



La sfida di dire “qualcosa di antropologico” su una cooperativa sociale

Uno studio etnografico tra i raccoglitori sinti di ferro vecchio

The challenge of telling “something anthropological” about a social cooperative

An ethnographic study among Sinti collectors of scrap metal

Giorgia Decarli, Università degli Studi di Verona
ORCID: 0009-0000-4082-0423; giorgia.decarli@univr.it

Abstract: The scrap-metal collection carried out by Sinti families in Italy is integrated into local ecological structures and economic circuits and is part of the overall circular economy process. The legal apparatus related to this activity, however, is complex, and to deal with it many scrap metal collectors rely on social cooperatives. Normally, cooperatives offer assistance by trying to address the equity dilemma, but, in some cases, they hybridize their identity with the for-profit identity and seem to depart from the principle of equity by turning into instruments of vulnerability abuse and forced assimilation to the organizational behaviors of central governance. I will try to say something anthropological about the relationship between social cooperatives and Sinti scrap-metal collectors, highlighting the tension between a non-materialist and non-utilitarian conception of the cooperative and a distorted potential realization of it, which, in my ethnographic experience, has revealed an (almost) predatory action and a normative capacity derived from a securitarian and capitalist organization.

Keywords: Social Cooperative; Scrap-iron; Sinti; Vulnerability management.

Introduzione

L’attività di raccolta e commercio itinerante dei rifiuti metallici ricade nell’intreccio disciplinare tra diritto ambientale e commerciale e oggi è tanto complessa da rendere il mestiere un fardello quasi insostenibile per molte



famiglie sinte che per decenni vi hanno basato buona parte della propria economia.¹ Il sofisticato iter normativo-burocratico, infatti, urta violentemente con la limitatezza delle loro competenze di base, l'esiguità delle risorse economiche e, in alcuni casi, l'irregolarità anagrafica dei raccoglitori sinti il cui silenzioso contributo al generale processo di gestione dei rifiuti sul territorio, tuttavia, è sempre stato significativo. Avendo essi imparato, infatti, a occupare “quella nicchia che l'imperfezione della legge della domanda e dell'offerta [dei *gagé*] lascia sempre vuota [...] si sono proposti, unici in alcune zone, come 'colmatori di vuoti' facendo pervenire beni e servizi in regioni che il sistema distributivo a fatica raggiunge” (Piasere 2004a, p.94). Con il loro lavoro coprono zone rurali, boschive e impervie dove i camion delle imprese maggiori non arrivano e prevengono, così, lo smaltimento illegale del rottame metallico ferroso-e-non che rappresenta un rischio ambientale grave. Essi sono quindi parte integrante della struttura ecologica e del circuito economico locali in un importante processo di economia circolare dove il riciclo dei metalli non solo fornisce materie prime (soprattutto al settore siderurgico) ma preserva le risorse naturali.²

In un precedente contributo (Decarli 2024), ho evidenziato come la complessità normativa in materia trasformi diritto e pratica amministrativa in dispositivi di egemonia (Nader 2002; Gupta 2012) e assimilazione di pratiche economiche ambulanti/itineranti che, seppur preziose in termini di sostenibilità ambientale, disobbediscono a un repertorio semiotico *westfaliano* aderendo a modi di sussistenza percepiti come antitetici a quelli di una classe dominante – sedicente – sedentaria (Gilbert 2014). Recentemente, però, l'in-

¹ La Legge 221/2015, infatti, ha sancito (all'art. 188 co.1 bis) l'esclusione della raccolta e commercio dei rifiuti metallici ferrosi-e-non da un regime di deroga (previsto all'art. 266 co.5 D.Lgs. 152/2006) in materia ambientale, rispetto a cui in passato si era creata una zona giuridica d'ombra che aveva permesso ai raccoglitori di eludere un intricato apparato di iscrizioni, titoli e registri e alleggerito il carico burocratico legato a questo mestiere. Oggi, su questa attività gravano molte prescrizioni: il diritto commerciale (D.Lgs.114/1998) prevede l'apertura di partita IVA e le iscrizioni al Registro Imprese e all'Istituto Nazionale della Previdenza Sociale; il diritto ambientale (D.Lgs. 152/2006, artt. 212, 189, 190) prevede l'iscrizione all'Albo Nazionale Gestori Ambientali presso il Ministero della Transizione Ecologica, la denuncia alla Camera di Commercio della quantità e tipologia di rifiuti prodotti e gestiti nell'anno precedente, la tenuta di un registro di carico/scarico con le caratteristiche quali/quantitative dei rifiuti prodotti e gestiti giornalmente o settimanalmente, l'integrazione dei rifiuti trasportati con un formulario di identificazione della tipologia del rifiuto, del produttore, del trasportatore e del destinatario.

² Una tonnellata di acciaio riciclato comporta un risparmio di 1,1 tonnellate di minerale di ferro, 630 kg di carbone, 55 kg di calcare, 52 kW di energia elettrica, 1,8 barili di petrolio e 2,3 m³ di spazio in discarica. Si veda “Rottame in 4D”, le coordinate per il nuovo percorso, <https://www.siderweb.com/articoli/top/703274-rottame-in-4d-le-coordinate-per-il-nuovo-percorso>.

contro sul campo con Pietro,³ un *gaġó*⁴ addetto alle relazioni esterne di un consorzio italiano di cooperative impegnato nel settore ambientale, mi ha spinta a riflettere antropologicamente sugli altri attori silenziosamente coinvolti nel mestiere dell'*andar per ferro-vecchio* dei sinti e sulle loro relazioni con questa comunità.

Restie a raccogliere il ferro in modo sommerso⁵ ma incapaci di far fronte autonomamente alla sofisticazione normativa, molte famiglie sinte tentano l'adeguamento volgendosi all'esterno, ai *gaġé*. La collaborazione con questi ultimi avviene principalmente in due modi. Nel primo caso, i raccoglitori si affilano, come dipendenti o come lavoratori autonomi, alle imprese di recupero e smaltimento di rottami ferrosi-e-non. Nel secondo, essi aderiscono alle cooperative sociali operanti nel settore. Le loro *missions* possono variare ma di norma esse si occupano di recuperare e gestire i rifiuti creando opportunità di lavoro per persone in difficoltà,⁶ affiancandole con percorsi calibrati sui bisogni individuali e arginando al contempo il rischio che commettano illeciti.

Varcata la soglia delle cooperative sociali, però, le famiglie sinte sono catapultate in uno scenario tutt'altro che sgombro da problemi. Dietro l'eterogeneo fenomeno cooperativo, infatti, si palesano fini e modi dal percettibile valore etico ma anche delle criticità: ideologie, discorsi e modelli d'azione che non sembrano allinearsi al principio dell'operato equo (si veda oltre) né consentire alle comunità di usare sostenibilmente le proprie risorse socioculturali. L'idea disturba (anche una parte del mondo scientifico) essendo la cooperativa sociale, per molti, una sorta di rassicurazione. Eppure – senza mai voler sostenere che essa, come parte del Terzo Settore, sia pura invenzione o totale degenerazione di una buona idea (Moro 2014), e senza nemmeno voler a tutti i costi mistificare la dimensione etica che, al contrario, in molti casi le sottende – l'esperienza, mia e di altri antropologi e antropologhe,⁷ porta a non poter respingere acriticamente l'ipotesi che talune cooperative si facciano strumenti di profitabilità della vulnerabilità e di assimilazione alle norme, ai valori e ai comportamenti organizzativi della governance centrale.

³ I nomi sono inventati per ragioni di *privacy*.

⁴ *Gaġó* (masc.sing.), *gaġi* (femm.sing.), *gaġe'* (plur.), termine *romanes* usato dai sinti per indicare le persone non-sinte.

⁵ Per non incorrere in un'ammenda da 2.600 a 26.000 euro, in un arresto da tre mesi a un anno, e nella confisca del mezzo (art. 256 D.L. 152/2006).

