, 2021 (Foto di Fabio Masotti).



**Fig. 3** Ingresso alla mostra: la porta dell'officina, Archivio Museo dell'Arte Fabbrile e delle Coltellerie, 2021 (Foto di Fabio Masotti).

L'installazione è essenziale nella sua realizzazione che vuole dare centralità alla testimonianza orale: è uno scambio tra donne, in una sorta di *empowerment* contagioso di genere – e cerca di raccontare sia il processo di costruzione che il contenuto della narrazione. L'intera mostra LAMEMORIA prova a lavorare in questa direzione: raccontare e in qualche modo far sperimentare concretamente al visitatore l'esperienza progettuale di de-costruzione e ri-costruzione di un tema patrimoniale, giocando anche su una certa familiarità del tema, che porta facilmente a confrontare il proprio vissuto con le storie di lavoro e di comunità di Maniago.

Il tentativo di “poetica decostruita” si gioca su alcuni espedienti allestitivi trasversali all'esposizione che danno coerenza all'intera mostra rispetto alla ricerca-azione museografica. Questi sono:

- la forma del telaio espositivo;
- una voluta mancanza di gerarchia nella scelta e organizzazione degli oggetti di patrimonio
- i contenuti di didascalie e testi; la possibilità data al visitatore di interagire con l'allestimento.

Il telaio in legno ha la forma di un ponteggio mobile da cantiere, leggero, contiene alcuni degli oggetti individuati come significativi durante la ricerca, che possono essere facilmente rimossi e sostituiti. Una struttura che evoca più i vuoti e le mancanze di una memoria collettiva in costruzione, che il punto di arrivo di un lavoro di ricerca.

I materiali esposti in mostra sono compositi: oggetti d'affezione, attrezzi artigianali, coltelli e componenti di officina; fotografie storiche in originale e riproduzioni; file audio, video installazioni e cartografie. Organizzati nelle diverse sezioni, rappresentano un determinato tema di memoria esplicitandone l'approccio interpretativo. Per esempio: gli oggetti d'affezione che i coltellinai hanno prestato al museo (foto; libretti di lavoro; immagini devozionali; sveglie, ecc.) sono esposti in bacheca a sancire la loro uscita momentanea dal quotidiano come oggetti simbolo, ricordi di vita e di un patrimonio comune. Le stesse foto in bacheche – e molte altre raccolte dagli archivi di famiglia – sono state riprodotte in cartoline per essere maneggiate e osservate da vicino, come oggetto comune e quotidiano.



Fig. 4 La mappa della memoria, 2022 (Foto di Marta Pascolini).

Le cartografie usate nei tavoli partecipativi sono una grande installazione a muro che riporta la mappatura nella sua elaborazione collettiva senza ulteriori vidimazioni. Non c'è una gerarchia per forma e natura dei beni (ex-oggetti vs. riproduzioni; rappresentazione grafica vs. documento storico; testimonianze orali vs. videoinstallazione), quanto il tentativo di disarticolare la postura del visitatore verso il concetto stesso di patrimonio e di memoria: da quella contemplativa ed esterna, al coinvolgimento emotivo e all'interazione interessata e proattiva fino alla fruizione più immersiva e contemplativa.

Questa prospettiva è stata sviluppata anche tramite il lavoro fatto sui testi, in particolare sulle didascalie che spostano la centralità dell'oggetto materiale – che diventa secondario nella descrizione – per mettere al centro il ricordo e la motivazione del prestito. Il perché quell'oggetto ha riposto alla chiamata del museo per il progetto LAMEMORIA.

L'idea di questa mostra/laboratorio passa dall'inizio alla fine attraverso un coinvolgimento attivo del visitatore: la scelta del percorso, la possibilità di manipolare e di integrare direttamente i contenuti. In particolare, i materiali fotografici sono messi a disposizione per essere maneggiati e completati di informazioni storiche mancanti, attraverso l'utilizzo di post-it o interventi diretti sul supporto. Questo ha funzionato come raccolta sistematica di testimonianze e dialogo, non solo con i maniaghesi che hanno indicato nomi e aggiunto informazioni per la localizzazione di officine e laboratori, ma soprattutto per il pubblico non locale che si è sentito libero di utilizzare il post-it per lasciare commenti ed esprimere il proprio coinvolgimento, soprattutto emotivo. All'inaugurazione della mostra eravamo ancora in periodo di protocolli di distanziamento per il Covid-19 con una fruizione occasionale e poco mediata dal personale del museo; passata l'emergenza c'è stata un'appropriazione libera dello spazio e dei supporti scenografici che si sono riempiti di scritte e riflessioni.



**Fig. 5** Scritte dei visitatori sui pannelli espositivi, 2022 (Foto di Marta Pascolini).

## Tra amnesia e memoria

Analizzando gli esiti a distanza di due anni dall'apertura e sette dall'inizio del percorso partecipativo LAMEMORIA è ancora necessario capire quanto questi metodi e soluzioni siano realmente sostenibili nel tempo, quanto la loro riuscita vada oltre il momento contestuale legato all'esposizione e riesca a produrre ricadute più ampie. È da valutare se tali pratiche riescano a essere socializzate all'interno del gruppo di lavoro, diventare strumento condiviso, quando un certo presidio disciplinare – in questo caso quello dell'antropologo, etnografo del patrimonio – viene meno per la mancanza del professionista, o non riesce a essere debitamente aggiornato e proporre approcci e metodologie diverse, capaci di rinnovare e far evolvere la riflessione e il lavoro museale.

È davvero possibile dare spazio e visibilità alle memorie subalterne di chi altrimenti non lascerebbe alcuna traccia o testimonianza di sé nella storia collettiva? E, soprattutto, è possibile farlo in funzione di un passaggio di consapevolezza dei ruoli e dell'*empowerment* intersezionale alle nuove generazioni?

Intravediamo il rischio di un uso meramente strumentale e mercificato delle memorie locali che da subalterne diventano un *brand* di tipicità locale da esibire; nonché il pericolo di far diventare queste memorie a brandelli degli oggetti rassicuranti di piacevole estetica museale e turistica. Una visita al museo, specie se collocato vicino al parco naturale delle Dolomiti, non si nega a nessuno, ma cosa si porta davvero a casa il visitatore o lo studente in uscita didattica?

LAMEMORIA ha sperimentato l'utilizzo di strumenti progettuali capaci di realizzare un approccio critico al patrimonio. Nel tempo, queste pratiche museografiche sono divenute consuetudini operative che hanno portato alla standardizzazione di metodi e approcci, costruendo di fatto una certa retorica della stessa azione museale. Il MAFC si riconosce nel promuovere una metodologia attenta al coinvolgimento e all'ascolto delle comunità – sul modello del *community mapping*; tuttavia nella pratica, il gruppo di riferimento rimane generalmente costante. Il gruppo di lavoro formatosi attorno al progetto di mappatura risulta troppo omogeneo per età e tipologia degli interlocutori. Gli stessi elementi di conflitto e frizione che possono emergere al suo interno – come il tema della memoria di genere; la difficoltà di relazionarsi con le aziende; la relazione con l'amministrazione comunale – sono parte necessaria di un'auto-narrazione che permette al museo di riconoscersi e legittimarsi come attore patrimoniale.

Quello che osserviamo è che l'intervento antropologico – critico, applicato, patrimoniale – non è di fatto stato completamente "sostenibile" nel caso di Maniago. Abbiamo sperimentato strumenti e metodi che poi, nel fare museale, non hanno trovato un'evoluzione o sono stati estrapolati e replicati in maniera meccanica, non ricondotti ad una specificità antropologica. Anche quando sorge un'integrazione, una sperimentazione, nella formulazione di progetti e metodi – è infatti il caso del progetto di narrazione teatralizzata che sta dando molta soddisfazione al museo – questi tendono a fissare oggetti di patrimonio stabili e facilmente reiterabili. Ciò significa, ad esempio, che la mappatura della memoria, non essendo riuscita a evolversi (considerando dislivelli temporali diversi, sviluppando un approccio di network e analisi reticolare, approfondendo storie di famiglia e impresa, ecc.) sta trasformandosi in una descrizione museografica parziale e semplificata della realtà produttiva di Maniago. La narrazione attuale sottolinea più i numeri (più di 400 luoghi del lavoro mappati) che i significati e le trasformazioni delle forme culturali e sociali. O ancora, nell'esito complessivo, tutti i nuclei indagati con il progetto LAMEMORIA rimangono più un insieme di elementi giustapposti e disgiunti tra loro che parte di un discorso integrato capace di rendere la complessità e, soprattutto, di innestare ulteriori prospettive di ricerca. Viene di fatto meno una riflessione critica su strumenti e metodologie e sugli esiti della loro applicazione che porta il museo in parte a subire la stessa narrazione patrimoniale che costruisce, in maniera partecipata e innovativa, e a perdere una certa capacità

di gestione della complessità. Il discorso museale si appiattisce sui contenuti, isolandoli tra loro. Questo anche per la differenza sostanziale che rimane tra un percorso museale e un'azione di ricerca. La stessa realizzazione del percorso allestitivo di LAMEMORIA ha richiesto oggetti stabili, finiti, leggibili (es. le installazioni a muro delle cartografie) che da soli non soddisfano la riproduzione del processo di co-costruzione della memoria realizzato con la mappatura. Per quanto le strategie espositive possano provocare e coinvolgere il visitatore, propongono sempre un contenuto patrimoniale "esterno" con cui rapportarsi. Il processo di mappatura, invece, è uno spazio in divenire che permette di registrare il fluire delle memorie attraverso un rilevamento dinamico che responsabilizza i soggetti, ponendoli al centro dell'azione.

D'altro lato è in dubbio che il percorso LAMEMORIA ha permesso al museo di professionalizzarsi in maniera significativa, di dotarsi di strumenti formali e organizzativi interni, di acquisire un'autonomia progettuale importante che lo ha portato ad avere maggior visibilità a livello regionale e nazionale. C'è forse un tema di accompagnamento alla pratica che andrebbe approfondito, affinché in sede di progettazione di interventi di antropologia applicata al patrimonio si vada verso una valutazione più puntuale delle implicazioni e delle conseguenze dell'azione. È probabile che sia ormai definitivamente morto l'approccio da antropologo museale sul terreno e che sia invece necessario un apporto meno "contenutistico" e meno conservativo, ma più critico e reattivo. Interessante quindi il ruolo che in ambito culturale può essere svolto dagli attori territoriali (terzo settore: associazioni, cooperative, associazioni di promozione sociale, imprese creative, ecc.) che per loro stesso statuto si propongono come realtà mediane: pur organizzate al loro interno, fortemente professionalizzate e capaci di mobilitare risorse economiche e capitale simbolico, non sono realtà così formalizzate e istituzionalizzate da rischiare di posizionarsi esternamente rispetto al contesto e alle dinamiche che lo attraversano. Queste realtà hanno gli strumenti per accedere in modo capillare e in profondità nel tessuto sociale territoriale attraverso una mediazione diretta con le realtà micro (associazioni di volontariato, gruppi informali attivi nel sociale, associazioni sportive minori, singoli professionisti del settore culturale-turistico) e al contempo anche le capacità per interagire con enti locali e istituzioni (Provincia, Regione, Università, Finanziamenti Europei) nella negoziazione di progettualità e risorse. Sono strutture di intermediazione, agili e funzionali in termini di attivazione di processi e di potenziamento delle ricadute culturali.

Quanto queste strutture siano realmente sostenibili nel tempo non solo in termini economici, ma anche di investimenti di capitale umano e professionale, di riconoscimento di un'autorevolezza di progettualità e narrazione è uno spazio di discussione tutto aperto. Uno spazio che nella programmazione culturale di lungo termine dovrebbe portare a riflettere su quali strategie adottare, non solo per capitalizzare il lavoro di questi attori, ma per dotarli di un'infrastruttura organizzativa e funzionale capace di renderli realmente mobili all'interno dei processi di reticolazione territoriali locale. In questa prospettiva il ruolo di un'antropologia applicata ai patrimoni territoriali diventa interessante nella misura in cui sarà capace non solo di attivare processi interpretativi complessi, ma di seguirli nel tempo dando maggiore importanza agli esiti e alle ricadute culturali, sociali, economiche e politiche. Questo *in primis* per legittimare l'azione dell'antropologo/a in questo campo e per rafforzarne la posizione come attore nella costruzione delle politiche di sviluppo territoriale e comunitario.

## Bibliografia

- 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.
- Bakshi, A. 2017. *Topographies of Memories. A new Poetics of Commemoration*. Cham. Palgrave Macmillan.
- Ballachino, K., Bindi, L., Broccolini, A. 2020. *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*. Bologna. Pàtron Editore.
- Bindi, L. 2022. BIOCULT. Un centro multidisciplinare di ricerca applicata. *Antropologia Pubblica*, 8 (1): 67 - 86.
- Bresciani, M., Micoli, A. 2015-2016. Mappe. *Antropologia Museale*, 37/39 (13): 100-104.
- Clemente, P., Rossi, E. 1999. *Il terzo principio della museografia*. Roma Carocci.
- Grasseni, C. 2013. «Community Mapping as Auto-Ethno-Cartography», in *Advances in Visual Methodology*, Pink, S. (ed.). London. Sage: 97-112.
- Harrison, R. 2013. *Heritage. Critical approaches*. Oxon-New York. Routledge.
- Macdonald, S.J. 2013. *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London. Routledge.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia occidentale*. Milano. Meltemi.
- Simon, N. 2010. *The participatory museum*. Santa Cruz CA. Museums 2.0.

# Nella città delle mosche

**Riccardo Bononi**

riccardo.bononi@unipd.it

Università degli Studi di Padova

---

## La ricerca nella Città delle Mosche

Nel 2022 *Nella città delle mosche* ha vinto il Premio Fotografico della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), quarta edizione del premio annuale rivolto a sostenere progetti fotografici di taglio antropologico e applicato. Il progetto presentato è parte di un lavoro di documentazione fotografica, cominciato nel 2006 e pubblicato nel volume *Une Belle Vie, Une Belle Mort* (Bononi 2018), è stato realizzato nel corso di uno studio sul campo più ampio, nell'ambito della ricerca "Plague in Madagascar: analysis of the social determinants, perception and construction of an infectious disease", patrocinata da Irfoss A.p.s., con il supporto in loco del Ministero della Salute del Madagascar, e con la collaborazione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità in Madagascar e della Croce Rossa Internazionale

La ricerca ha avuto luogo ad Andralanitra, una delle più grandi discariche del continente africano, operativa dagli anni '60 del Novecento, nella primissima periferia della capitale Antananarivo. La discarica, che ora copre oltre 45 acri ed è ancora in espansione, riceve ogni giorno tra le 350 e le 550 tonnellate di nuovi rifiuti (Andrianisa *et al.* 2018: 86-96). Il fuoco arde tutto l'anno nel cuore delle colline di spazzatura, che possono raggiungere i 15 metri di altezza, e il paesaggio innaturale è costantemente intriso di una nebbia tossica.

Il Governo del Madagascar ha spesso dimostrato una scarsa sensibilità per i temi ambientali, e nel Paese non si pratica nessuna forma di differenziazione dei rifiuti o riciclaggio. Questa mancanza istituzionale ha però rappresentato un'opportunità per molte persone disperate, inizialmente arrivate nella capitale in cerca di fortuna: fino al 2019 nella discarica vivevano e lavoravano circa 3000 persone<sup>1</sup>, sopravvivendo grazie alla raccolta di plastica (rivenduta a 0,05 \$/Kg) e metalli (rivenduti a 0,50 \$/Kg).

Il centro della discarica è disseminato di piccole tombe, che segnano i corpi di feti e neonati indesiderati. Quelli che sono riusciti a sopravvivere, vivono permanentemente e lavorano nella discarica insieme agli adulti, assediati dai topi, come una comunità di bambini orfani<sup>2</sup>. I residenti della capitale si riferiscono comunemente a questo luogo come "Ralalitra": la Città delle Mosche. Dalla prima visita nell'agosto del 2015, ho trascorso diversi giorni nella discarica, cercando di capire la natura intima del fenomeno dal punto di vista di chi quel luogo lo vive abitualmente. Nonostante

<sup>1</sup> Dati dell'Environmental Justice Atlas, risorsa online: <https://ejatlas.org/conflict/informal-recyclers-at-the-city-of-flies-face-unsafe-and-precarius-conditions-antananarivo-madagascar>

<sup>2</sup> Una parte delle interviste raccolte sul campo è visibile nel documentario "City of Flies" di Francesco Rufini e Riccardo Bononi (2016), prodotto da Irfoss APS e disponibile al seguente link: <https://vimeo.com/143403097?share=copy>



la calorosa accoglienza degli abitanti della discarica, siamo stati gravemente minacciati dalla società privata incaricata dello smaltimento dei rifiuti nella capitale per conto del governo, a cui conviene politicamente ed economicamente mantenere segreto quanto accade all'interno della discarica e negare l'esistenza stessa di un "popolo della mosche".

Dalle prime interviste con gli abitanti della discarica è subito emerso che le pratiche insostenibili del governo non celavano "solo" un disastro ambientale e l'inasprimento delle disuguaglianze sociali portato alle sue più estreme conseguenze: la discarica poteva diventare anche il più grande focolaio esistente al mondo di peste bubbonica e polmonare, la variante più contagiosa (ECDC 2014).