⁶ Si vedano le categorie dello svantaggio secondo Legge 381/1991.

⁷ Alcune considerazioni su questa ricerca sono confluite in un mio intervento al Seminario Permanente di Antropologia del CREA intitolato “Sociale o for profit? Prime riflessioni sul ruolo delle cooperative nell'attività di raccolta del ferro vecchio dei sinti italiani” tenuto l'8/11/2024, e hanno trovato riscontro nel vissuto di altri etnografi, per esempio nel lavoro di campo di Marco Solimene.



Se è vero che l’etica antropologica non deve costituire critica radicale, essa al contempo nemmeno deve servirsi dell’equidistanza quale pretesto per agire forme di *loyalty* o silenzioso collaborazionismo con istanze dal profilo ambiguo, oltre a dover conciliare la scientificità con la capacità di dare voce ai problemi di comunità che non possono farsi intendere, e con l’applicazione della conoscenza alla soluzione di quei problemi.⁸ Preso atto di una carenza tematica nella letteratura sul *welfare* e Terzo Settore⁹ e di un vuoto nei *romani studies*, di qui in avanti, dunque, proverò a dire “qualcosa di antropologico” (Piasere 2004b) sull’operato della cooperativa sociale in relazione alle comunità sinte e rom, mettendo in risalto la possibile tensione tra una concezione non materialista e non utilitarista della cooperativa come garante dei diritti sociali e una sua potenziale realizzazione distorta che, nei miei vissuti etnografici, ha svelato una azione (quasi)predatoria e una capacità regolamentatrice figlia di un’organizzazione securitaria e capitalistica.¹⁰

Il campo

In un pomeriggio del novembre 2023 sono in visita presso una famiglia sinta residente in una cittadina del nord est italiano. Oscar, uno dei miei storici interlocutori, infatti, desidera che io trascorra del tempo con la figlia Rachele e la famiglia di suo marito Marty. Il caso vuole che in questo periodo io lavori a una ricerca etnografica sulla raccolta e la vendita del *ferro vecchio* praticate da alcune famiglie sinte del settentrione, e che la coppia, con i fratelli e il padre di Marty (Faustino) svolgano questo mestiere. So che, unitamente al piacere della compagnia, l’occasione è preziosa per esplorare nuove rappresentazioni emiche dell’andar per *ferro vecchio* ma a catturare la mia attenzione è la serendepica presenza di Pietro, un *gađó* operatore di un consorzio di cooperative sociali a me non nuovo perché altri miei interlocutori sinti si sono appoggiati a esso nel tempo.

Il lungo rito dei saluti incidentalmente trascina Oscar e me in una riunione tra Faustino, i suoi figli e Pietro. In un batter d’occhio mi ritrovo così seduta a un tavolo: alla mia sinistra, Faustino e i suoi, quasi in silenzio. Sotto i loro gomiti una tovaglia candida e sgombra. Alla mia destra, l’indaffarato e prolisso *gađó*,

⁸ *Antropologia Pubblica* ha dedicato al tema un intero volume (Biscaldi 2016).

⁹ Ma si veda certamente Ganti 2014 sul rapporto tra NGOs e neoliberalismo.

¹⁰ Questo articolo è un prodotto della ricerca intitolata (*Mal)usus legis. Regolamentazioni amministrative del lavoro e mestieri tradizionali itineranti di rom e sinti* finanziata dall’Università degli Studi di Verona e restituisce parte di un’etnografia svolta in un’ampia rete familiare di sinti *estraixaria* del nord Italia dedita alla raccolta del ferro.



sommerso di fogli, fascicoli, timbri, penne, e lì perché Faustino ha subito un sequestro dell'autocarro di due mesi dopo i quali ha deciso di cambiare partenariato riassociandosi al consorzio di Pietro con cui già in passato aveva collaborato. Se le cose fossero ancora come un tempo, tutto sarebbe più semplice ma “oggi c’è la legge [prima non c’era e allora non ti fermavano]”¹¹ mi ricorda spesso l’anziano sinto Johnny. E se la legge non fosse tanto complicata e severa, Faustino e i suoi farebbero *her kerena u sinti* (al modo dei sinti), per ferro ci andrebbero autonomamente. Ma Faustino *ha paura*.

Sebbene la paura sia un’emozione vaga, capace di manifestarsi in dimensioni molteplici, le sue parole non lasciano dubbi: “Ero terrorizzato sai? Non volevo neanche più partire [con l’autocarro]”.¹² La paura è un sentimento personale ma altresì un’esperienza legata a costruzioni socioculturali, e benché io non possa capire cosa essa *sia* per Faustino senza il pericolo di impantanarmi in una spirale epistemologica, allontanandomi dall’emozione individuale e rivolgendomi alla comunità e alle sue manifestazioni, posso comprendere cosa essa *faccia* (Ahmed 2004). La paura nasce dalla percezione di un rischio che è definito in modo diverso da persone appartenenti a contesti culturali differenti ma che Faustino descrive chiaramente

Perché quando ti succede, ti portano via il camion e devi ripartire da capo. Allora... la sanzione e il passaggio dell’assicurazione... perché quando ti sequestrano l’autocarro tu non lo tocchi più... un nuovo comodato d’uso e tutto il resto.¹³

E il riferimento a quello stesso rischio – che nel diritto dei *gagé* è solo pena accessoria – ricorre palpabile e grave (più della minaccia della sanzione pecuniaria o della detenzione) nelle testimonianze da me raccolte tra numerosi raccoglitori sinti facendosi così una percezione *collettiva* capace di rivelare il loro sguardo su modi di vita socialmente radicati (Kahan *et al.* 2007) e sulle organizzazioni che quel rischio lo arginano ma altresì creano e manipolano per aumentare potere e controllo sulla società.

Nei loro discorsi, i sinti nominano raramente le cooperative sociali e io stessa riconosco di averle sottovalutate in principio, percepite come un ingranaggio secondario nel funzionamento della raccolta itinerante del *ferro vecchio*. Il mio *essere qui*, però, elicità reminiscenze di conversazioni passate con altre famiglie di raccoglitori che già mi hanno inconsapevolmente descritto questa tecnologia.

¹¹ Diario di campo (D.c.) 6/6/2024 ma la frase ricorre sempre nel mio tempo con i sinti.

¹² D.c. 7/11/2023.

¹³ *Ibid.*



Kilian: ...senza la cooperativa non puoi andare [per ferro]. Se ti fermano e non sei in regola sono grossi guai. La polizia, un giorno, mi ha seguito da [...] a [...]: due ore di viaggio per arrivare fino all'impianto! E lì hanno controllato tutti i documenti... e fino all'ultima vite.¹⁴

Oliver: ...ora, con il formulario del *tata* [di papà] puoi andare dove vuoi [...] Senza [la cooperativa] non puoi girare. Ti sequestrano il furgone subito.¹⁵

Io: ...ti appoggi alla cooperativa?

Liam: Sì, sennò non puoi girare, ti sequestrano il furgone [...] ma con la cooperativa puoi andare dove vuoi, anche se ti fermano i carabinieri, fai vedere i documenti e sei tranquillo.¹⁶

Poco alla volta, così, la cooperativa sociale si palesa in una veste di meccanismo anti-paura cui Faustino, i suoi e altri ricorrono per addomesticare un universo ansiogeno e per gestire, almeno simbolicamente, il timore verso la legge dello Stato e le possibili conseguenze legate a un suo errato o mancato adempimento. Un meccanismo che, stando alle testimonianze raccolte, non è totalmente esente da insidie

Cosa vuoi fare Giorgia? Devi stare attenta... noi sinti lo sappiamo bene che questi se ne approfittano, ma senza di loro i nostri furgoni restano qui fermi.¹⁷

Diego (presidente di una ODV): ...siam partiti con quelli lì di [città] con cui i *nostri* sinti di qui erano padroncini... è stata una fregatura [...] sono stati scorretti. Ci hanno presi per il culo... hanno preso tutti questi ragazzi [...] li pagavano [...] quando loro erano comodi. [...] Tutti si son spostati perché la [cooperativa] non pagava.¹⁸

ma i cui potenziali rischi sembrano circoscritti (a singole realtà o singoli *gagé*) e dunque maggiormente controllabili.