## La peste in Madagascar

Considerata dagli occidentali come un mero capitolo passato consegnato alla storia, la peste è un'antica malattia trasmessa dalle pulci con un tasso di mortalità del 50-60% se non trattata (WHO 2014). Al giorno d'oggi, la peste rappresenta ancora una preoccupazione per la salute pubblica nei rari Paesi colpiti in Africa, Asia e Americhe.

Nonostante l'implementazione della sorveglianza e delle misure di prevenzione, secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità negli ultimi anni (WHO 2015) il numero di casi in Madagascar è aumentato costantemente, rendendolo il Paese più gravemente colpito dalla peste al mondo. Dal 1983 sono stati registrati focolai regolari ogni anno, e ormai la peste viene considerata endemica.

La peste è classificata come *neglected tropical disease*, il cui termine si riferisce a un gruppo di malattie infettive, ignorate da medici e ricercatori occidentali, che colpiscono più di un miliardo di persone nel mondo che vivono in povertà, senza servizi igienici adeguati e a stretto contatto con vettori infettivi.

La spiegazione della persistenza della peste in Madagascar va ricercata al di là dei fattori biologici: le cause socio-economiche sembrano rappresentare la chiave di lettura determinante (Migliani *et al.* 2006: 1228-1237). La peste è percepita nel Paese come la "malattia dei poveri" per eccellenza, che colpisce solo coloro che vivono nelle aree più povere, insalubri e periferiche. Questo è legato al radicato stigma sociale associato alla malattia, ai pazienti e alle loro famiglie. I pazienti rivelano che la vergogna provata è stata la prima causa nei gravi ritardi nell'inizio di un trattamento efficace: le persone nascondono o negano la malattia, fuggono dalle aree di quarantena e arrivano a riesumare illegalmente i corpi dalle fosse comuni per non condannare i propri cari alla vergogna, neppure nella morte.

Proprio il fattore dello stigma sociale ha fatto sospettare che i circa 3.000 casi l'anno ufficiali dichiarati dal Ministero non fossero che la punta dell'iceberg, convincendoci a procedere al tracciamento dei casi di peste non registrati dai medici, tenuti nascosti dai pazienti, o che colpivano gli invisibili: persone come gli abitanti della discarica, prive di documenti e la cui stessa esistenza spesso non è mai stata ufficialmente registrata.

La ricerca iniziale si è dunque trasformata in itinere in ricerca-azione, essendo emersa chiaramente da tutti gli attori coinvolti una volontà condivisa di risolvere o migliorare la propria situazione attuale. In particolare quasi tutti gli abitanti della discarica erano totalmente inconsapevoli che il proprio lavoro di differenziazione avesse una rilevanza sociale, sostituendo illecitamente un servizio che avrebbe dovuto essere istituzionalizzato e finanziato dal governo, senza le pratiche di sfruttamento – anche a danno dei bambini – di chi gestiva il sito.

Se il governo si era dimostrato in passato poco attento ai drammi ambientali e sociali, con il passare del tempo ha invece mostrato una certa sensibilità verso la questione medica, complice forse la presenza documentata di un focolaio epidemico proprio nella capitale e proprio a ridos-

so delle elezioni comunali. È stata infatti questa preoccupazione, insieme agli sforzi congiunti di diverse ONG e di UNIDO (United Nation Industrial Development Organization, 2010), a contribuire a produrre in breve tempo un cambiamento sociale positivo (Andrianisa *et al.* 2018: 86-96), conducendo verso un miglioramento della drammatica situazione della discarica e dei suoi abitanti: il sito è stato finalmente assorbito dall'amministrazione pubblica, e la maggior parte dei lavoratori informali sono stati strutturati e assunti dal Comune (almeno gli adulti) (AFD, 2010).

L'esperienza di ricerca ci ha inaspettatamente dimostrato come sia impossibile definire una singola pratica come sostenibile (o insostenibile), piuttosto la sostenibilità deve sempre prendere in considerazione un sistema complesso di pratiche, ognuna con le diverse attribuzioni di valori e significati dei diversi attori coinvolti. A volte, la chiave per un cambiamento radicale, è proprio da ricercarsi nei diversi livelli, spesso distanti dal fenomeno osservato, di questa complessità.



Lo *slum* di Ankasina, Antananarivo, è una zona ad alta densità popolata ed estremamente povera dove gli abitanti della capitale hanno spesso paura di entrare. Tutto il quartiere è costruito sulle fogne a cielo aperto della capitale. Durante l'allarme per la peste polmonare nel 2015, i medici hanno cercato di costringere le persone dello *slum* a prendere antibiotici, ma sono state aggredite dalla popolazione. Poi sono intervenuti i militari dell'esercito nazionale che hanno messo in quarantena tutta la zona.



Un giovane paziente attraversa il corridoio davanti alla Divisione della Peste del Ministero della Salute malgascio ad Antananarivo. Poiché la peste colpisce soprattutto la fascia più povera della popolazione, le istituzioni dedite alla lotta contro la malattia ricevono pochissimi fondi per il personale e il mantenimento delle strutture.



Il Ministero della Sanità del Madagascar indica le cerimonie funebri “famadihana” come una delle pratiche tradizionali più pericolose, che potrebbero portare a una grave epidemia di peste nel Paese. Durante questo rito i malgasci credono che gli antenati siano in forte comunione con i loro discendenti viventi, essere sepolti all’interno di una fossa comune anonima è considerata una vergogna addirittura peggiore della morte stessa.



Diversi detenuti attendono fuori dall'infermeria della prigione per un controllo medico. Negli ultimi anni la Croce Rossa Internazionale ha diffuso un "allarme peste" nel carcere di Antanimora, nella capitale, a causa delle condizioni di vita disumane dei detenuti costretti a condividere i dormitori sovraffollati con parassiti e ratti.



N. e F. sono la zia e la nonna dei due bambini morti di peste nel villaggio di Tsinjoarivo. Anche se i medici hanno confermato *post mortem* la diagnosi di peste bubbonica, N. continua ad avallare la versione del guaritore tradizionale: sui due fratellini è stata lanciata una maledizione, che probabilmente proveniva dallo zio paterno. La stessa N. era affetta dalla stessa malattia, e porta ancora sul corpo le cicatrici dei bubboni.



Un'anziana donna che ha recentemente perso la famiglia a causa della peste nella sua casa nel villaggio di Tsinjoarivo, regione di Tsiroanomandidy, Madagascar. Quando la famiglia di F. fu colpita dalla peste, la quarantena, la profilassi obbligatoria e la disinfestazione in casa non furono le peggiori prove per i sopravvissuti. La solitudine e lo stigma sociale provenienti dai vicini e dagli amici è il segno di vergogna più forte da combattere. F. ha sostenuto con forza che la malattia non era la peste come affermavano i medici, ma una maledizione lanciata sulle sue famiglie da uno stregone sconosciuto.





Tra coloro che si sono trasferiti ad Antananarivo, capitale del Madagascar, dalle campagne o da altre città alla ricerca di lavoro e fortuna, hanno invece trovato nella discarica l'unica possibilità di guadagnarsi da vivere, stabilendosi qui spesso permanentemente. Più di 3000 persone attualmente vivono e lavorano qui. La forte presenza di ratti e la perpetua nebbia tossica sono le principali cause di numerose malattie, tra cui la peste polmonare.



Bambini tra i 10 e gli 8 anni raccolgono i metalli dai rifiuti nel cuore fumoso della discarica.



Un uomo si protegge dai batteri aerei in un cimitero di Akamasoa, un quartiere fondato da persone che lavoravano e vivevano all'interno della discarica della capitale. Un medico che lavora qui come volontario ha segnalato molti casi di peste polmonare in questa zona, a causa della nebbia tossica proveniente dalla discarica.



Strada che porta all'ingresso principale della discarica. La forte presenza di ratti e la perpetua nebbia tossica sono le principali cause di numerose malattie, tra cui la peste polmonare.



Non essendo nemmeno mai nati ufficialmente, i bambini che vivono nella discarica non sono stati vaccinati e non hanno accesso alla sanità pubblica.



Bambini che vivono nella discarica mentre bruciano un vecchio libro per tenersi al caldo durante l'inverno.



La discarica era ufficialmente controllata da una società privata che opera per conto del governo (SAMVA). La loro posizione ufficiale riguardo alla presenza di bambini che vivono lì è che non sanno nulla di ciò che accade all'interno della discarica, poiché i loro uffici si trovano solo all'ingresso principale del sito.



La piccola K. ha trovato un libro per bambini tra i cumuli di spazzatura. Purtroppo, si trattava solo della copertina. Le madri che non possono permettersi di allevare i propri figli li abbandonano nella discarica, soprattutto di notte. Quelli che sono riusciti a sopravvivere vivono permanentemente nella discarica come una comunità di bambini orfani: i più grandi si prendono cura dei più piccoli, definendosi tra loro “fratelli e sorelle”.