Restano però interrogativi sul *se* e *come* la cooperativa, dal canto suo, operi in relazione alle paure dei sinti, e lo sguardo da vicino sul caso di specie – niente affatto generalizzabile a un intero settore e cionondimeno etnograficamente rilevante per avviare un dialogo scientifico sul tema – sembra svelare una tensione tra i fondamenti della cooperazione sociale e la cooperativa *in action*, che nella mia esperienza ha sfiorato orizzonti problematici e fatto perdere sensi profondi.

¹⁴ D.c. 29/6/2023.

¹⁵ D.c. 27/4/2023.

¹⁶ D.c. 15/9/2023

¹⁷ D.c. 29/2/2024.

¹⁸ D.c. 08/5/2022.

Legame di anime

Tentare di riflettere antropologicamente su una cooperativa sociale implica guardare preliminarmente all'evoluzione del fenomeno cooperativo, alle declinazioni concettuali e scelte terminologiche che influenzano i sistemi di pensiero e dunque di azione, con ricadute sullo sviluppo e sugli indirizzi impressi alle cooperative medesime.

Inizialmente costituito da una trama di carità, azione pubblica e mutuo-soccorso, l'intervento sociale italiano ed europeo a favore dei marginali si è indebolito intorno alla metà del XIX secolo e ha lasciato il passo a crescenti interventi governativi¹⁹ che, celebrando la nascita del *welfare* pubblico, hanno segnato il passaggio da forme di assicurazione sociale a diritti di protezione sociale delle persone nelle molte avversità della vita.

Nell'Italia degli anni Cinquanta e Sessanta, i servizi alla persona sono cresciuti proporzionalmente al *boom* economico ma, solo un decennio più tardi, con la trasformazione globale della produzione lavorativa²⁰ indotta dalla cosiddetta *stagflation* (Cornwall 1984), la competitività delle merci italiane è calata e la disoccupazione è cresciuta assieme alla povertà post-materialistica legata alle condizioni delle periferie urbane (Borzaga, Ianes 2006; Ianes 2009). Ne è conseguito un bisogno di nuovi servizi alla persona *tailor made* – di natura psicologica e relazionale oltre che economica – che lo Stato italiano, clientelare, corrotto e burocratizzato (Scoppola 1997), non ha saputo garantire.

Le risposte ai nuovi problemi sociali del Paese sono giunte dall'attivismo cattolico, socialista e comunista il quale, tuttavia, ha chiesto in cambio un riconoscimento ufficiale del proprio ruolo e un inquadramento giuridico degli strumenti utili a fronteggiare la situazione: la solidarietà (indispensabile al perseguitamento dell'interesse generale) e l'efficienza imprenditoriale intesa secondo una dottrina per cui *impresa* è un'attività economica, sistematica e non occasionale, organizzata professionalmente per la produzione o lo scambio di beni o servizi, dove il profitto o lucro, seppur connotante, va concepito nel senso della obiettiva economicità, cioè dell'equilibrio fra costi e ricavi, anche quando lo scopo è ideale o altruistico.²¹

È così che molte organizzazioni hanno preso la forma della cooperativa sociale, la cui trasformazione dei servizi e dei processi ha rotto con il movimento cooperativo precedente – limitato a soddisfare i bisogni dei propri

¹⁹ Come il *Piano Beveridge*.

²⁰ Il passaggio al modello post-industriale.

²¹ Cass. Civ. 5766/1994; Cass. Civ. 16612/2008.



soci e non quelli della comunità,²² e organizzato in assetto monocratico e non partecipativo²³ (Borzaga, Tortia 2010) – e altresì mutato l’idea tradizionale di impresa. Stando a Ianes (2020), infatti, la Legge italiana 381/1991²⁴ che ha infine decretato lo *status* specifico e lo spazio d’azione della cooperativa sociale, ha altresì introdotto (tanto in Italia quanto in Europa) l’immagine inedita di un’impresa che non persegue solo il profitto ma anche il bene comune contribuendo alla realizzazione di politiche sociali.²⁵ Si è così creato un sistema integrato, detto di *welfare mix*, nel quale organizzazioni senza fini di lucro e soggetti privati, perso il loro iniziale ruolo di supplenza, sono giunti a operare simultaneamente agli attori pubblici e finanche sostitutivamente a essi attraverso l’*esternalizzazione* delle prestazioni che ha trasformato lo Stato dei servizi in una società produttrice diretta e finanziatrice di un numero crescente di beni e servizi.²⁶

Se nel tempo, tuttavia, è stata forte l’urgenza di definire le forme di cooperazione e imprenditorialità sociale rispetto alle altre realtà *non profit* coinvolte nel *welfare mix* (Defourny 2001), il dibattito sulle loro caratteristiche costitutive sembra essere rimasto sullo sfondo e limitato a due aspetti. In primis, una *governance multistakeholder* inclusiva di portatori con differenti interessi (Poledrini 2014) dove il diritto di voto riconosciuto ai/lle soci/e in ambito decisionale non è distribuito in base al capitale ma secondo una logica partecipativa che consente all’attività economica di promuovere forme di democrazia. Secondariamente, la non ripartizione o una ripartizione limitata degli utili che deve avvenire secondo una ratio di non massimizzazione.

C’è però un terzo meno visibile ma non trascurabile tratto che segna in questo caso la differenza tra cooperazione/imprenditorialità sociale e impresa *for profit*: cioè, la capacità di affrontare il dilemma dell’equità, ovvero di includere nel godimento del servizio o del bene offerto chi non ha le risorse per acquistarlo sul mercato e ne resta privo. Sottovalutare questo ingrediente comporta

²² Secondo il principio della mutualità allargata.

²³ Composto da lavoratori salariati, soci volontari e soci consumatori.

²⁴ Riconosce la cooperativa sociale come un’organizzazione che fornisce servizi di utilità collettiva, con lo scopo di perseguire l’interesse generale della comunità, in due possibili modi: gestendo servizi sociali, sanitari ed educativi (tipo A) oppure attraverso l’ inserimento lavorativo di persone svantaggiate come minori, persone con disabilità o dipendenza, anziani, ex detenuti e migranti (tipo B).

²⁵ Ianes (2020), infatti, usa anche l’espressione *impresa cooperativa* a sottolineare il confine sfumato tra le due realtà. Oggi lo status giuridico di impresa sociale può essere acquisito da tutte le organizzazioni (imprenditoriali, cooperative, *non profit*) con uno scopo civico, di solidarietà o di utilità sociale, che pubblichino i propri bilanci e rispettino il vincolo di distribuzione limitata dei profitti (Legge 118/2005 e il D.L. 155/2006).

²⁶ Legge 6972 /1890; Legge 328/2000; riforma art. 118 Costituzione.

il rischio che l'essenza dell'impresa sociale sia ricondotta a una mera somma tra orientamenti sociali ed elementi manageriali (Marocchi 2020).