Una donna proveniente dalla “Città delle mosche” ha tentato di rubare del pane durante una messa nella comunità di Akamasoa. Dopo essere stata picchiata, è stata riportata brutalmente nella discarica.

## Bibliografia

- Andrianavoarimanana V., Kreppel K., Elissa N., Duplantier J.-M., Carniel E., Rajerison M., Jambou R. 2013 Understanding the Persistence of Plague Foci in Madagascar. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 7 (11).
- Andrianisa H.A., Randriatsiferana F.M., Rakotoson S.L., Rakotoaritera F. 2018. Socio-economic integration of the informal recycling sector through an NGO intervention at the Andralanitra dumpsite in Antananarivo, Madagascar. *Waste Management & Research*, 36 (1): 86–96.
- Andrianavoarimanana V., Piola P., Wagner D.M., Rakotomanana F., Maheriniaina V., Andrianalimanana S., Chanteau S., Rahalison L., Ratsitorahina M., Rajerison, G. 2019. Trends of human plague, Madagascar, 1998 - 2016. *Emerg Infect Dis.*, 25 (2): 220–228.
- Bononi R., Testoni, I. (a cura di) 2018. *Une Belle Vie, une belle mort*. Padova. Irfoss Editore.
- Boyer S., Miarinjara A., Elissa N. 2014. *Xenopsylla cheopis* (Siphonaptera: Pulicidae) Susceptibility to Deltamethrin in Madagascar. *PLoS ONE*, 9 (11).
- Kreppel K.S., Caminade C., Telfer S., Rajerison M., Rahalison L., Morse A., Baylis M. 2014. A Non-Stationary Relationship between Global Climate Phenomena and Human Plague Incidence in Madagascar. *PLoS Negl Trop Dis*, 8 (10): e3155.
- Migliani R., Chanteau S., Rahalison L., Ratsitorahina M., Jean Paul Boutin J.P., Ratsifasoamanana L. and Roux J. 2006. Epidemiological trends for human plague in Madagascar during the second half of the 20th century: a survey of 20.900 notified cases. *Tropical Medicine and International Health*, 11 (8): 1228–1237.
- Rahalison L., Vololonirina E., Ratsitorahina M., and Chanteau S. 2000. Diagnosis of Bubonic Plague by PCR in Madagascar under Field Conditions. *Journal of Clinical Microbiology*, 38 (1): 260–263.
- Stenseth N.C., Atshabar B.B., Begon M., Belmain S.R., Bertherat E., Carniel E., Gage K.L., Leirs H., Rahalison L. 2008. Plague: Past, Present and Future. *PLoS Med*, 5 (1): e3.
- Vogler A.J., Chan F., Nottingham R., Andersen G, Drees K., Beckstrom-Sternberg S.M., Wagner D.M., Chanteau S., Keim P. 2013. A Decade of Plague in Mahajanga, Madagascar: Insights into the Global Maritime Spread of Pandemic Plague. 4 (1): e00623-12.
- WHO (World Health Organization) 2010, Human plague: review of regional morbidity and mortality, 2004-2009. *Weekly epidemiological record*, 85 (6): 37-48.

## Sitografia

- AFD (Agence française de développement) 2010. Improving waste management in Antananarivo, Online. <https://www.afd.fr/en/carte-des-projets/improving-waste-management-antananarivo>
- ECDC (European Centre for Disease Prevention and Control) 2014. Plague outbreak, August-November 2014, Madagascar. *ECDC Round Table report*, Online. <https://www.ecdc.europa.eu/sites/default/files/media/en/publications/Publications/plague-madagascar-rapid-risk-assessment-4-December-2014.pdf>
- Environmental Justice Atlas 2020, Online. <https://ejatlas.org/conflict/informal-recyclers-at-the-city-of-flies-face-unsafe-and-precarious-conditions-antananarivo-madagascar>
- International Federation of Red Cross and Red Crescent Society 2014. Madagascar: Plague outbreak. *DREF Final Report*, Online. <https://www.ifrc.org/en/what-we-do/where-we-work/africa/malagasy-red-cross-society/>
- UNIDO (United Nations Industrial Development Organization) 2010. Waste Management Services

Improves and builds new landfill, Online. <https://stopopenburning.unitar.org/guidance-and-examples/madagascar/waste-management-services-improves-as-city-of-andralanitra-builds-new-landfill-in-madagascar/>

WHO (World Health Organization) 2015, Global Alert and response, Plague – Madagascar, Online. <http://www.who.int/csr/disease/plague/madagascar-outbreak/en>

## **Filmografia**

Bononi R., Francesco R., City of Flies 2016, Online. <https://vimeo.com/143403097>

# *Mantener viva la memoria de donde uno viene*

## Un caso di foto-elicitazione a partire dall'archivio fotografico di una famiglia italo-uruguaiana

**Alice Gangemi**

a.gangemi@unior.it

Università di Napoli l'Orientale

ORCID: 0009-0004-5385-0196

---

Ciò che fa della fotografia una strana invenzione  
– con effetti imprevedibili –  
è che le materie prime con cui lavora  
sono la luce e il tempo  
(Berger 2016: 85).

Tra il 1876 e il 1976 moltissimi italiani emigrarono in America Latina, la maggior parte di questa migrazione ebbe come destinazione l'area del Río de la Plata, il Fiume dell'Argento che separa l'Argentina dall'Uruguay, la cui foce è immensa e si estende a perdita d'occhio. A Montevideo è presente una vivace comunità di *tanos*, come vengono chiamati gli italiani e i loro discendenti, non più figli, ma nipoti o bisnipoti, molti dei quali richiedono la cittadinanza italiana appellandosi allo *ius sanguinis*. L'eredità dell'emigrazione italiana è ancora molto forte in Uruguay ed è riscontrabile in molteplici aspetti della vita quotidiana privata e pubblica. È un'eredità che poco ha a che fare con l'idea di nazione e che invece si alimenta di aspetti intimi, che si costruisce nelle pieghe della vita quotidiana, mettendo in luce il potenziale trasformativo e creativo della nostalgia e della memoria.

Il presente contributo si iscrive all'interno di una ricerca sull'eredità dell'emigrazione italiana in Uruguay, con la quale cerco di comprendere che cosa resta del passato e quali significati vengono negoziati attraverso la celebrazione della memoria della migrazione italiana<sup>1</sup>. Gli aspetti indagati sono molteplici e interconnessi: il rapporto con la lingua e il cibo, la cultura materiale, l'associazionismo, la richiesta della cittadinanza, i viaggi compiuti nella terra degli antenati nel corso dei quali l'Italia come terra ancestrale si configura come un territorio dell'immaginario.

Un aspetto centrale della ricerca è rappresentato dalle fotografie di famiglia, elementi paradigmatici dell'importanza accordata alla storia e alle storie dell'emigrazione e dei propri antenati. Le fotografie di famiglia, siano esse custodite in una scatola di latta o in un album fotografico, uno di quei faldoni grossi con la copertina scura e fogli impalpabili di carta velina a proteggere le immagini, raccontano le storie degli avi, connettendo la vita presente a quella passata.

### **Album di famiglia**

Vi sono alcuni avvenimenti nella vita di ciascuno di noi che sono come pietre angolari. Sono perlopiù momenti rari, illuminati dalla grazia, che nella memoria assumono la dimensione quasi magica di miti di fondazione. Avevo nove o dieci anni quando nella vecchia e piccola casa della mia bis-

<sup>1</sup> Ho iniziato questa ricerca nel 2020 nell'ambito della mia tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università di Bologna e sto portando avanti lo stesso progetto per il Dottorato in Studi Internazionali presso l'Università di Napoli L'Orientale.

nonna Mafalda, una donna minuta e caparbia, trovai una scatola di latta piena di vecchie fotografie e di lettere che lei e il mio bisnonno Ferrante – morto fulminato poco più che trentenne dopo essere tornato a piedi dal campo di concentramento di Dachau, in cui era stato imprigionato a seguito dell’armistizio dell’8 settembre 1943 – si mandavano durante la Seconda guerra mondiale. Vi erano fotografie così vecchie che temevo si sarebbero sgretolate solo sfiorandole. Una di queste raffigurava la mia bisnonna con il marito, mia nonna bambina e il mio prozio in sella a una bicicletta troppo grande per lui. Non avevo mai visto una fotografia di mia nonna bambina, né della mia bisnonna così giovane e sorridente. All’epoca dei fatti mi sembrò di aver trovato un tesoro, era come se il tempo mi si fosse presentato su carta, lo potevo vedere, lo potevo toccare. Roland Barthes scrive che «la Fotografia non dice (per forza) *ciò che non è più*, ma soltanto e sicuramente *ciò che è stato*» (1980: 86, corsivo dell’autore).

Da quel momento nacque il mio interesse per la fotografia e una fascinazione particolare per le immagini d’archivio, specialmente per quelle provenienti dagli album familiari, oggetti-testimoni che raccolgono le tracce del tempo che passa e che, percorsi a ritroso, possono rendere conto delle traiettorie familiari. Anche per questa ragione, del tutto intima e personale, nel fare ricerca insieme ai discendenti degli emigrati italiani in Uruguay ho deciso di iniziare proprio a partire dalle immagini conservate all’interno dei loro album di famiglia. Questa scelta si è resa necessaria anche per la specificità del campo. Le fotografie hanno infatti una profonda relazione con le migrazioni: svolsero un ruolo fondamentale nel mantenimento della dimensione transnazionale delle famiglie, permettendo loro di essere rese partecipi, anche se lontane, dei momenti importanti della vita dei propri cari emigrati oltreoceano. Queste fotografie raffiguranti le cerimonie familiari e inviate come vere e proprie cartoline, venivano mandate anche dall’Italia agli emigrati lontani e andavano talvolta a sostituire la corrispondenza epistolare. Ortoleva scrive che «ciò che muoveva gli emigranti a farsi fotografare era in molti casi proprio l’esigenza di sottolineare, di volta in volta, la stabilità di un’identità che è anche stabilità degli affetti al di là della distanza, e i mutamenti (se possibile, i miglioramenti) conseguenti all’emigrazione» (1991: 123).

La fotografia intrattiene un rapporto molto profondo anche con la morte e dunque con la vita di chi non c’è più. La morte indica un’assenza, la più assoluta perché irreversibile, che si vorrebbe colmare attraverso un’immagine. Belting scrive che «per questo gli uomini hanno collocato i loro morti in un luogo ben determinato (la tomba) e dato loro, attraverso l’immagine, un *corpo immortale*; un *corpo simbolico* con il quale essere risocializzati mentre il *corpo mortale* si dissolve» (2011: 174-175, corsivo dell’autore). Le immagini degli avi, siano esse fotografie o, nel passato, *effigies*, steli, urne, svolgono anche la funzione di esorcizzare la paura della morte, creando una memoria familiare imperitura, stabilendo una connessione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. All’assenza della morte la fotografia contrappone una presenza effimera e nostalgica in cui risuona l’eco di un passato frammentato.

Le immagini che popolano gli album di famiglia o le pareti delle abitazioni dei *tanos* d’Uruguay plasmano un senso d’italianità che affonda le sue radici nel passato familiare e attraverso la loro analisi è possibile aprire una finestra sul rapporto che lega i discendenti al passato della propria famiglia e all’Italia come luogo geografico e immaginario. L’album di famiglia, elemento tangibile e al contempo disincarnato poiché ricco di segni che rimandano a vite passate, testimonia la storia dell’emigrazione familiare diventando così un oggetto-testimone e un oggetto-biografico intorno al quale si articolano concezioni, memorie e aspettative. La fotografia ha, sin dalla sua invenzione sul finire del XIX secolo, svolto un ruolo molto importante nel costruire la memoria e l’immagine delle famiglie. Le fotografie dicono molto sulle famiglie e sui rapporti e le dinamiche che si creano al loro interno, saldano i legami e creano un senso di appartenenza al gruppo, testimoniando le tappe importanti della vita familiare. Scrive Pennaccini che «le fotografie di famiglia [...] possono dire

molto sulla storia familiare ma anche, più in generale, sui ruoli e sulle relazioni di parentela in un dato contesto sociale, nonché sui modelli stessi di famiglia e sui loro cambiamenti» (2010: 203). Le fotografie degli avi rendono evidente come il passato continui ad agire sul presente. La trasfigurazione fotografica della vita quotidiana che attraversa le generazioni rafforza l'adesione o meno a determinati modelli e valori e al contempo modella il reale e la percezione che ne abbiamo. Anche per questo, nell'indagare l'esperienza dei *tanos* in Uruguay è indispensabile un passaggio attraverso le immagini che l'hanno plasmata nel corso della storia.

Vi è una sostanziale discrepanza tra le immagini intime e private conservate all'interno degli album di famiglia e le immagini "ufficiali" che hanno rappresentato l'emigrazione italiana nel corso della storia. Queste ultime, come la letteratura, la poesia, la memorialistica e in parte anche la storiografia, hanno costruito un'estetica tesa a rappresentare spesso negativamente l'esperienza dei migranti, modellando l'immagine di un migrante-tipo ben definita. Come sottolinea Coviello «l'emigrante è stigmatizzato da modelli in cui la partenza viene restituita attraverso il dramma dell'abbandono, il viaggio con il sentimento della nostalgia degli affetti, infine l'arrivo si traduce nello spaesamento» (2018: 261-262). Se le immagini prodotte nell'ambito di inchieste e reportage erano tese a sottolineare la frattura creata dall'emigrazione, quelle intime e vernacolari ribadivano invece la solidità e la continuità degli affetti. Le narrazioni visuali istituzionali restituiscono un'immagine parziale dell'esperienza delle persone che prendevano la strada dell'oceano; le immagini degli album di famiglia, radicate nell'esperienza irriducibile dei singoli, restituiscono invece la complessità delle storie di emigrazione, stabilendo connessioni che attraversano lo spazio e il tempo e rendendo così evidente come l'emigrazione sia un processo culturale continuo che non si esaurisce con l'insediamento nel nuovo paese, ma che continua a influenzare anche le generazioni successive.

Nel prossimo paragrafo verrà presentato un esempio etnografico relativo a un album fotografico di una famiglia italo-uruguaiana che vive a Montevideo. Il mio interlocutore è stato Agustín, un fotografo e videomaker che ho conosciuto nel corso di un soggiorno a Montevideo nel 2018. Per diversi aspetti il caso è emblematico del rapporto che lega i discendenti al passato familiare, rapporto mediato dalle immagini di famiglia e dalle narrazioni che le circondano. È particolarmente evidente in questo caso come le fotografie presenti negli album di famiglia concorrano a costruire dei percorsi che legano il passato migratorio degli antenati al presente dei discendenti.

Le immagini fotografiche sono state analizzate insieme ad Agustín nel corso di un'intervista semi strutturata attraverso la foto-elicitazione, una tecnica che prevede l'uso di fotografie nel corso di interviste come stimolo alla narrazione. Ogni fotografia contiene una molteplicità di significati stratificati e nascosti che possono essere portati alla luce attraverso una disanima attenta e multivocale. Ho scelto di utilizzare la foto-elicitazione per molteplici ragioni. In primo luogo, volendo indagare, tra le altre cose, il rapporto tra i discendenti e le immagini che popolano i loro album di famiglia era necessario partire dalle immagini stesse, aprendo uno spazio di dialogo e narrazione attraverso la visione congiunta delle fotografie di archivio. L'uso della foto-elicitazione ha risposto inoltre a un'esigenza di carattere pragmatico. A ottobre 2020 sarei dovuta partire per Montevideo per svolgere una ricerca sul campo di alcuni mesi, ma la situazione sanitaria dovuta alla pandemia di Covid-19 ha reso impossibile la mia partenza. Per questa ragione il campo si è necessariamente dovuto adattare alla situazione imprevista e si è delineato ancora di più nel mobile terreno delle immagini e delle memorie. La foto-elicitazione ha fornito inoltre la possibilità di rendere l'intervista un momento collaborativo e di levigarne alcune rigidità. Douglas Harper scrive che «quando due o più persone discutono del significato delle fotografie, cercano di capire qualcosa insieme. Questo è, a mio avviso, un modello ideale per la ricerca» (2002: 23, traduzione mia).

## Agustín e Quinto

Nella primavera del 2018 mi sono recata a Montevideo per partecipare a una residenza artistica come fotografa, ospite dell'Associazione Ottovolante, un'associazione culturale che ha sede a Bologna e a Montevideo e che si occupa di favorire scambi tra giovani artisti residenti in Italia e artisti italo-discendenti residenti in Uruguay. Durante la residenza alloggiavo presso la sede uruguayana dell'associazione, la Casa Madreselva, una vecchia casa dal soffitto di vetro colorato nel *barrio* Palermo, che nel tempo è diventata un luogo di incontro per molti discendenti di italiani che ho avuto modo di conoscere nel corso della mia permanenza. Tra questi vi era Agustín che aveva partecipato a una residenza artistica a Bologna nel 2017 e che da allora è rimasto in contatto con l'associazione. Agustín ha lo sguardo celeste e silenzioso, i modi pacati di chi è avvezzo alla gentilezza. Mi racconta del nonno Quinto, emigrato poco dopo la fine della Seconda guerra mondiale, della sua passione per la fotografia e per le immagini del passato. Agustín è la prima persona a cui scrivo quando decido di iniziare questa ricerca. Ci incontriamo un pomeriggio su Zoom, a febbraio 2021. A Bologna ha appena nevicato e il tetto di fronte alla mia finestra è ricoperto di un sottile strato di neve bianca che già inizia a sciogliersi per il tepore del sole del primo pomeriggio. A Montevideo è mattino e fa caldo: lì è estate e Agustín ha il volto imperlato di sudore. L'intervista riguarda le immagini del suo album di famiglia e la storia del nonno. Ripercorrendo le storie degli antenati a partire dalle fotografie è possibile indagare le concezioni circa il passato familiare, la memoria come spazio di negoziazione, l'identità dei discendenti come aggregato ibrido e cangiante.