C'è uno spazio entro cui entrambe le imprese, sociale e *for profit*, possono operare con efficienza e sostenibilità: quello dove la domanda incontra l'offerta, cioè il mercato. Fuori da quello spazio, nella terra dei marginali, solo l'impresa sociale può riuscire a patto di saper "integrare in un'azione imprenditoriale risorse di mercato e risorse extra mercato" le quali, lungi dall'essere semplici stratagemmi di compensazione di eventuali inefficienze, "costituiscono il differenziale in grado di infrangere i limiti che il mercato non riesce a superare" (Ivi, p. 10). Le risorse extra mercato sono elementi immateriali (il volontariato, la professionalità *pro-bono*, le donazioni, la filantropia, la prossimità) che l'antropologia inserirebbe nella logica del dono (Mauss 1923-24) o della reciprocità (Polanyi 1974), circostanze dove il "legame di anime" (il bene relazionale) – più importante dei beni d'uso – ambisce a crescere coinvolgendo volontà diverse e incrementando circolarmente la fiducia sociale (Hyde 1979) affinché si autoalimenti. E dove la *restituzione* si concretizza, tra le altre cose, nella constatazione dell'utilità della disponibilità offerta (Marocchi 2020) e della capacità dell'impresa di beneficiarne strutturalmente e senza abuso.²⁷

Questo fa di essa un attore politico prima che economico, il quale non solo trasforma produzione e distribuzione di beni e servizi ma sfida certe strutture di potere: "ripoliticizza" l'economia secondo combinazioni organizzative e lavorative che non mirano all'accumulo di capitale privato ma riflettono un potenziale creativo alternativo al capitalismo (Gibson-Graham 2006).

Cooperative capitalocentriche

La forza del mercato, nel suo obiettivo di diffondere nel tessuto sociale una razionalità dell'impresa *capitalocentrica*, unita alla necessità per la cooperativa sociale di mantenere il proprio impatto sull'offerta di *welfare* e sulla creazione di posti di lavoro in un contesto competitivo perché popolato altresì da differenti esterni, tuttavia, è tanto forte da riuscire spesso a distorcere la percezione dei fatti reali trasformando il "legame di anime" da straordinaria risorsa a *gap* di efficienza e investimento di capitale, cioè in un punto dolente (Borzaga 2018). Ciò rischia di spingere la cooperativa sociale a compromettere le vocazioni costitutive, mutando il proprio orientamento culturale in sudditanza verso

²⁷ Il fondamento teorico della cooperazione/imprenditorialità sociale sta nell'economia civile orientata alla reciprocità (Bruni, Zamagni 2007). Sul tema dell'approccio relazionale nel Terzo Settore, dunque valido anche per la cooperativa sociale, si veda Stanzani (2016).



il sistema di pensiero *for profit* meno attento alla pluralità degli *stakeholder* e al coinvolgimento delle risorse extra mercato, e dunque al perseguitamento dell’equità.²⁸ Pur asserendosi neutrale il mercato si rivela così affatto privo di conseguenze e condiziona i modi di scambio dei beni e servizi dell’impresa cooperativa che – seppur giuridicamente ancorata al *non profit*²⁹ – può finire col prediligere le relazioni economiche a quelle di reciprocità. Nella letteratura sulle cooperative, il fenomeno è noto e designato con l’espressione *degeneration thesis* (Storey *et al.* 2014) che rimanda alla circostanza in cui la cooperativa – invece di rifiutarsi di competere nel paradigma dell’economia di mercato e optare per una nicchia protetta che le consente di preservare un impatto sociale anche solo a livello locale – decide di espandersi a scapito dei valori originari e conformarsi al capitalismo (Flecha, Ngai 2014). Solo una parte delle cooperative sociali riesce, invece, a crescere conciliando il mandato sociale con la pressione di generare profitti. La letteratura parla in proposito di *regeneration thesis* (Borzaga, Galera 2016), cioè, la capacità di mantenere un equilibrio tra la forza esercitata dal mercato (che spinge a produrre valore economico) e la difesa dei fondamentali della cooperazione (Storey *et al.* 2014). Stando a Borzaga e Galera (2016), le probabilità di riuscita nel processo di rigenerazione aumentano laddove la cooperativa sociale sia anzitutto sorretta da una rete sociale che condivide con essa forti ideali di inclusione ed equità, e in secondo luogo sappia imprimere una solida identità ai propri risultati. Ciò può tradursi da un lato nella costante riaffermazione del valore sociale di ogni persona non solo nella vita ma anche nel lavoro, e dunque nel plasmare il destino dell’impresa riconoscendole il diritto di influenzare, attraverso il suo voto, la direzione delle attività svolte. Dall’altro nell’ancorare la propria identità imprenditoriale non alla massimizzazione del profitto quanto alla produzione di beni sociali intangibili, cioè non mercificati (Gerber, Gerber 2017). L’attività commerciale della cooperativa diviene così il mezzo (e non il fine) per dare visibilità alle attività non commerciali: nel caso di una cooperativa di tipo B, dedita ad aiutare le persone svantaggiate ed emarginate, coinvolgendole per esempio nella sostenibilità ambientale attraverso il recupero e riciclaggio dei rifiuti, queste possono tradursi nel senso dell’inclusione, nell’importanza del riuso, nella valenza di iniziative sociali e culturali di tutela dell’ambiente. Enfatizzando come, attraverso l’acquisto dei suoi prodotti o il ricorso ai suoi servizi, la clientela sostenga gli obiettivi non commerciali della cooperativa (facendosi quindi moltiplicatrice di

²⁸ Si vedano Borzaga, Fazzi (2014) e Borzaga, Galera (2016).

²⁹ La cui Riforma ha ammorbidente il vincolo distributivo senza modificare la sua natura.

essi) quest'ultima esce dalla logica capitalistica ma è in grado, al contempo, di controbilanciare la pressione esercitata dai concorrenti in cerca di profitto offrendo vantaggi competitivi su un differente piano, cioè, quello del cambiamento culturale che trasla il valore di un bene dalla dimensione monetaria a quella dell'utilità sociale.

La rigenerazione, tuttavia, è un processo complesso che la cooperativa sociale non sempre è in grado di sostenere. Nata quindi come pratica economica alternativa all'impresa capitalistica classica, e in risposta a un bisogno di pluralismo degli approcci nel campo dell'economia, con la capacità di prospettare ai confini delle economie capitalistiche (Boone, Özcan 2014), *vis-a-vis* i concorrenti *business-as-usual* essa rischia di tradire i propri valori di inclusione ed equità e di ibridare la propria identità al *for profit*: nella sostanza e altresì nel linguaggio (Marocchi 2020) che pare assumere come segno di prestigio e dell'abilità di "tenere il passo" col mercato. Un frasario *for profit* fatto di *rischio d'impresa, consuntivo, contratto, domanda e offerta* diviene parte di discorsi anonimi cui, tuttavia, pare essersi attribuito un valore di verità (Foucault 1970; 1976), discorsi prodotti e produttori di forme di potere, ovvero di un'azione politica basata su un agire rivolto più ad aspetti manageriali e finanziari che a quelli progettuali e valoriali alla base dell'incontro tra impresa e bene collettivo.

Il processo di ibridazione rischia allora di produrre criticità, circostanze poco equi quando non fenomeni come le false cooperative³⁰ costituite per trarre vantaggio dalle agevolazioni fiscali riconosciute a questo regime imprenditoriale a scapito del mandato per cui esso è stato concepito (Ianes 2020).

Dalla teoria al campo: cooperativa sociale o impresa for profit?

Osservando Pietro nel suo affaccendarsi, mi riesce progressivamente più difficile capire quanto egli sia operatore del sociale e quanto, invece, imprenditore. La lingua seducente con cui si rivolge ai suoi interlocutori pare voler produrre immagini progettate in funzione di un uso "(quasi)pubblicitario" e rivela gradualmente una logica di mercato che gli produrrà un tornaconto. Firmando il contratto con la cooperativa Faustino e i suoi ne diverranno soci lavoratori ma "loro sono liberi imprenditori, liberi professionisti!" enfatizza.

³⁰ Si vedano la proposta "Stop alle false cooperative" (<https://www.alianzacooperative.it/l-alleanza/legalita-depositata-in-cassazione-proposta-di-legge-di-iniziativa-popolare-contro-le-false-cooperative.html>) e gli interventi nella Legge 205/2017 e nel DL. 124/2019.



Sotto il cappello del consorzio, ai soci sono date tutte le autorizzazioni, le licenze per poter raccogliere e trasportare il ferro, le iscrizioni all’Albo dove è inserita la targa... e possono lavorare su tutto il territorio nazionale!³¹

dice accertandosi che tutti sentano chiare le sue parole.