La storia del nonno di Agustín è una storia lunga e per certi versi difficile da ricostruire. Si chiamava Quinto, il nome gli era stato dato perché era il quinto di sei fratelli, nato a Paretola, una frazione di Zeri in provincia di Massa Carrara. Come mi dice lui era un uomo silenzioso, non avvezzo alle parole, non amava parlare di certe cose, soprattutto non amava parlare della guerra e della sua vita prima dell'Uruguay. La guerra segna una frattura. Come si può raccontare l'indicibile, l'inaudibile? Scrive Walter Benjamin ne *Il narratore*: «Non s'era visto, alla fine della guerra, che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile? Ciò che poi, dieci anni dopo, si sarebbe riversato nella fiumana dei libri di guerra, era stato tutto fuorché esperienza passata di bocca in bocca» (1995: 248).

Quinto veniva da una famiglia contadina. Coltivavano la terra e avevano un piccolo orto vicino alla casa e ogni giorno Quinto, ancora ragazzo, si recava al mercato di Pontremoli. Quando arriva la guerra Quinto ha diciotto anni e si rifiuta di arruolarsi. Viene arrestato e durante l'occupazione nazista viene portato a lavorare in una fattoria con un soldato tedesco. È lì che poi verrà liberato dalle truppe inglesi. Poco dopo la fine della guerra, nel 1947, si reca a Montevideo insieme a un cugino; ad aspettarli c'è una zia emigrata anni prima e un amico, Ernesto, che lì si era rifugiato prima di essere chiamato alle armi. Quinto inizia a lavorare come cameriere in un ristorante gestito da un italiano, La Vascongada, e anni dopo apre una piccola fabbrica di pasta che chiama Tornerai. Tramite la zia conosce Aldina, una ragazza di appena sedici anni, figlia di emigrati italiani. Quinto ha quasi trent'anni e dopo una breve frequentazione si fidanzano. La nonna Aldina è una figura centrale nella famiglia di Agustín: è lei che detiene la memoria familiare, che racconta le storie del passato, che cucina per la famiglia piatti italiani, che in casa seguita a parlare in italiano. Agustín mi dice:

Mi abuela es lo que tiene: los cuentos, la memoria, los cuentos de la familia y de las personas. Que siempre tienen un toque subjetivo, y que no sabe realmente uno si fue tan así o no, porque mi abuela además tiene una personalidad que todo lo que te cuenta, o sea... todo lo que ella cuenta lo cuenta de su lugar y de sus emociones<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «Mia nonna è quello che ha: le storie, la memoria, i racconti della famiglia e delle persone. Hanno sempre un tocco soggettivo e non sai mai se realmente le cose stessero

La storia di Quinto è anche una storia di ritorni difficili. Quinto tornerà in Italia solo intorno agli anni Settanta, dopo più di vent'anni di assenza. Tornare al paese può essere difficile per diverse ragioni; soprattutto perché il passato non può tornare, ciò che è andato distrutto non può essere ricostruito. Agustín mi dice: «creo que le generaría mucha nostalgia, pero me parece que ver a sus hermanos y todo y ver donde nació en la montaña y todo debe haber generado mucho placer»<sup>3</sup>. Anche Agustín si è recato in viaggio in Italia, in due diverse occasioni e ha conosciuto alcuni suoi parenti. Di questi viaggi mi dice:

Da un poquito de lástima, da un poco de nostalgia pensar que allí nació la familia de mi abuelo, vivían y eran prósperos y ahora está todo bastante destruido, sin nadie. [...] Siempre me interesó mucho conocer mis raíces, de donde venía y por la fuerza que tiene mi abuelo y mi familia... Siempre me generó como una necesidad de ir a ver de dónde había venido y donde había nacido y como había llegado desde allá, desde un pueblo en la montaña a Uruguay, a Montevideo a ser lo que soy yo, además<sup>4</sup>.

Voleva vedere la casa dove era cresciuto il nonno, le montagne da cui si era allontanato, in un viaggio a ritroso nello spazio e nel tempo. La casa del nonno, abbandonata e in rovina, sembra qui assumere la valenza di luogo della memoria, di traccia del passato. Agustín poco dopo il nostro incontro mi manda un video che ha girato a Paretola. Si vede questo borgo minuscolo, le case tutte pigiate l'una con l'altra, i muri di pietra grigia, il cielo grigio anch'esso. A un certo punto supera un arco di pietra ed entra nella casa che era stata del nonno. È abbandonata da molti anni, vuota, i muri scrostati, la polvere spessa che copre il pavimento, le finestre di cui resta solo lo scheletro attraverso cui si vedono le strade piccole e tortuose del borgo. Nascono fiori tra le crepe lasciate dal tempo, il muschio ricopre le pareti umide. Dalle immagini mosse e sfocate della casa in rovina risuona l'eco della vita che fu.

I racconti dell'Italia lo hanno spinto a visitarla, a riscoprirla come terra reale oltre che immaginata, ma anche a ipotizzare di poterci vivere, un giorno. Quando gli domando che impressione gli ha fatto visitare la terra da cui veniva suo nonno mi risponde: «una gana muy grande de ir a vivir a estos lugares, me he preguntado... he pensado bastante de si ir a vivir a Italia o no. Bueno ahora con el coronavirus, la situación, no es buena idea... [ride] pero... bueno nada, siempre como que... siempre estuvo muy presente, el vínculo es bastante fuerte»<sup>5</sup>. Il rapporto tra memoria e aspirazione nel caso di Agustín è sottile eppure profondo. Le memorie del nonno e della sua famiglia, trasmesse oralmente tramite i racconti e visivamente grazie alle numerose immagini conservate nel tempo, non sono memoria sterile. L'archivio fotografico in quest'ambito si configura come un dispositivo di memoria e di desiderio allo stesso tempo. Memoria e desiderio formano un binomio indissolubile in quanto nascono ambedue da un anelito: la prima tesa verso un passato da recuperare, il secondo verso un futuro da costruire e inventare. Come molti altri discendenti Agustín possiede, oltre a quella

così o no, perché mia nonna ha anche una personalità per cui tutto quello che ti racconta, cioè... tutto quello che ti racconta lo racconta dalla sua posizione e dalle sue emozioni».

<sup>3</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «Penso che gli abbia generato molta nostalgia [tornare a Paretola], ma mi sembra che vedere i suoi fratelli e tutto il resto, vedere il luogo in cui è nato sulle montagne e tutto il resto gli abbia fatto molto piacere».

<sup>4</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «Dà un po' di pena, dà un po' di nostalgia pensare che lì è nata la famiglia di mio nonno, vivevano ed erano prosperi e ora è tutto praticamente distrutto, senza nessuno. [...] Mi è sempre interessato molto conoscere le mie radici, la mia provenienza e per la forza che hanno mio nonno e la mia famiglia... ha sempre generato in me una sorta di necessità di andare a vedere da dove veniva e dove era nato e come era arrivato da lì, da un villaggio in montagna fino all'Uruguay, a Montevideo a essere ciò che sono io, anche».

<sup>5</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «Un grande desiderio di andare a vivere in questi posti, mi sono domandato... ho pensato molto se andare a vivere in Italia o no. Beh, adesso con il coronavirus, la situazione, non è una buona idea... ma... beh, niente, è sempre stato come... è sempre stato molto presente, il legame è abbastanza forte».



uruguaiana, anche la cittadinanza italiana. Nelle sue parole è un modo per tenersi aperta una strada verso l'Italia e l'Europa. Le storie degli antenati segnano dei cammini che, se percorsi a ritroso, possono portare a un cambiamento (talvolta in meglio) delle proprie condizioni di vita e ad aprire nuove prospettive per il futuro proprio e di coloro che verranno. Agustín pensa al passato della sua famiglia come a una testimonianza da custodire e da trasmettere ai posteri, mi dice: «es muy interesante el hecho que sí... es muy probable que a mis hijos, que no tengo, pero el día que los tenga le voy a hablar de Italia y le voy a hablar de mi abuelo y si podemos viajar a Italia vamos a viajar»<sup>6</sup>. Le fotografie del nonno Quinto, che coprono una vita intera, ne testimoniano il passaggio sulla terra riempiendo il silenzio lasciato dalle sue parole spezzate. Guardando le fotografie Agustín mi parla del significato che hanno per lui le immagini d'archivio:

El tema de la memoria y de mantener no sé si las tradiciones, pero mantener viva la memoria de donde uno viene y [...] todas estas cosas a mí me parecen que son super importantes para saber quién es uno. [...] Lo que es la memoria visual o audiovisual es algo que nada, que a mí también me despierta muchas cosas, me genera esto, no sé. Y el hecho de la memoria, el no dejar morir. Porque las personas mueren y las personas pasan y bueno... es algo normal en la vida, pero lo único que nos queda al final es la memoria que tenemos de los demás y las fotografías y videos que tengamos de los demás... Y eso ahí es lo único que queda de la identidad de uno, de donde viene... entonces guardarlo, el apreciarlo, el no perderlo... me parece que también mantiene vivo las imágenes y la vida de las personas que ya no están<sup>7</sup>.

Ci sono molti modi per raccontare una vita. Uno di questi è attraverso le fotografie, in cui le figure disincarnate di chi non c'è più restano impresse nella luce. Passate le persone, le fotografie ne perpetuano il ricordo, stabilendo una connessione tra la vita passata e chi ne serba la memoria.

Tutte le immagini provengono dall'archivio privato di Agustín, che ringrazio per aver condiviso con me la storia della sua famiglia e le fotografie che la raccontano. Tutte le informazioni riportate nelle didascalie sono state raccolte nel corso dell'intervista.

<sup>6</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «È molto interessante il fatto che sì... è molto probabile che ai miei figli, che non ho, ma il giorno in cui li avrò racconterò loro dell'Italia e racconterò loro di mio nonno e se potremo viaggiare in Italia lo faremo».

<sup>7</sup> Intervista a Agustín effettuata dall'autrice in data 13/02/2021. Traduzione: «Il tema della memoria e di mantenere non so se la tradizione, però di mantenere viva la memoria del luogo da cui si proviene e [...] tutte queste cose a me sembrano molto importanti per sapere chi si è. [...] La memoria visiva o audiovisiva è qualcosa che nulla, che anche in me risveglia molte cose, mi genera questo, non lo so. E il fatto della memoria, del non lasciar morire. Perché le persone muoiono e le persone passano e beh... è una cosa normale nella vita, ma l'unica cosa che ci rimane alla fine è la memoria che conserviamo degli altri e le fotografie e i video che abbiamo degli altri... E questa è l'unica cosa che rimane dell'identità di uno, del luogo da cui proviene... quindi conservarla, apprezzarla, non perderla... mi sembra che in qualche modo tenga in vita anche le immagini e la vita delle persone che non ci sono più».



La famiglia di Quinto a Paretola. Quinto è il secondo ragazzo da sinistra, accanto alla donna con un neonato in braccio.



Quinto adolescente a Paretola.



Quinto è l'uomo seduto sulla destra, la fotografia probabilmente è stata scattata in Uruguay.



Quinto, il primo da sinistra, insieme ai colleghi del ristorante La Vascongada.



Aldina a diciotto anni il giorno del matrimonio.



Aldina.



Quinto.



Aldina e Quinto in luna di miele a Salto, Uruguay.



Quinto e Salto, Uruguay.



Quinto, sulla sinistra, con in braccio la figlia, zia di Agustín.



Aldina e Quinto con la figlia maggiore, Stella.





Da sinistra: Stella, Quinto, Aldina e la madre di Agustín, Marina.



Quinto durante un viaggio in Italia insieme a due dei suoi fratelli.



Le persone in piedi da sinistra sono: Quinto, il padre di Agustín Alfredo e la madre Marina, la nonna Aldina e un'amica di famiglia. Agustín è il bambino seduto in braccio alla donna con il vestito a fiori.



Quinto durante il suo ultimo viaggio in Italia, probabilmente la foto è stata scattata in Liguria.



Un'immagine dal video che Agustín ha girato a Paretola, nella casa dove è nato e cresciuto il nonno, ora abbandonata.

## **Bibliografia**

- Barthes, R. 2003 [1980]. *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Torino. Einaudi.
- Belting, H. 2011 [2002]. *Antropologia delle immagini*. Roma. Carocci.
- Benjamin, W. 1995 [1955]. «Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov», in *Angelus Novus*, Benjamin, W. Torino. Einaudi: 247-274.
- Berger, J. 2016 [2013]. *Capire una fotografia*. Roma. Contrasto.
- Coviello, M. 2018. «Immaginari e fenomeni migratori nella cultura visuale italiana tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento», in *Fotografia e culture visuali del XXI secolo*, Marmo, L. e Menduni, E. (a cura di). Roma. Roma TrE-Press: 259-266.
- Harper, D. 2002. Talking about Pictures. A Case for Photo Elicitation. *Visual Studies*. 17 (1): 13-26.
- Ortoleva, P. 1991. Una fonte difficile. La fotografia e la storia dell'emigrazione. *Altretalia*. 5: 120-131.
- Pennaccini, C. 2010. «Immagini», in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Pennaccini, C. (a cura di). Roma. Carocci: 187-222.



# Deconstructing the Family Album

## Domestic Violence in Sensory Ethnography, Postmemory and Photography

**Gemma Lynch**  
lynchgb@gmail.com

---

### Introduction

When looking at our family album, you would never imagine that anything had been wrong. This is because all family photos are constructs, brief moments that do not show us the reality outside of the frame. Memory, however, is a mediator and is able to tell us what the photograph cannot. To analyze the album and memory in tandem means that «[t]he photographic archive may become a site from which the narration of history rather than its censorship takes place» (Cross, Peck 2010: 129). This invites us to question the authenticity of the photos themselves and gives agency to the feelings that arise about them with each viewing.

My parents' marriage lasted almost thirty years, and during this time we saw the episodes of dad's aggressive and intimidating behavior increase with intensity. I left the UK shortly before their divorce was finalized and have lived in Italy ever since. I made the decision to revisit my childhood memories as part of my academic research in Visual Anthropology because domestic violence remains a relatively uncovered field and the silence around the topic prevents us from understanding its impact in our societies. Domestic violence is multifaceted, complex, and different in every home. Also, it is not a static phenomenon for any family; it can change and evolve over time due to the family circumstances and may vary greatly across nations and cultures. I can only offer my personal experience and do not presume to make generalizations about the experiences of domestic violence for others.

In this work<sup>1</sup> I am both researcher and participant, therefore I can provide an embodied perspective that would otherwise be inaccessible. By incorporating the sensory experience and lived memory, I am representing an underrepresented group of adults who grew up with domestic violence (Metta 2013: 733-734). It is my hope that by analysing my family album, I can demonstrate how self-reflecting through personal photos can be a tool for healing from traumatic experiences. Family photographs are not simply physical objects we collect and share for visual referencing; they are tools for social awareness (Edwards, Hart 2005; Sandbye 2014).

One of the aims of my research is to increase self-knowledge, but I also invite others to ask themselves questions about the visual representations of their familial histories and what can be learned from revisiting family albums in general. To analyse photography and its role in our lives is a practice that visual and applied anthropology is well positioned to explore, particularly as a format that is in constant evolution and as one which plays such a key role in experience and memory.

If we concede that any explorative family album work is influenced by the challenge using memory as the main source material, experimental and artistic works provide an avenue for expressing this.

<sup>1</sup> This text is an extract from my MA thesis in Visual and Media Anthropology at HMKW University of Berlin (2022).

Contemporary literature in the field of Photography suggests that more work is emerging on the topic of family photography in the defence of «politicised formation of memory» (Cross 2014: 43). An example of this is *Inventing my Father* (2014) by photographer Diana Markosian who used her family album to explore her relationship with her estranged father after being reunited with him twenty years later. Markosian's work is an invitation to engage and empathise with an experience of paternal absence, putting familial trauma into the public sphere through the format of family photography. The photographer Alba Zari also created a photographic series based on her attempt to recreate her biological father in her project *The Y* (2019).



Image from *Inventing my Father*, Diana Markosian (2013-2014)

From a theoretical perspective: «The ambiguity and dual pull towards evidential documentation (showing) and constructed ideal (obscuring) of personal photographs have made them particularly attractive to those who struggle to establish a sense of self in the wake of traumatic experiences» (Pedri 2018: 3). Therapeutic photography represents a proactive approach to the effects of traumatic memories and postmemory. By creating an artwork or project that synthesizes what the artist has learned through the photos, they have transformed their trauma into what Winnicott would call a «transferable object» (1953: 2). The photo *is* a transferable object — as is the trauma. It has taken form externally from our bodies and minds where it has been causing pain. Existing now outside from us, it creates space for objectivity and healing (Weiser 2010: 17).