La promessa di liberazione dal fardello burocratico e dal rischio delle sanzioni, di poter spaziare sul territorio secondo le rotte delle relazioni pacifiche instaurate con i *gađe*,³² e di un’indipendenza lavorativa che risponde a logiche *fuzzy* capaci di conciliare raccolta e commercio itineranti con altre attività,³³ con la gestione domestica di famiglie estese e, in genere, con una necessità/abilità “di mutare le relazioni con il proprio habitat in modo tale da rendere sé stessi più capaci di vivere in quel particolare ambiente” (Cohen 1968, p. 3) senza mai stravolgere la propria “nicchia socioeconomica” (Salò 1995, p. 197), per le famiglie sinte suona come un messaggio persuasivo, tocca importanti corde dell’animo.

L’esperienza, tuttavia, ha insegnato a Faustino e i suoi che difficilmente un *gađo* senza saio offre ai sinti qualcosa senza volere nulla in cambio. L’ignaro Pietro si ritrova così al centro di una sapiente performance collettiva – cui la stessa antropologa, ormai dentro la logica dei sinti, prende parte – utile a svelare la sua natura di *homo oeconomicus* (Ong 2006).

Marty: Ti facciamo pubblicità, quanti soldi ci dai?

Pietro: Eh! Quanti soldi vi do... Voi me li dovete dare: se volete lavorare, dovete dare i soldi a me.

Oscar: No aspetta... se io ti porto mille persone, quanti soldi mi dai?

Pietro: Se tu mi porti mille persone alla fine saranno dieci!

Io: Beh, dici niente!

Pietro: Se mi porti mille soci, a consuntivo... dopo che sono entrati eccetera, allora ne possiamo parlare. Ce n’era uno, uno slavo di Pisa, che voleva fare così. M’ha detto ‘ti faccio entrare nella Sardegna’ Va bene! Quanti me *ne* dai? ‘Cinquanta’. Va bene, cominciamo. È sparito.³⁴

Natura che riemerge con maggiore forza quando Pietro propone esplicitamente a Faustino e i suoi la sua logica del profitto.

³¹ D.c. 7/11/2023.

³² Le quali tracciano le mappe mentali dei loro territori lavorativi (Tauber 2008; Solimene 2016).

³³ La musica, la compravendita di automobili, la vendita porta a porta delle sinte.

³⁴ D.c. 7/11/2023.

Pietro: Se tu però *mi* fai più di duemila euro in uno scarico solo o con più scarichi ma tutti alla stessa ditta, il dieci per cento [di provvigione trattenuta dalla cooperativa] diventa cinque. Ma non lo diamo a tutti è?

...Anche perché [aggiunge sussurrandomi] sai che fantasia che hanno questi qua.³⁵

Stando a quanto lentamente emerso sul campo e poi constatato nel contratto sottoscritto da Faustino con la cooperativa (di cui ho copia in archivio), attraverso la firma l'interessato – che ha già autonomamente aperto partita IVA – diviene socio lavoratore. L'adesione, però, ha un costo di seicento euro di cui nel contratto non c'è traccia. Essa copre l'iscrizione (oggi digitale) all'Albo dei Gestori Ambientali; la tassa di registrazione del comodato d'uso con cui l'autocarro, pur restando di proprietà del raccoglitrice che mantiene tutti gli oneri su di esso (costi di assicurazione, bollo, revisione, cambio gomme, manutenzione ordinaria e straordinaria), passa alla cooperativa che sul veicolo iscrive le licenze per la raccolta; la fornitura dei formulari timbrati e una non meglio definita “assistenza” nella loro compilazione poiché, stando a Pietro

quando giungono in sede [...] manca sempre una crocetta... allora le ragazze *mie* [quelle del consorzio] ti devono chiamare e dire 'aoh ciccio! non hai messo il peso, non hai messo...'.³⁶

Il formulario è scannerizzato e inviato online al consorzio dal consumatore finale che, per legge, è l'impianto di trattamento, recupero o smaltimento, il quale paga la cooperativa al momento della fatturazione della vendita (servizio per cui, da contratto, sono versati ulteriori quaranta euro al mese). È quest'ultima a pagare i raccoglitori ma trattenendo il dieci per cento su ogni scarico giornaliero.³⁷ Calibrando abilmente il tono della voce, Pietro mi spiega che “Se [i raccoglitori] portano mille euro al giorno, il dieci per cento va a noi... e il novanta per cento va a loro!”. Faustino, tuttavia, non tarda a correggerlo “Pagando il ferro però!”.³⁸ Infatti, mentre in passato i rifiuti metallici erano lasciati in strada perché i *ferraioli* li raccogliessero gratuitamente, oggi i raccoglitori li devono acquistare poiché il produttore vi lucra (vendendoli di prassi senza fattura).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ D.c. 7/11/2023.

³⁷ Dato confermato da altre due famiglie che si appoggiano a cooperative parte del medesimo consorzio. Oliver: “...si tiene il 10% di ogni carico che fai” (D.c. 27/4/2023); Ivy: “È iscritto mio marito [...] vado io perché mi hanno fatto una carta che posso andare [...] Io ho pagato all'inizio [...] e poi do il 10% a ogni scarico” (D.c. 24/06/2024)

³⁸ D.c. 7/11/2023.



Faustino: Se io pago duecento euro di ferro per comperarlo e lo rivendo per quattrocento, il trattenuto della cooperativa è sul lordo. Mi tirano giù quaranta euro e non venti! C'è un bel guadagno per le cooperative che lavorano coi sinti!

Pietro: Quello è il rischio d'impresa! Sai cos'è? Se [il costo di acquisto del ferro] si potesse scalarlo sarebbe meglio. Ma adesso si son fatti furbi: prima lo regalavano il ferro [ora lo vendono].³⁹

Se l'obiettivo di colmare i vuoti lasciati o creati dallo Stato non necessariamente urta con la formula imprenditoriale della cooperativa sociale, il *modus operandi* di Pietro e il funzionamento di *questa* cooperativa, in *questo* settore, mi portano a interrogarmi criticamente: è possibile che l'intento di aumentare la quota di mercato abbia offuscato il fine di rispondere ai bisogni dei cittadini sinti in relazione all'*andar per ferro*, cioè quel principio mutualistico⁴⁰ per cui la cooperativa, prima di generare degli utili, deve svolgere una funzione sociale? Quest'ultima non è mai citata nel contratto se non con un generico riferimento al “raggiungimento degli scopi sociali”. Ma quali? Non c'è ombra di statuto.

Questa cooperativa sociale mi appare così appiattita al livello di impresa *for profit* la cui eccellenza si valuta sulla redditività ma con il beneficio di costi contenuti e con responsabilità o oneri nei confronti dei soci pari a zero: da contratto, infatti, il socio lavoratore manleva la cooperativa da ogni responsabilità per danni a terzi o per improprio svolgimento dell'attività, per multe o sanzioni, e da qualsiasi richiesta, costo o spesa connessa all'esecuzione del contratto medesimo. Ciò a fronte di una molteplicità di aggravi a carico del socio (cui egli deve ottemperare pena esclusione immediata e richiesta di risarcimento): l'obbligo di cessione del 10% del fatturato; la copertura dei costi di gestione, trasporto e acquisto dei rifiuti; la copertura dei costi legati all'autocarro; la garanzia di un minimo annuo di sessanta tonnellate di raccolta e trasporto; l'intervento entro 72 ore dalla chiamata; il versamento di quaranta euro mensili per i costi di gestione della cooperativa; la messa in regola di eventuali coadiuvanti.

Un operato, quello di questa cooperativa, che pare calarsi inoltre in un assetto concorrenziale ove gli altri soggetti – sociali e non – divengono *competitors* e non alleati nel perseguitamento di un *welfare* inteso come repertorio di strumenti attraverso cui costruire una buona vita in modo democratico e solidale (Langer, Højlund 2011).