Working with the album in the hopes of healing is not impaired by this oscillation between truth and fiction, memory and imagination, it's a useful tool. Ultimately the artist has the total freedom to explore as much of their traumatic memory as is comfortable, by being both objective and subjective about the narrative they are choosing to share, applying, «attachment and detachment as a binary conceptual framework» (Langford 2001: 36). In the examples listed so far there is a temporal element; many years have passed between the creation of the images and the work being done by the artist. While this may be circumstantial, the suggestion is that a significant passage of time is a necessary component for effective album work and gives the artist a period of detachment and reflection which is followed by the desire to reconnect and investigate. Revisiting the familiar after many years reminds us that *we* have changed, even if the photos are always the same. For Pedri, this is the demonstration that, «ultimately,

they [artists] turn to personal photographs as part of the process to represent histories of self that run counter to the dominant views of what can be shown and, by extension, known» (Pedri 2018: 4). This process can be applied to all social issues irrespective of an artistic framework. For instance, in the use of family archives of migrants and displaced persons (Palmberger, Tošić 2016).

## **Applying Therapeutic Photography**

My family album was the primary source of my data collection, and the photographs serve as anchor points to provide a way to connect to the past and explore what emerged in the act of remembering (Cross, Peck 2010: 127). In order to collect material in the field, I made sound recordings, shot video and took photographs. I also digitalized a couple of Hi8 cassettes I found in the archive to see if I could compare the new footage with something from my childhood. I collected this new material as a referencing technique to accompany my notes but also to be included in my film project as a continuation of the archive by providing an audiovisual representation of my findings. This felt crucial as domestic violence is not a trauma that remains in the past, or an experience that concludes with growing up and leaving home, it is something we carry with us into our adult lives (Alonso Rey 2016: 102). I also revisited some of the places from the photos where I had grown up to see if I could access forgotten memories by simply being in them again (Üllen 2016: 76). This included a childhood home where many of my memories were situated and was instrumental in my data collection of sensory information. A sensory methodology is a nuanced and compassionate approach for conducting research on a topic as delicate as childhood trauma. It allows for the deconstruction of complex thoughts and emotions, giving space to non-verbal experiences of memory, which transcend linear logic and are felt in our imaginations and bodies (Weiser 2010: 3).



The archive



F1 on a Sunday (Between 1992-1999)



I interviewed Photo Therapist and Psychologist, Judy Weiser for my research and asked her how domestic violence in childhood would impact photo analysis. She referred me to her book in which she analysed her own family album and shared her findings:

I made discoveries about the origins of some of my leftover feelings and learned quite a bit about my parents as vulnerable, emotional, human beings, apart from their roles as my mother and father. I also encountered some unfinished business, unresolved issues, emotional “hooks” and uncommunicated needs that should have been dealt with long ago (Weiser 1999: 323).

I had asked myself over the course of my research if I would learn new things about my childhood through the work or if I would simply create a theoretical awareness around it. The reality for me, was that both were true. I confirmed that the photos allowed me to take a step back from my memories and see them in a broader context, but I did not expect the sensory component to allow me to re-experience my childhood so viscerally, almost as though I had learned to go beyond recalling familiar memories to a state in which I could revisit them with far better clarity. I wanted to know what Judy felt was therapeutic about analysing the family album and how the technique is applied. Could she describe what an improvement in well-being might consist of, or how we could begin to quantify it? She said:

Going back to review your past to become freed from the power it still has over you by understanding the past better...it’s gonna give you more knowledge about how those experiences affected who you are now and you’re learning how to unhook from their power over you, you can’t do that if you don’t go back there and look at it through fresh eyes, you’re a different age you’re looking back now. [Regarding abuse], the victim has been made to feel like it’s their fault...and there must be something wrong with them or daddy wouldn’t have done that, they’re children, they don’t know any other reality than what’s inside their home.<sup>2</sup>

For Judy, the therapeutic benefits of using family photos are embedded in photography by its very form. As though to take a photo in your hands, is also physically taking agency over the effects that the embedded memory has over you. It is empowering to be able to contextualise an image and consider its individual components, materialising the distance that can be created between the self and a past trauma. Dissected and taken apart, its harm is lessened.



Siblings on a sofa (1987)

<sup>2</sup> Interview with Judy Weiser, carried out on Zoom, in 2022.



At the beach (1988)

### **The boy with the pigeon**

One day while going through the archive I come across hundred of slides from my paternal granddad's photo collection. He, like my dad was a talented photographer but I had never seen his photos until this research. I lean my face into the viewfinder and pause. I am taken aback by the composition, the tenderness of the moment captured. I notice the shape of his smile, the sweetness of his gaze, I can recognise numerous features that my brothers also have in common. Handsomely dressed, crouched as he smiles at the pigeon sitting on his hand, is my dad— I suppose no older than twelve. There is something so pure in his face that I am almost moved to tears as I see a boy I know so well but also don't recognise. This is not my dad, I think, this is who he really was deep down; a pure, kind hearted boy— but then he grew up and became something else. I think about the horrible nights he must have experienced; the violence and bullying, feeling helpless, angry and scared. I feel so much pity for this young boy who has no idea that he will become like his father. This idea is clearly my imagination creating a dense and tactile experience, enabling for a connection that is purely my perception, but it feels very real (Rodaway 1994: 54). I realise that by feeling sorry for this boy who could have had a different childhood, I am also feeling sorry for myself and my siblings for the same reason.



The boy with the pigeon (London 1965?)

I realize that through this photo, I've transcended my family album, my childhood and entered my dad's. It feels revelational, and I am astonished by the power of the images. I feel a wider connection to the archive, I am one part of a much bigger album. I'm disappointed that my dad wasn't able to break the cycle of violence, but it has given my memories some perspective, like there's more air between them. It does not undo the trauma, but I can look at it now, feel it and not be overwhelmed by it.

Autoethnography in conjunction with memory work, is a freeing methodology, which «gives up any illusion of producing an unmediated mirroring of reality. Instead, it acknowledges that all attempts to speak for, write about, or represent human lives are partial, situated, and mediated» (Bochner, Ellis, 2016: 239). To be able to consider our experiences as both intimate and actual, while at the same time positioning them in the wider fabric of our histories creates distance between ourselves and our traumatic memories, therefore making a space where healing can begin to occur.

Domestic violence is a widespread societal issue that goes beyond a private experience, by sharing these narratives there is the possibility to create community and empower those who have not been represented in the past. Through therapeutic photography, artists and scholars have demonstrated that working with the family album can be a cathartic practice which confronts trauma proactively. Photo elicitation techniques (Harper 2002) demonstrate a deeper understanding of a person's phenomenological experiences that extend beyond what verbal communication alone is able to do. Harper writes that «Photographs can jolt subjects into a new awareness of their social existence. As someone considers this new framing of taken-for-granted experiences they are able to deconstruct their own phenomenological assumptions» (2002: 21). Family photos function far beyond a private collection of images of the past. They are non-static containers for lived realities that can be used to explore how we understand ourselves and others.

## References

- Bochner, A., Ellis, C. 2016. *Evocative Autoethnography. Writing Lives and Telling Stories*. New York. Routledge.
- Cross, K. 2015. The Lost of Found Photography. *Photographies*, 8: 43-62.
- Cross, K., Peck, J. 2010. Editorial: Special Issue on Photography, Archive and Memory. *Photographies*, 3: 127-138.
- Edwards, E., Hart, J. (eds.). 2005. *Photographs Object Histories. On the materiality of images*, New York. Routledge.
- Harper, D. 2002. Talking about pictures: A case for photo elicitation. *Visual Studies*, 17: 13-26.
- Langford, M. 2001. *Suspended Conversations: The Afterlife of Memory in Photographic Albums*. Montreal. McGill - Queens University Press.
- Metta, M. 2013. «Putting the body on the Line: Embodied Writing and Recovery through Domestic Violence», in *Handbook of Autoethnography*, Jones, H. S., Adams, T.E., Ellis, C. (eds.). New York. Routledge.
- Palmberger, M., Tošić, J. (eds.) 2016. *Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past*. Basingstoke. Palgrave Macmillan.
- Pedri, N. 2018. Traumatic Layerings of Self: Scrapbooking Personal Photographs in *One Hundred Demons*. *Polysèmes. Revue d'études intertextuelles et intermédiaires*, 19. Risorsa online: <http://journals.openedition.org/polysesmes/3460>
- Sandbye, M. 2014. Looking at the family photo album: a resumed theoretical discussion of why and how. *Journal of Aesthetic & Culture*, 6 (1).
- Weiser, J. 1999. *Phototherapy Techniques: Exploring the Secrets of Personal Snapshots and Family Albums*. Vancouver. PhotoTherapy Centre Press.
- Weiser, J. 2010. Using Personal Snapshots and Family Photographs as Therapy Tools: The “Why, What, and How” of Photo Therapy Techniques. *Psicoart. Rivista di Arte e Psicologia*, 1. Risorsa online: <http://psicoart.cib.unibo.it>
- Winnicott, D. W. 1953. Transitional objects and transitional phenomena; a study of the first not-me possession. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34: 89-97.