Pietro: Con noi hai un contratto. Con la [ditta] che cazzo hai. La differenza tra noi e gli altri è questa: che noi gli facciamo un contratto e se domani vogliono recedono. Con

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Art. 45 della Costituzione e art. 2511 del Codice Civile.



l'altra cooperativa non si fanno sentire, li chiami non rispondono. L'unica cosa bella è che pagano subito.⁴¹

Pietro: I nostri [formulari] [...] sono gli *unici* diversi dagli altri! Ora c'è anche la nuova versione con il codice QR [...] e già precompilati. È facile non sbagliarsi.⁴²

Pietro: Non dovete neanche spendere una lira dal commercialista per farvi fare le fatture: perché il commercialista [...] non è che lavora gratis!⁴³

Pietro: Noi prendiamo quaranta [euro] mentre la [ditta] ti prende cento!⁴⁴

Sulla via verso casa ripenso alle parole di Pietro: “il consorzio conta un totale di oltre ottantamila formulari all’anno”.⁴⁵ Ragionando per minimi termini e sapendo che nelle giornate buone un raccoglitore sinto può arrivare a recuperare anche dieci/quindici quintali di ferro, giungo a calcolare che in un anno lavorativo esso guadagna approssimativamente un milione di euro. Mi pare già una cifra elevata ma i dati pubblici sul consorzio parlano di oltre venti milioni di fatturato annuo raggiunti con un’offerta di oltre trenta differenti servizi che vanno dalla raccolta dei rifiuti, alla lavanderia, alla vigilanza, alla manutenzione di impianti, al lavaggio di automezzi, alla gestione di mense, al commercio di software.⁴⁶ Il consorzio ha certo costi da sostenere per il lavoro dei dipendenti, l’affitto di una sede, oneri fiscali, ma né il contratto né i miei interlocutori danno notizia di attività di reinvestimento dell’utile e soprattutto di assemblee e diritti di esercizio al voto per decidere sull’operato delle cooperative coinvolte; del mettere a frutto le esperienze di una molteplicità di lavoratori per fare sistema. Nessuna traccia di progetti rivolti agli *stakeholder* che promuovano, anche solo a livello locale, consapevolezza del contributo offerto alla tutela ambientale da lavoratori/trici atipici/che e non garantiti, che popolano l’economia sommersa, che si trovano in spazi di “frontiera tra impiego e disoccupazione” (Dubois 2009, p. 6), soggetti vulnerabili perché precarizzati, soggetti che spesso appartengono a una comunità fortemente marginalizzata, cioè quella sinta. Senza azioni capaci di incapsulare la dimensione sociale in quella economica, il senso della cooperativa sociale mi sembra venire meno. Al contempo, la paura e la vulnerabilità dei raccoglitori sinti, unite alla loro grande esperienza nel

⁴¹ D.c. 7/11/2023.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ La fonte di questo dato è omessa per ragioni di privacy.



settore della raccolta e riciclo dei rifiuti metallici, sembrano trasformarsi disfunzionalmente in risorse di mercato, il cui *management* può divenire imprenditorialmente vantaggioso, l’occasione per promuovere una nicchia economica redditizia che (non mercifica il rischio ma) sul sentimento di insicurezza fa ciò-nondimeno leva.

Impresa ed ente pubblico

L’operato della cooperativa sociale non risente solo della pressione del mercato ma altresì delle decisioni e dell’influenza della politica che gli interessi del mercato sovente sostiene e sancisce. Attraverso le sue politiche, infatti, lo Stato partecipa dell’esistenza e della riproduzione dell’economia capitalista neo-liberale, e struttura più o meno direttamente i rapporti di forza interni al mercato (Bourdieu 2000). La logica del *for profit*, dunque, lo riguarda e può riflettersi, tra le altre cose, nelle relazioni che ente pubblico e cooperativa instaurano nel *welfare* collaborativo i cui processi di co-progettazione eleggono il primo quale collaboratore privilegiato della seconda:⁴⁷ processi ove la logica *capitalocentrica* rischia di inibire la capacità di apprezzare proposte del Terzo Settore caratterizzate da una valorizzazione delle risorse extra mercato, cosicché “il tema dell’equità [viene] via via assorbito [...] da altre priorità, rimandato alle scelte allocative del soggetto pubblico o a quanto il mercato consenta” (Marocchi 2020, p. 14).

Al contempo, l’ente pubblico è la regia del processo di istituzionalizzazione dominante che incapsula pensiero e azione nel contenitore della burocrazia. L’ossessione per la classificazione amministrativa, unita al controllo della spesa, può essere tanto pervasiva da contaminare anche le strutture cognitive e agentive del Terzo Settore (Fazzi 2023) e della cooperativa sociale come parte di esso. La sua interiorizzazione, così, può interferire con la prospettiva politica fondamentale della cooperazione la cui logica, per contro, è *fuzzy*: improntata su interazioni complesse e mutevoli, e pronta ad allargare il campo degli attori coinvolgibili per rispondere a bisogni legati a storie e identità eterogenee di persone calate nella vita reale. Cosicché “La collaborazione avviene [...] al di sopra delle loro teste” (Ivi, p. 13) e ciò allontana la cittadinanza dai processi di analisi e progettazione degli interventi, stereotipizzando tanto i bisogni quanto i soggetti, codificati secondo schemi consolidati e senza capacità di rispondere a chi è di volta in volta più in difficoltà: di agire, cioè, nel pubblico interesse.

⁴⁷ Escludendo gli enti non iscritti al Registro Unico Nazionale Terzo Settore.

Di questo sodalizio, però, pare esserci un altro risvolto, poco considerato eppure rilevante e potenziale oggetto di riflessione e dibattito scientifico. Se è vero, infatti, che l'ordine prescritto dallo Stato può funzionare solo con la complicità di agenti che hanno interiorizzato le sue strutture organizzative del mondo (Bourdieu 2002), le agenzie altre con cui esso collabora possono tramutarsi in meccanismi di persuasione occulta o *dolce* (Bourdieu 1979) dell'ordine economico da esso costituito attraverso leggi e regolamenti che non si limitano a ratificare l'esistente ma determinano (o influenzano) le modalità di produzione e circolazione di beni e servizi nonché le condizioni di accesso ai mercati e al credito. Cosicché il lavoro svolto da questa e altre cooperative del settore può leggersi tanto come una modalità di sostegno all'esistente inquadramento normativo quanto come uno strumento che, dietro la retorica dell'aiuto, si avvale dell'insicurezza di persone come Faustino per costringerle ad accettare la violenza burocratica della sofisticazione normativa.

Nel caso di specie ciò pare avvenire secondo meccanismi dell'individualizzazione e della responsabilizzazione che da tempo modellano l'economia capitalista ma che informano altresì il rapporto tra politiche sociali e beneficiari:⁴⁸ cioè quel *welfare* che costituisce l'ambito ove si esprime la parte più significativa dell'operatività delle cooperative sociali. Nel suo colloquiare, Pietro alterna toni infantilizzanti ad altri paternalistici che affiancano “all'ingiunzione responsabilizzante (prendere in mano la propria vita, essere autonomi, non attendere ogni cosa dallo stato ecc.) [...] la denuncia delle responsabilità individuali dei poveri (la loro mancanza di volontà o pigrizia, la loro incuria o persino disonestà)” (Dubois 2009, p. 5) cavalcando, al contempo, gli stereotipi più diffusi sugli *zingari* (dall'allergia al lavoro, al desiderio di guadagno, alla propensione a sottrarsi al fisco).

Pietro: Questo lavoro rende se tu hai una continuità, una costanza nel fare le cose. Se io ti chiamo alle 9.30 di mattina e tu ancora dormi, non è un bel segno. Se tu ti alzi la mattina alle 8:00, metti il gasolio e cominci a girare, allora alla sera centocinquanta, duecento, cinquecento euro te li porti a casa sicuro!⁴⁹

Pietro [rivolto a me]: Il nostro formulario è a prova di imbecille [...] loro devono mettere [...] quattro cazzate.⁵⁰

Pietro: E! [devi] preoccuparti di pagare le tasse una volta all'anno: se le volete pagare.⁵¹

⁴⁸ Ciò che altri prima di me hanno osservato (tra questi Dubois 2009; Barbier, Théret 2004).

⁴⁹ D.c. 7/11/2023.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*



Parole mirate a generare una risignificazione identitaria che obbliga il lavoratore a ripensare al proprio modello di condotta, il quale dovrebbe quindi essere percepito come in difetto rispetto a un ordine costituito dallo Stato “in quanto struttura organizzativa e istanza regolatrice delle pratiche” (Bourdieu 1997, p. 183). Parole, dunque, volte a produrre forme di (auto)disciplinamento capaci di allineare il proprio lavoro con le modalità lavorative e amministrativo/politiche dominanti. Modalità costitutive di un mondo economico sanzionato *statualmente*, imposte dall'esterno attraverso burocrazie, autorità e ceremonie ma che si vorrebbero incorporate in ciascuno nella forma di categorie mentali (Bourdieu 1997).

Nata in risposta alle rigidità imposte all'*andar per ferro* dallo Stato, questa cooperativa sociale sembra allora svelare una connivenza con una logica normativo-burocratica volta a uniformare modi operandi *altri*, facendosi un dispositivo *soft* di governabilità (Ceschi, Biffi 2017) e dunque una forma specifica (ma invisibile) di presenza dello Stato (Pizza 2012) che, attraverso di essa, emancipa le famiglie sinte da una condizione di vulnerabilità e paura da esso stesso creata, disciplinandole secondo la propria *ratio*. A tal fine essa si serve di meccanismi noti ma, altresì, di dispositivi più sottili di noncuranza (o passivizzazione?) della struttura e delle dinamiche interne all'assetto politico-sociale sinto. La formula della cooperativa sociale, infatti, non è culturalmente neutra: la sua organizzazione è riflesso del modo in cui i *gađé* concepiscono il lavoro, attribuiscono ruoli, responsabilità e poteri, e distribuiscono le risorse. Rivela, così, un'incoerenza culturale con il *sintegro velto* (il mondo dei sinti). Se la cultura è oggi dimensione affermata e non trascurabile dei processi di sviluppo, e altresì pilastro della pianificazione pubblica di riduzione della vulnerabilità e delle disuguaglianze sociali (Sen 1999; UNESCO 2019), allora la formula della cooperativa può presentare aspetti di insostenibilità.

“Pensiamo a tutto noi! Tu devi solo preoccuparti di mettere il gasolio e di andare a lavorare”⁵² dice Pietro, ma tra i sinti non funziona sempre così. La struttura politica acefala della comunità sinta, infatti, non aderisce all'idea di una convergenza di diversi gruppi familiari in seno a un'organizzazione centralizzata, poiché ciascuna unità base dell'organizzazione “a polvere” sinta (Piasere 2004a) si è cristallizzata nel tempo e oggi è totalmente autoreferenziale. Nella comunità sinta ognuno *pensa per sé*. Non esiste relazione nella quale un capofamiglia si anteponga a un altro, e riconoscere una *leadership* o il contributo di uno al benessere degli altri è affermare che questi non siano autonomamente in grado di prendersi cura delle proprie famiglie: un

affronto umiliante e rischioso. Nel *sintegro velto* le decisioni coinvolgono solo la famiglia estesa e solamente quest'ultima – non un esterno (*gačó* o sinto) – organizza il lavoro e gestisce le risorse economiche. Di norma, queste sono distribuite verticalmente dai più anziani verso i più giovani e guardando al bisogno di chi riceve senza alcuna “concezione moralista e moralizzante della povertà altrui” che non è mai colpa individuale (Wacquant 2006, p. 53). Il merito è marginale e, tra i sinti, mai fa del lavoro il valore chiave: essi si allontanano dalla logica meritocratica neoliberale dei *gačé* che indirizza il sussidio o il compenso verso chi – quale contropartita per gli aiuti ricevuti – dimostra di adeguarsi al principio delle prestazioni di mercato e alle norme sociali dominanti (Porcellana 2022).

I sinti che, per raccogliere il ferro, accettano di “parlare la lingua (organizzativa) dei *gačé*”, dunque, si vedono costretti a un adattamento non semplice da tradurre nei termini della loro comunità nativa.

Conclusioni

Questo contributo è l'esito di una situazione imprevista: della *serendepity* intesa nel senso antropologico (Piasere 2002; Agar 1996; Fabietti 2012) di ritrovamento casuale che si è trasformato in occasione (non certo di teorizzazione) di conoscenza di una dinamica sociale su cui, in relazione alle comunità sinte, nessuno, oggi, ha ancora restituito scientificamente.

Spero che al suo contenuto non si sottragga la valenza circostanziale per conferirgli invece una trasversalità che, imperdonabilmente, trasformerebbe una criticità in una connotazione culturale di tutte le cooperative sociali. Prevale in me, però, un bisogno di restituire sul mio vissuto “prende[ndo] ad oggetto non tanto un gruppo sociale in sé (i poveri) quanto le pratiche e i rapporti di forza dei modi politicamente legittimati di trattarlo” (Dubois 2009, p. 3), e di decostruire l'immagine della cooperativa sociale come soggetto *sempre* legittimo e incontestabilmente sorretto da risorse valoriali. Ho voluto testimoniare invece come anch'essa, similmente al *welfare* osservato da Tarabusi (2022), possa darsi, talvolta, una “rappresentazione deformante” divenendo un “campo in cui le persone [...] interiorizzano, dietro la retorica dell'aiuto, quella violenza necessaria per diventare cittadini sufficientemente liberi” (Ivi, p. 8) e, al contempo, come certi suoi “operatori [siano] affaccendati a interpretare ruoli ambigui e a tradurre interventi basati su politiche ambivalenti” (Ivi, p. 11).

Confido che la mia esperienza sul campo incoraggi la riflessione sull'intervento delle cooperative sociali come possibili dispositivi di (ab)uso delle realtà im-



povere e come agenti di disciplinamento di queste ultime: dunque partecipi di “una caratteristica strutturale del trattamento contemporaneo della povertà” (Dubois 2009, p. 6). Nata per ovviare a una distribuzione sociale diseguale del capitale bourdieusiano, la cooperativa sociale che viene meno ai suoi valori, infatti, rischia di farsi complice di un ordine ingiusto, la cui legittimità non è messa in discussione dai dominati poiché il sistema di dominio ha saputo sostituire “la maniera forte con la maniera dolce e [ottenere] l’integrazione simbolica delle classi dominate più con l’imporre bisogni che inculcando norme” (Bourdieu 1979, p. 158).

Contribuendo al sapere legato alla antropologia italiana del *welfare*⁵³ ma allargando lo sguardo a un attore che, attraverso l'esternalizzazione, integra o si sostituisce all'intervento dello Stato sociale, spero di alimentare la coscienza di un potenziale malfunzionamento per ridurre un “deficit democratico” (Dubois 2009, p. 2).

Bibliografia

Agar, M.

1996 *The Professional Strangers. An Informal Introduction to Ethnography*, Emerald Group Publishing, Bingley, UK.

Ahmed, S.

2004 *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Barbier, J.C., Théret, B.

2004 *Le nouveau système français de protection sociale*, La Découverte, Paris.

Biscaldi, A.

2016 Etiche della ricerca in antropologia applicata. *Antropologia Pubblica*, 2 (2), pp. 3-188.

Boone, C., Özcan, S.

2014 Why Do Cooperatives Emerge in a World Dominated by Corporations? The Diffusion of Cooperatives in the U.S. Bio-Ethanol Industry, 1978-2013. *Academy of Management Journal*, 57 (4), pp. 990-1012.

Borzaga, C., Ianes, A.

2006 *L’economia della solidarietà: storia e prospettive della cooperazione sociale*, Donzelli, Roma.

⁵³ Rimando a Porcellana 2022; Rimoldi e Pozzi 2022.



Borzaga, C., Tortia, E.C.

2010 *The Economics of Social Enterprises: An Interpretive Framework*, in L. Becchetti, C. Borzaga (eds.), *The Economics of Social Responsibility: The World of Social Enterprises*, Routledge, London, pp. 15-33.

Borzaga, C., Fazzi, L.

2014 Civil Society, Third Sector, and healthcare: The Case of Social Cooperatives in Italy. *Social Science and Medicine*, 123, pp. 234-41.

Borzaga, C., Galera, G.

2016 Innovating the Provision of Welfare Services Through Collective Action: The Case of Italian Social Cooperatives. *International Review of Sociology*, 26 (1), pp. 31-47.

Borzaga, C. (a cura di)

2018 *Cooperative da riscoprire. Dieci tesi controcorrente*, Donzelli, Roma.

Bourdieu, P.

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris.

1997 *Méditations pascaliennes*, Collection Liber, Seuil, Paris.

2000 *Les structures sociales de l'économie*. Polity Press, Cambridge.

2002 *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que Je peux m'indigner*, Éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues.

Bruni, L., Zamagni, S.

2007 *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*, Peter Lang, Bern.

Ceschi, S., Biffi, D.

2017 Il dibattito: collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere dell'antropologo". *Antropologia Pubblica*, 3 (2), pp. 105-121.

Cohen, Y.

1968 *Man in Adaptation: The Biosocial Background and The Cultural Present*, Aldine, Chicago.

Cornwall, J.

1984 *After Stagflation. Alternative to Economic Decline*, Basil Blackwell, London.

Decarli, G.

2024 "If the Thing Is Possible, It Is My Job to Make Sure That It Is Realized". The Experience of Good Bureaucracy. An Ethnographic Study in Alto Adige/Südtirol, *DADA*, 2, pp. 105-126.

Defourny, J.

2001 *From Third Sector to Social Enterprise*, in C. Borzaga, L. Defourny (eds.), *The Emergence of Social Enterprise*. Routledge, London and New York, pp. 1-18.



Dubois, V.

2009 Le trasformazioni dello stato sociale alla lente dell’etnografia. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 163-187.

Fabietti, U.

2012 *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of “Discovery” in Anthropological Research*, in H. Hazan, E. Hertzog (eds.), *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Ashgate, Farnham, pp. 15-30.

Fazzi, L.,

2023 La co-progettazione tra management amministrativo e politica sociale: un vademecum operativo. *Impresa Sociale*, 4, pp. 9-20.

Flecha, R., Ngai, P.

2014 The Challenge for Mondragon: Searching for the Cooperative Values in Times of Internationalization. *Organization*, 21 (5), pp. 666-682.

Foucault, M.,

1970 *L’ordre du discours*, Gallimard, Paris.

1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

Ganti, T.

2014 Neoliberalism. *Annual Review of Anthropology*, 43, pp. 89-104

Gerber, J.-D., Gerber, J.-F.

2017 Decommodification as a Foundation for Ecological Economics. *Ecological Economics*, 131, pp. 551-56.

Gibson-Graham, J.K.

2006 *The End of Capitalism (As We Know it). A Feminist Critique of Political Economy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Gilbert, J.

2014 *Nomadic People and Human Rights*, Routledge, Abingdon and New York.

Gupta, A.

2012 *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Duke University Press, Durham.

Hyde, L.

1979 *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage, New York.

Ianes, A.

2009 La cooperazione sociale come storia d’impresa. *Imprese e Storia*, 37, pp. 85-130.

- 2020 Exploring the History of the First Social Enterprise Type: Social Co-Operation in the Italian Welfare System and its Replication in Europe, 1970s to 2011. *Journal of Entrepreneurial and Organizational Diversity*, 9 (1), pp. 1-25.
- Kahan, D.M., Braman, B., Gastil, J., Slovic, P., Mertz, C.K.
- 2007 Culture and Identity-Protective Cognition: Explaining the White-Male Effect in Risk Perception. *Journal of Empirical Legal Studies*, 4 (3), pp. 465-505.
- Langer, S., Højlund, S.
- 2011 An Anthropology of Welfare: Journeying Towards the Good Life. *Anthropology in Action*, 18 (3), pp. 1-9.
- Marocchi, G.
- 2020 Perché l'impresa sociale ha un senso e a quali condizioni. *Impresa Sociale*, 2, pp. 6-15.
- Mauss, M.
- 1923-1924 Essai sur le don; Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. *L'Année Sociologique* (1896/1897-1924/1925), 1, pp. 30-186.
- Moro, G.
- 2014 *Contro il non profit*, Laterza, Roma, Bari.
- Nader, L.
- 2002 *The Life of the Law: Anthropological Projects*. University of California Press.
- Ong, A.
- 2006 *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Duke Univ. Press, Durham.
- Piasere, L.
- 1995 Introduzione, in L. Piasere (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, Napoli, pp. 3-37.
- 2002 *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma.
- 2004a *I rom d'Europa: una storia moderna*, Laterza, Roma/Bari.
- 2004b La sfida: dire "qualcosa di antropologico" sulla scuola. *Antropologia*, 4, pp. 7-17.
- Pizza, G.
- 2012 Editoriale. Fisica e politica delle migrazioni in Italia: prospettive etnografiche. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 33-34, pp. 13-24.
- Polanyi, K.
- 1974 *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Poledrini, S.
- 2014 Unconditional Reciprocity and the Case of Italian Social Cooperatives. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 44 (3), pp. 457-73.



Porcellana, V.

2022 *Antropologia del welfare: la cultura dei diritti sociali in Italia*, Licosia Edizioni, Ogliastro Cilento.

Rimoldi, L., Pozzi, G. (a cura di)

2022 *Pensare un'antropologia del welfare. Etnografie dello stato sociale in Italia*, Meltemi, Milano.

Salò, M.

1995 *L'adattamento girovago in prospettiva storica*, in L. Piasere (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, Napoli, pp. 195-229.

Scoppola, P.

1997 *La repubblica dei partiti: evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, Il Mulino, Bologna.

Sen, A.

1999 *Development as Freedom*, Knopf, New York.

Solimene, M.

2016 *“I Go for Iron”. Xoraxané Romá Collecting Scrap Metal in Rome*, in M. Brazzabeni, M.I. Cunha, M. Fotta (eds.), *Gypsy Economy. Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*, Berghahn Books, New York, Oxford, pp. 107-126.

Stanzani, S.

2016 La dimensione etica e il problema della specificità del terzo settore. *Sociologia e Politiche Sociali*, 19 (1), pp. 161-179.

Storey, J., Basterretxea, I., Salaman, G.

2014 Managing and Resisting “Degeneration” in Employee-Owned Businesses: A Comparative Study of Two Large Retailers in Spain and the United Kingdom. *Organization*, 21 (5), pp. 626-44.

Tarabusi, F.

2022 *Prefazione*, in L. Rimoldi, G. Pozzi (a cura di), *Pensare un'antropologia del welfare. Etnografie dello stato sociale in Italia*, Meltemi, Milano, pp. 6-15.

Tauber, E.

2008 *“Do You Remember the Time When We Went Begging and Selling”: The Ethnography of Transformation in Female Economic Activities and its Narrative in the Context of Memory and Respect Among the Sinti in North Italy*, in F. Jacobs, J. Ries (eds.) *Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*, Leipziger Universitätverslag, Leipzig, pp. 155-175.



Giorgia Decarli

UNESCO,

2019 *Culture and Sustainable Development. Powering Culture Across Public Policies.* <https://www.unesco.org/en/sustainable-development/culture> (consultato il 25/06/2024).

Wacquant, L.

2006 *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma.