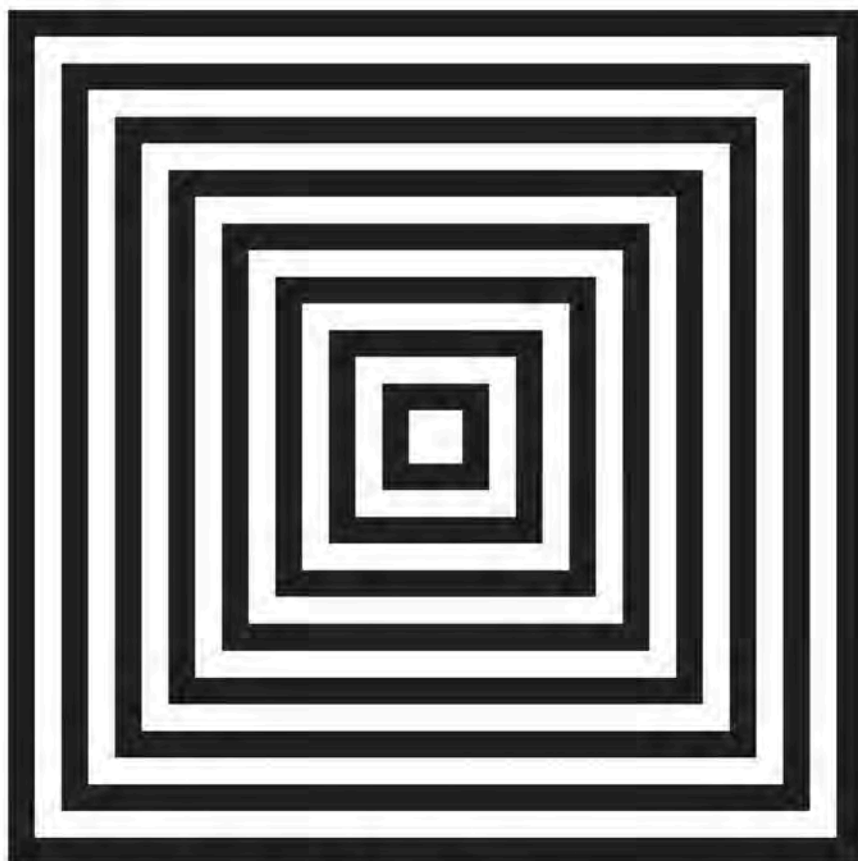


Antropologia Pubblica

7 (2) 2021



Antropologia Pubblica

vol 7 n°2 2021

Le trasformazioni
nelle relazioni
con gli altri animali

Le seconde
generazioni:
fra islam e italianità

Società Italiana
Antropologia Applicata



Antropologia Pubblica: 7 (2) 2021

In copertina: progetto grafico Rocco L. Modugno.

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

Comitato scientifico e redazione

DIREZIONE

Mara Benadusi, Università di Catania

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

Bruno Riccio, Università di Bologna

COMITATO SCIENTIFICO

Marco Bassi, Università di Palermo

Angela Biscaldi, Università di Milano

Roberta Bonetti, Università di Bologna

Massimo Bressan, IRIS

Sebastiano Ceschi, Centro Studi di Politica Internazionale CeSPI

Andrea Cornwall, SOAS

Thomas Hylland Eriksen, University of Oslo

Cecilia Gallotti, Università di Bologna

Maia Green, University of Manchester

Ralph David Grillo, University of Sussex

Reihnard Johler, Universitat Tubingen

David Lagunas Arias, Universidad de Sevilla

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

Leonardo Piasere, Università di Verona

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Ivo Quaranta, Università di Bologna

Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales

Luca Rimoldi, Università di Milano "Bicocca"

Richard Rottenburg, University of Halle

Paul Sillitoe, Durham University

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

Federica Tarabusi, Università di Bologna

Massimo Tommasoli, IDEA

Sabrina Tosi Cambini, Università di Firenze

Francesco Vietti, Università di Milano "Bicocca"

COMITATO DI REDAZIONE

Roberta Altin, Università di Trieste (Caporedattrice)

Irene Falconieri, Università di Catania

Giuseppe Grimaldi, Università di Trieste

Selenia Marabello, Università di Bologna

Stefania Pontrandolfo, Università di Verona

Cristiano Tallè, Università di Sassari

Carolina Vesce, Università di Siena

Indice

I.	1
Editoriale	3
II. Lezioni	5
Il tempo e la vita	7
III. Superare le dicotomie. Trasformazioni nelle relazioni con gli altri animali (a cura di Annalisa D’Orsi e Maria Benciolini)	19
Superare le dicotomie	21
Al di là dell’opposizione tra “malessere concettuale” e “cattiva coscienza”	29
Trasformazioni nelle scienze del comportamento animale:	73
Scienziati sociali e biologi conservazionisti:	103
Saperci fare nel rapporto uomo-animale	119
IV. Articoli	141
Fra islam e italianità	143
V. Rapporti di ricerca	165
Suicidio e autolesionismo in adolescenza:	167
VI. Interviste	177
Conversazione con Alessandro Monsutti	179
Time of Emergency: Anthropological perspectives on global health governance	187
VII. Interventi	193
L’impegno del Comune di Bologna sui fenomeni di grave sfruttamento e tratta	195
La sofferenza e la cura nella relazione tra vittime di tratta e operatori dell’accoglienza	199
VIII. Rassegne	215
Recensione	217

IX. Recensioni	223
Recensione	225
X. Pratiche visuali	231
Antropologia pubblica e ricerca visuale	233

Parte I.

Editoriale

Bruno Riccio,

University of Bologna

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

Con questo secondo fascicolo del 2021 si conclude la mia esperienza di co-direzione di *Antropologia Pubblica*, iniziata nel 2015 con Leonardo Piasere e Antonino Colajanni e proseguita fino ad oggi con Mara Benadusi. Desidero ringraziare loro e tutti i colleghi che mi hanno aiutato in questi anni, con compiti e ruoli diversi: dai membri di redazione a quelli del comitato scientifico, fino ai revisori anonimi che hanno puntualmente agevolato ed arricchito con i loro feedback il processo editoriale. Il riconoscimento di scientificità della rivista è stato ottenuto, non facilmente, e riuscendo contemporaneamente a valorizzare l'importanza dei contributi dei colleghi più giovani, in associazione con l'obiettivo, fondamentale per un'associazione come la SIAA, di mantenere la sua natura inclusiva. È quindi un ringraziamento sincero quello che rivolgo a quanti hanno compreso e accolto la complessità di questa duplice operazione, che, andando ben oltre una manifestazione di intenti, costituisce una sorta di vero e proprio manifesto dell'associazione e della sua rivista, pienamente confermato nel tempo. È forse anche per questa ragione che sia la redazione sia il comitato scientifico si sono arricchiti gradualmente di nuove forze e nuovi stimoli alla base di quel confronto che, sono convinto, si farà sempre più sistematico negli anni futuri.

Come di consueto, questo numero si apre con la lezione tenuta al convegno di Parma da Giovanni Pizza, il quale, assieme ad Andrea Ravenda, nel secondo fascicolo della rivista (2016) si era già soffermato sulla dimensione temporale in ambito sanitario, che riprende in questa sede approfondendo il tema nel convegno SIAA 2020 *Fare (in) tempo* a partire dalla sua prospettiva gramsciana.

Le tematiche affrontate nell'approfondimento monografico, curato da Annalisa D'Orsi e Maria Benciolini, emergono anch'esse dai lavori dello stesso convegno ed in particolare dal panel coordinato dalle stesse curatrici, il quale esplora il rapporto tra esseri umani e animali, un tema estremamente originale e attuale, il cui dibattito è ancora nelle sue fasi embrionali (un'eccezione è forse costituita dal saggio di Annamaria Rivera *La città dei gatti*). Ai contributi delle curatrici, che si occupano rispettivamente delle trasformazioni nelle scienze del comportamento animale e della collaborazione tra biologi e scienziati sociali, si affiancano l'incursione di Alessandro Mancuso, che interroga in modo problematizzante le ambivalenti posture dell'antropologia nei confronti della violenza sugli animali, e il contributo corale di Lorenzoni, Padiglione e Quadraccia sulla rilevanza dell'esplorazione antropologica del sapere locale nell'investigazione delle lotte per la salvaguardia della biodiversità.

Grazie ad uno studio etnografico nell'area di Brescia, il *research article* di Vicini ci permette di riprendere in considerazione l'esperienza dei Giovani Musulmani di Italia, che aveva attratto una notevole attenzione socio-antropologica negli anni 2000, ma che è stata recentemente adombrata dal cortocircuito securitario e dall'ossessione per l'ipotetica "crisi rifugiati". Tuttavia, GMI è stato uno dei primi tentativi organizzativi da parte di giovani di origine straniera per entrare nello spazio pubblico italiano. Dal 2001 cerca di affiancare alla comunicazione esterna un percorso di riflessione interna volto a evidenziare le trappole del fondamentalismo culturale per abbracciare forme di identificazione più modulari e complesse, che si connettono alla traiettoria biografica familiare e contestualmente all'esperienza di vita in Italia. Inoltre, come ben mostra l'articolo, a Brescia come in altri territori italiani, GMI interpella il pluralismo religioso che faticosamente si costruisce nella società italiana.

Il pluralismo religioso, etnico ed etico è discusso anche nel rapporto di Stornello e Pojani che, dopo una comparazione di diversi paesi, fornisce una proposta *policy oriented* alla regione Friuli Venezia Giulia per affrontare il crescente problema dei giovani adolescenti coinvolti in pratiche che vanno dall'autolesionismo fino al suicidio. Più precisamente, viene proposto un lavoro di rete tra istituzioni pubbliche e private che oltre alla condivisione di informazioni riesca a facilitare progettualità ed iniziative di prevenzione.

La rubrica *Interviste* prosegue su due binari: Roberta Altin e Giuseppe Grimaldi hanno curato la conversazione con Alessandro Monsutti, al quale, come ad altri colleghi nel passato, è stato chiesto di riflettere sulla propria esperienza professionale, contribuendo a quel cantiere di continua elaborazione avviato dal 2017 con la serie di conversazioni. Su un altro versante, proponiamo la seconda intervista con gli ospiti dello *Speaker's Corner Listen to the Pandemic*, il ciclo di seminari on line che la SIAA ha aperto nel 2020 invitando colleghi esperti di temi connessi con il rischio pandemico. In questo numero Irene Falconieri e Lorenzo D'Orsi dialogano con Andrew Lakoff, socio-antropologo della scienza e autore di *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency*.

La sezione, curata in questo numero da Selenia Marabello, degli *Interventi* si focalizza sul tema della tratta da due vertici di osservazione differenti. Se Silvia Lolli fornisce una panoramica delle iniziative sul tema promosse dal Comune di Bologna, Andrea Distefano fornisce una prospettiva più "dal basso" dando voce all'esperienza degli operatori e delle vittime. Un *review article* di Silvia Stefani, che prende spunto dal libro di Giacomo Pozzi sull'antropologia degli sfratti a Milano e la discussione della monografia di Aurora Massa sui processi migratori tra Eritrea ed Etiopia da parte di Giuseppe Grimaldi, contribuiscono ad animare la consueta sezione dedicata alle recensioni.

Infine, il numero si conclude con un elemento di novità, proponendo la rubrica *Pratiche visuali*, a cura di Chiara Scardozzi, la quale, forte dell'esperienza di lavoro per il premio fotografico della SIAA, ci fornirà periodicamente la pubblicazione di materiali accompagnata da riflessioni specifiche intorno ai linguaggi visuali.

Auguro buona continuazione dei lavori ai miei ex compagni di viaggio e buona lettura a tutti voi.

Parte II. Lezioni

Il tempo e la vita

Considerazioni di antropologia medica

Giovanni Pizza,
Università degli Studi di Perugia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2695-9191>

Abstract. A conclusione di una lettera dal carcere indirizzata a sua cognata Tatiana Schucht il 2 luglio 1933, Antonio Gramsci scrive la seguente frase: «[I] tempo è la cosa più importante: esso è un semplice pseudonimo della vita stessa». Si tratta di una concezione importante qualora contestualizzata nella pratica teorica del politico sardo. Inquadrando il nesso tra tempo e vita in una lettura antropologica delle eterocronie gramsciane e facendo riferimento a etnografie comparate dei tempi corporei in campo clinico, l'Autore cercherà di svolgere alcune considerazioni per un'antropologia medica gramsciana, non senza evocare lo scenario epidemico contemporaneo in riferimento al carattere plurale dell'esperienza temporale.

Keywords. antropologia socioculturale applicata, antropologia medica, tempo, vita, Gramsci

Non c'è un solo tempo. Ce ne sono tantissimi.
(Rovelli 2017: 24)

Leonardo Piasere ha già detto molte cose nella sua generosa presentazione della mia figura di studioso e lo ringrazio. Egli fece parte del Comitato di redazione della rivista *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, per la quale, in verità, mi chiedo come mai i numerosi storici degli studi antropologici non evidenzino l'importanza, certo tale secondo me¹. Si è trattato di dieci anni di lavoro etnologico dal 1994 al 2003². Posso testimoniare che *Etnosistemi* seppe creare un laboratorio comune, una cornice di libertà

¹ La lecture pubblicata in questo numero costituisce una revisione della key-note speech tenuta da Giovanni Pizza in occasione del VIII Convegno della SIAA, ospitato online dall'Università di Parma tra il 3 e il 6 dicembre 2020. L'introduzione della lezione e la presentazione del relatore fu affidata, in quell'occasione, a Leonardo Piasere.

² *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali* è stata una rivista italiana di antropologia pubblicata da Enzo Colamartini, editore Cisu di Roma, dal 1994 al 2003. Essa ha prodotto complessivamente dieci volumi monografici ed è stata diretta per i primi cinque numeri da Mariano Pavanello, per i successivi da Flavia G. Cuturi. La redazione iniziale era così composta: Flavia G. Cuturi, Berardino Palumbo, Mariano Pavanello, Leonardo Piasere, Giovanni Pizza, Fabio Viti. Variabile nel corso degli anni, la rivista ha visto aggiungersi alla redazione Daniela Berti e Pier Paolo Viazzo, nonché i corrispondenti dall'estero Daniela Merolla, Carlo Severi e il compianto Valerio Valeri.

per tutti noi che ne facemmo parte (e ciò francamente mi onora). Piasere ha usato parole stupende, nel presentarmi a questa platea in gran parte composta da amiche e amici, colleghe e colleghi. Vorrei però dissolvere un dubbio, sciogliere un mistero da lui evocato: quello della “salama da sugo”. Facevo quella ricerca sulla “salama da sugo” a Ferrara e provincia, durante il mio contratto di insegnamento universitario a Verona, etnografando la costruzione sociale di un prodotto tipico locale per conto di ricercatori francesi che mi erogavano alcuni fondi³. Allora ero precario, feci una lunga ricerca e consegnai loro un ampio rapporto, più di 150 pagine, sulla salama, con le fotografie, le interviste e così via. Presi i fondi, ma non ho mai pubblicato nulla, ancorché richiestomi varie volte da più parti. Potrei certo tenere una “lezione” su questo, ma la risparmio sicuramente. Anche perché devo parlare dell’antropologia (medica) del tempo. Che poi “il tempo” è l’argomento del convegno intero, scelto dalla SIAA, associazione che per questo (e altro) merita certamente un pieno elogio.

Entro nell’argomento: la questione del tempo, una volta affrontata antropologicamente, ci può consentire di denudare i processi di decostruzione di quanto andiamo osservando, di criticare, ad esempio, il concetto di antropologia, quello di cultura o la nozione stessa di società. Tutto questo la SIAA lo fa criticamente e lucidamente e perciò manifesto la mia gratitudine. Certo il tempo, è un tratto costitutivo dell’umanità. È un *trait d’union* che, come suggeriva Piasere nel suo intervento di apertura, unisce l’antropologia fisica e l’antropologia socioculturale e connette diverse specializzazioni di quest’ultima, tra le quali l’antropologia medica. L’unità fra Antropologia fisica e Antropologia socioculturale è una questione che mi sono posto molte volte. Quando gli studenti ti chiedono che differenza c’è tra le due discipline, quando i colleghi dicono: “Io sono BIO/08 e tu M-DEA/01”, devo spiegare e saper cogliere la distanza che separa i due settori scientifico disciplinari; allora mi convinco che essa sia piuttosto ovvia: è la differenza tra l’Antropologia fisica che è *biologica* e l’Antropologia culturale che è appunto *culturale*. Però rimane sempre un dubbio, che proviene proprio dalla comune parola “antropologia”. Se riflettiamo sul fatto che anche se la parola *anthropos* include uomo e donna essa non ci soddisfa, capiremo perché il nostro compianto amico Ugo Fabietti, che ha scritto egregiamente numerosi manuali di antropologia, ci parli di un’antropologia come studio culturale comparato del *genere umano* (Fabietti 2015), riproducendo dunque quell’*anthropos* inclusivo, ma evitando l’espressione “Studio dell’uomo”⁴. Non è una barzelletta, non è una questione ridicola: *anthropos* non soddisfa, perché se oggi *ci siamo tutti* alle nostre lezioni è un *tutti*, cioè un plurale maschile, che può essere revocato in dubbio, che può essere criticato da considerazioni che evidenzino il maschile dominante. Perché il plurale della nostra lingua è sempre un plurale maschile? Si può chiedere? Allora, forse, un *trait d’union* tra Antropologia fisica e Antropologia culturale si potrebbe anche trovare, se è vero che le antropologie possono criticare la sessualizzazione della/nella lingua⁵.

³ La ricerca *La costruzione socioculturale di un prodotto tipico locale: la “salama da sugo” ferrarese* fu svolta nel 1997 all’interno di un programma internazionale coordinato dal CNRS di Lione, in Francia, nelle figure dei proff. P. Marchenay e L. Berard, intitolato *Les produits de terroir en Europe du Sud*.

⁴ Certo i più radicali tra noi o anche quelli più scettici diranno che è la stessa cosa, poiché “umano” è un derivato di “uomo”.

⁵ Sul tema del rapporto tra genere e linguaggio vi è un’amplessima bibliografia e dal 2007 una rivista pubblicata da Equinox Publishing.

Come dicevo, in effetti, la questione antropologica del tempo, oggi, ci consente di andare dritti all'osso della critica culturale perché si tratta di mettere a fuoco un tratto costitutivo, non di illuminare solo un'essenzializzazione concettuale, come ad esempio quella di cultura. Essa va a mio avviso affrontata certo per il fatto che l'antropologia ha relativizzato e comparativizzato la conoscenza del tempo negli ultimi quindici anni, anche negli ultimissimi cinque o sei anni, a partire dal 2014 – penso ai lavori di Laura Bear (2007, 2014) – e anche perché essa pone un problema di contesto, di *conoscenza situata*. Si tratta, infatti, di un argomento che coinvolge anche la riflessione filosofica e la critica dell'Europa che hanno avuto come oggetto proprio il pensiero occidentale. Si potrebbe risalire al poeta-filosofo romano Tito Lucrezio Caro del primo secolo a.C. oppure al IV secolo di Aurelio Agostino d'Ipbona, Sant'Agostino, alle sue note riflessioni sul tempo contenute nell'XI capitolo delle *Confessioni*. Certo, non credo siano letture da approfondire ora, anche se, evocandole, faccio riferimento all'eterogeneità di un retroterra teo-filosofico, diciamo così⁶. Del resto, arriverei anche ad attraversare, sempre pluralmente, i secoli, con Niccolò Machiavelli che ci introduce alla questione del rapporto tra il tempo e il corpo (Briguglia 2006; Marchesi 2017), oppure addirittura fino a Charles Darwin (1859) che ne parla dentro il suo Ottocento, che da un certo punto di vista è molto più vicino a noi.

L'autore che ho scelto di esplorare, però (anche perché lo conosco un po' meglio), è Antonio Gramsci (1891-1937), che ha dato peraltro il titolo a questa mia riflessione antropologico-medica sul tempo. Ho infatti ripreso l'espressione dall'ultima frase di una lettera di Gramsci a sua cognata Tatiana Schucht e alla fine vi leggerò il brano per intero. Per ora questo titolo, che mette in connessione *il tempo e la vita*, sembra apra a una suggestione, che è poi l'inizio di una ricerca ancora da fare, solo in parte già fatta da alcuni studiosi, ma non in chiave etnografica e antropologica. Essa riguarda le concezioni plurali del tempo, non una definizione universale e unica. Pluralità che è affrontata da Gramsci sia nei *Quaderni del carcere* sia nelle *Lettere dal carcere*. Nelle lettere in maniera più emotiva, nei quaderni in maniera più riflessiva, ma in entrambi i casi con una scrittura molto coinvolgente. Talché la dimensione emotiva, per chi voglia recepirla, si rinviene sempre.

Pluralità temporale è un'espressione chiave. Essa, infatti, allude un approccio antropologico allo studio del tempo. Di questa "pluralità" effettivamente Lucrezio (1994) ha offerto un elemento fondante⁷. Egli ci propone un'antropologia del tempo molteplice, per così dire; ne sottolinea la dimensione plurale e la compara. Quindi pone anche una questione di *relatività* culturale, un termine pesante perché fa riferimento anche alla fisica del tempo, a quella relatività proposta da Albert Einstein che, insieme ad altri approcci quantistici tende oggi ad essere integrato in un unico modello contemporaneo che, per altro, paradossalmente, disegna una fisica che tende a escludere il tempo. Ci dobbiamo chiedere perché. Perché questi approcci fisici attuali tendano a escludere il tempo come variabile, pur nella messa a punto di una teoria unitaria della fisica, della natura, dell'essere umano? (Rovelli 2014, 2017)

⁶ Cfr. Sant'Agostino. 2006. *Le confessioni*, nella edizione del 2006 BUR - Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, con introduzione di C. Mohrmann.

⁷ Cfr. Lucrezio. 1994. *La natura delle cose*, testo latino a fronte, nella edizione BUR – Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, con introduzione di G. B. Conte, commento di I. Dionigi e traduzione di L. Canali.

Lo diceva già Lucrezio, sessant'anni prima di Cristo e circa duemila prima di Èmile Durkheim⁸, il tempo e le cose coincidono, sono la stessa cosa. Il tempo poi non esiste, lo affermava Sant'Agostino allorché riferiva della domanda teologica su cosa facesse Dio prima di operare la creazione (egli poneva a sé stesso quell'interrogativo, ma in realtà era una contestazione che veniva dai suoi avversari dialettici). Vi rispondeva, sostenendo che non aveva alcun senso porsi la questione perché il tempo non era esistito finché Dio non ebbe operato la creazione. Da questa enunciazione antica possiamo credo far discendere la nostra convinzione presente e antropologica, che il tempo non esista al di là della sua percezione. L'antropologia ha molto da dire anche in termini operativi, perché questo non è un *molto da dire universale e filosofico*, con tutto il rispetto per la filosofia e anche per quella teoretica, ma è un *molto da dire con molti esempi politico-culturali*. Da questa rinnovata idea del tempo che vorrei proporre qui discende, a mio avviso, una operatività antropologica (una lettura antropologica operativa) che consentirebbe di cambiare, credo, anche le teorie dell'organizzazione della società, cioè il governo di essa.

Una su tutte? Il tempo del lavoro dovrebbe essere cambiato sulla base dell'ottica che il tempo non esiste se non come predicato umano (la percezione, il tempo incorporato). Questo rapporto tra il tempo e il corpo è fondamentale per la mia sotto-disciplina che è l'Antropologia medica e noi (e dico "noi" non certo come *plurale maiestatis*, ma sia perché sono contrario all'autorialità personale sia perché effettivamente intendo il lavoro spesso con altri e altre. Del resto, non siamo mai soli basti pensare alle *tecniche del corpo* di Marcel Mauss (2018). Pertanto, direi che sottolineiamo questa relazione tra corpo e tempo per averla individuata in una lettera di Gramsci e quindi vogliamo sottolinearla anche alla luce di questa consapevolezza. Tenni il seminario Gramsci all'Università di Perugia. Andrea F. Ravenda vi lavorò e curò poi con me per il II anno della SIAA un convegno e un volume di AP dedicato al tempo⁹. Quello scritto nostro partiva dalla suggestione gramsciana, una suggestione che collegava il tempo al corpo. In che modo Gramsci connette il tempo al corpo? Questa possibilità di leggere la pluralità temporale nell'opera di Gramsci – anche se, beninteso, nei lavori pubblicati negli ultimi tre, quattro o cinque anni che provengono dalla esegesi storica, filosofica, filologica e politologica gramsciana il tema della pluralità del tempo nei *Quaderni del carcere*, è bene affrontato¹⁰ – deve essere esplorata, a mio avviso, in antropologia, cioè tentando l'unificazione di tutto quello che sappiamo sull'esperienza concreta di Gramsci nel carcere e provando ad agganciare a ciò che Gramsci *scrive* quello che Gramsci *ha fatto e ha vissuto*. Possiamo anche dire che abbiamo a disposizione grosso modo tre blocchi di scrittura gramsciana da esaminare: la scrittura "libera" di Gramsci, prodotta prima del carcere, nei testi, pochi saggi e numerosi articoli, cosiddetti "giovani" (aggettivo qualificativo, a dire il vero, piuttosto superficiale), e abbiamo altri due blocchi importanti che sono le *Lettere dal carcere* e i *Quaderni del carcere*. Possiamo poi leggere alcune pagine dei quaderni con la contemporaneità delle lettere, perché disponiamo di numerosi studi ed

⁸ Nel suo testo *The Anthropology of Time*, passando in rassegna alcune antropologie del Novecento, Alfred Gell (1992: 3-14) faceva riferimento al passo di un capitolo tratto dall'opera *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) nel quale Èmile Durkheim si chiedeva cosa sarebbe stato il tempo senza le nostre partizioni, divisioni, misurazioni.

⁹ L. Piasere, da presidente uscente della SIAA, allora partecipò a quella sessione, attento a tutto ciò che dicevamo. Poi fu grazie a B. Riccio, che ne traemmo un volume speciale della rivista *Antropologia Pubblica* (Pizza, Ravenda 2016).

¹⁰ Cfr. Filippini 2017 (in particolare il capitolo 6).

edizioni gramsciane e siamo in grado di ben datare quei quaderni per capire ad esempio se la mattina o il pomeriggio Gramsci aveva scritto la lettera e contemporaneamente una pagina di quello specifico quaderno. Questo ci consente un aggancio, fra i due blocchi, molto importante. È anche questo, forse, il motivo per cui Gramsci, nel mondo, è l'autore italiano più studiato, perché la sua opera consente a diversi approcci co-disciplinari, di avviarsi alla lettura parallela delle sue scritture. Con i miei scritti, con questi discorsi, non voglio certo figurare come l'antropologo "specialista" di Gramsci, intendo solo sottolineare un'urgenza e paradossalmente lo faccio da tempo: riprendiamo in mano questi testi, andiamo oltre una lettura un po' stereotipa. Oggi al mondo sono pubblicate moltissime monografie sul politico sardo, ma quelle scritte da antropologi sono tre, se si vuole includere il mio libro (Crehan 2002, 2016; Pizza 2020); quelle scritte in inglese, quindi internazionali, sono due (si sa: pubblicare in italiano è come mantenere un segreto...). Il primo libro antropologico, dedicato a Gramsci e al concetto di cultura, è stato quello di Kate Crehan: *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press. London, 2002. La scoprii proprio per quel seminario dedicato ai tratti antropologicamente rilevanti dell'opera gramsciana. Un fantasma cadeva dinanzi ai nostri occhi ed emergeva perciò l'importanza fondamentale di una lettura diretta di quelle scritture, che tanto erano "classici" perché non avevano mai finito di dire ciò che avevano da dirci – come ci ha insegnato Italo Calvino (1992) – e in questo senso ho anche provato a proporre la traduzione di quel libro di Kate Crehan, che uscì alcuni anni dopo (nel 2010), ma, in una fase in cui non si traducevano più libri in italiano, facemmo venire Crehan in Italia, nel 2003, quando c'era la prima guerra in Iraq, in un'aula universitaria offertaci per l'occasione dagli studenti che la occupavano. Ci mettemmo d'accordo e facemmo una bella conferenza, perché Crehan, al di là di ogni limite e di ogni vantaggio, ci sottolineava una cosa fondamentale, cioè l'urgenza di andare a leggere direttamente Gramsci: questo per me è stato un massimo insegnamento e ho cercato di rilanciarlo.

A circa vent'anni di distanza, anche in questa sede vorrei rilanciare questa esigenza, perciò ho conferito un titolo gramsciano a questo scritto e alla conferenza che esso documenta: provo, cioè, a sviluppare un'antropologia medica di ispirazione gramsciana in cui, appunto, la molteplicità, la pluralità del tempo risulti fondamentale perché è un fatto storico di grande rilevanza. Ripeto, l'orologio è un giocattolo interessante però è stato strumentalizzato da una concezione universalistica del tempo che punta alla misurazione delle nostre vite.

In verità, alla precedente ed eterogenea costellazione di antenati evocati per la genealogia del concetto di "tempo", da Lucrezio a Sant'Agostino a Machiavelli, va aggiunto *last but not least at all* anche Marx. Ritengo, infatti, che la critica marxista del capitalismo occidentale non solo possa arricchire la nostra genealogia eterogenea, ma consenta anche, a mio avviso, di guardare con l'"etnocentrismo critico", di cui ci ha parlato il fondatore della nuova antropologia italiana Ernesto de Martino, quindi con occhio antropologico, alla nostra storica tradizione intellettuale e quindi anche di criticarla¹¹. L'idea di un'universalità del tempo credo sia di tendenza capitalistica, liberista e oggi neoliberalista ed è assolutamente da scardinare: l'antropologia può e deve farlo, secondo me. Ricordo un vecchio manuale che studiavo da ragazzo, era scritto da Philip Bock

¹¹ Sulla filosofia marxista del tempo cfr. gli studi contenuti nel volume *Tempora multa. Il governo del tempo*, di Basso, L., Bracaletti, S., Farnesi Camellone, M., Frosini, F., Illuminati, A., Marcucci, N., Morfino, V., Pinzolo, L., Thomas, P.D., Tomba, M. Milano. Mimesis.

(1978) e si trattava di un libro importante che studiavamo all'Istituto Universitario Orientale di Napoli per l'esame di Antropologia culturale con Clara Gallini nei primi anni Ottanta del secolo scorso. Aveva una parte sul tempo in cui Bock sottolineava come i Nuer, per esempio, leggessero il tempo in base ai loro lignaggi, come altri lo faceva in base a differenti punti di vista¹². Oggi questi parametri culturali, nella esperienza del tempo, forse ci dicono solo una cosa: che dobbiamo combattere l'invenzione dell'orologio, perché la misurazione del tempo, che è un giocattolo bellissimo, ci mancherebbe altro, è utilizzata *nel nostro tempo, cioè oggi*, come un'arma contro di noi, e dobbiamo assolutamente criticare questo, credo. Non è questione di essere antropologi di sinistra o di destra: se siamo comunque antropologi impegnati nell'azione per trasformare cose che non ci piacciono, credo che dobbiamo combattere l'orologio. Io l'orologio me lo dimentico, però non è a questo livello che vorrei approfondire la questione. Ricordo il bellissimo film di Charlie Chaplin¹³, degli anni trenta, gli stessi anni novecenteschi gramsciani: il 1934 del Gramsci della catena di montaggio, del noto *Quaderno 22* (Gramsci 1950), il 1936 di *Tempi moderni*. Personalmente ho sempre letto il testo gramsciano tenendo a mente il film di Chaplin. Quella pellicola era molto bella perché ci offriva la medesima critica della catena di montaggio, di un tempo parcellizzato e incorporato. Evocando un "Gramsci antropologo", a mio avviso, che ci parla del tempo incarnato. Quando racconta, in una lettera del primo luglio del 1929 (a soli tre anni dall'arresto, quindi sta ancora abbastanza bene, diciamo), di aver piantato e coltivato una rosa nel cortile del carcere di Turi, non intende certo dirci che la rosa invecchia e che cambia, perché la descrive minutamente. *La rosa di Gramsci è il tempo*, non è soggetta al "fluire del tempo", quest'idea del "fluire" è un'idea culturale, nostra, dell'Occidente, che dobbiamo assolutamente scardinare. Credo che dobbiamo provare a cambiare l'epistemologia sociale che nasce anche dal tempo e guardare a esso con un occhio antropologico. Se riuscissimo a far questo forse i nostri discorsi non sarebbero più astratti, non assumerebbero un tono esclusivamente filosofico, ma diventerebbero radicalmente operativi, applicativi, destinati a un uso sociale non sporadico, sarebbero conseguenze assolutamente importanti di una critica epistemologica fondamentale che dobbiamo continuare perché si spera che cambiando le parole, usando l'asterisco (e chi lo trova "brutto" se ne faccia una ragione!) per esempio in "tutt*", la realtà possa cambiare. C'è un nesso forte tra lingua e realtà. Eravamo arrivati, a un certo punto, con il grande movimento femminista, a proporre riforme del dizionario attraverso una critica della lingua che in qualche modo mettesse in discussione il plurale maschile che pare, stando al senso comune anche accademico, non si possa revocare in dubbio. È chiaro anche come la cosiddetta "inclusionione" si proponga in una dialettica polarizzata fra uomo e donna (M/F) che personalmente trovo molto limitante: tra maschio e femmina fiorisce un'immensità possibile di cui si dovrebbe tenere conto. Eppure, vorremmo che almeno questa dialettica M/F cominciasse ad agire, rispetto a un mascolino imperante, che ci governa tutt* e che è del tutto inaccettabile. È accettabile che per esempio nel nostro Paese, dal 1948 a oggi, non ci sia mai stato un Presidente della Repubblica donna? Un Presidente del Consiglio donna? È accettabile che Tina Anselmi sia ricordata come la prima ministra donna? Io, nato nel 1963, sono forse figlio del Medioevo (con tutto il rispetto per i colleghi

¹² Cfr. nell'ampia bibliografia il saggio di Postill, J. 2002. Clock and Calendar Time: A Missing Anthropological Problem. *Time & Society*, 11(2-3): 251-270.

¹³ *Modern Times* (trad. it. *Tempi moderni*), USA, 1936.

medievisti)? È incredibile. Certo non comprendo il dibattito sulle “quote rosa”, ma a fine 2020 trovo davvero irricevibile tutto questo. Poi, certo, leggo anche eccezionali filosofi, storici italiani che irridono al lessico “inclusivo” e mi domando: quand’è che passeremo dalla teoria alla pratica?

In fondo amo Gramsci perché tutta la sua opera può essere vista come il tentativo di mettere insieme teoria e pratica, di unire questi due aspetti. Egli, in una lettera alla cognata Tatiana, dice di non riuscire a immaginare una teoria sganciata da una iniziativa di volontà, una sua tesi che non sia contrapposta a quella di un’altra persona. Perché non riesce ad elaborare idee se non in un’ottica dialettica, in rapporto con altre. Del resto, il sardo ci sta proprio segnalando l’esigenza di collegare una riflessione di pensiero all’azione pratica. Come antropologo di Gramsci sono forse noto (a Perugia) per aver sottolineato la dimensione antropologica del concetto gramsciano di “molecolare”. L’ho letto e mi ha impressionato: ripeto quando lo ho scoperto un fantoccio indiretto e fantasmatico sembra essersi dissolto. Evocato subito da molti studiosi di altre discipline, c’è da chiedersi come mai l’antropologia, pur stabilendo un asse forte con Gramsci, non ci abbia insegnato questa nozione, a noi, nipotini/e di Ernesto de Martino. Il molecolare è una questione importantissima, perché non è solo il dettaglio minimo dell’esperienza, è anche il tentativo gramsciano di elaborare una novità epistemica. È un modo di “fare cose con le parole” (Austin 1987)? Non lo so, ma Gramsci comunque riesce a coniugare pratica e teoria in un unico lessico. Il suo “molecolare” è un ponte e noi, antropolog* gramscian* seguendo questa linea, dobbiamo credo trasformare ogni consapevolezza che abbiamo in una pratica perché il mondo così com’è non ci piace e le parole che servono a descriverlo ancora meno.

Quando c’è stata la prima fase del Covid-19, con alcuni amici e alcune amiche avevamo fatto una rubrica che andava online con il rotocalco digitale “Atlante” della piattaforma web di Treccani e si chiamava *Storie virali*; a margine nacque l’idea di coinvolgere anche altre persone per un testo dietro sollecitazione di Alessandra Guigoni e Renato Ferrari (2020) che vollero curare un *instant book* digitale sul Covid nella prima fase. Allora ci riunimmo noi, a partire dalla esperienza di *Storie virali*, con due storici della medicina e tre antropologi. I due storici della medicina erano Andrea Carlino e Maria Conforti, un antropologo ero io e gli altri due erano Berardino Palumbo e Pino Schirripa. In questo testo, raccogliendo un’idea di Palumbo, abbiamo lavorato sul tempo condizionato da questo momento epidemico. Nella prima fase si percepiva una solo apparente dilatazione del tempo, ciascuno di noi l’ha potuta avvertire e poi vedere, come un’apparenza. In questo senso anche la questione della DAD può essere affrontata, come tentammo di osservarla in un’ottica interdisciplinare fra antropologi e storici della medicina, sulla base di quelle indicazioni che ci aveva dato la rubrica *Storie virali* nella prima fase della chiusura. Gli antropologi hanno riflettuto sul *durante*, sul *dopo*, sui futuri anteriori che ci vengono proiettati dall’Africa. I due storici hanno lavorato sul rapporto passato-presente, sulla struttura della crisi stessa del tempo che si va determinando. Insieme uno storico del corpo (Carlino) e una storica della medicina (Conforti), un antropologo sociale della politica (Palumbo) e due antropologi medici (Pizza, Schirripa) affrontammo l’analisi del rapporto tra rischio di malattia ed esperienza umana, storica e contemporanea. Sperimentammo un’esplorazione congiunta di quell’esperienza molteplice del tempo, intersecando il punto di vista antropologico sul presente con la lettura storica del passato. Con un’interdisciplinarietà ben controllata, affinché non ne risultasse incrinata

l'autonomia scientifica di ciascuno, ma al contrario si riuscisse ad alimentare il processo della ricerca comune e della sua incisività operativa nello spazio pubblico italiano, esaminammo insieme l'esperienza umana nelle sue diverse sfaccettature, osservandola, cioè, nei contesti della contaminazione attuale e in quelli d'altri tempi o in tempi d'altri. Ai nostri occhi davvero *il tempo* si disvelò quale elemento plurale, preso in una più articolata costellazione esperienziale: i corpi, la cura, i luoghi, gli spazi diventarono punti di vista differenti, ma tenuti insieme da uno sguardo critico comune in grado di monitorare la regola istituzionale senza proporre passi indietro accomodanti rispetto alle nostre capacità umane e sociali, pur ridotte a riprodurre vincoli e confini (e a chiedere, ancora, a tutti noi di non valicarli), ma realizzando una forma di unità paradossale in cui anche l'interdisciplinarietà come metodo si spingeva a riconfigurarsi. Insomma, delineammo vere e proprie *politiche del tempo*, culturalmente e storicamente informate. Eravamo persuasi che non fosse possibile osservare l'esperienza del male nel passato senza esaminarne i correlati storici – culturali, politici e sociali –, ed eravamo altresì convinti che non si potesse cadere in una sorta di “opinionismo” deterioro sul presente. Riflettere sul tempo in quella fase per noi tre antropologi significò anche fare un'etnografia auto-scrutinante che non significasse soltanto guardarsi allo specchio in una radicale forma di descrizione riflessiva, ma anche mettere in discussione, secondo le indicazioni dei grandi maestri del passato, il sistema in cui siamo nati e cresciuti, quindi i nostri stessi concetti. Gli elenchi di autori riportati da Piasere, non li indicavo nel 1998 in *Etnosistemi* solo per sfoggiare un sapere, ma per revocarli in dubbio, per discuterli, per dire, ad esempio, che, in passato, quegli Autori non avevano parlato mai di corpo ed ora lo facevano anche troppo (Pizza 1998)! Di fatto è in questo senso che vorrei concepire la riflessività: mettere in discussione il sistema in cui siamo nati e cresciuti (Lévi Strauss 1960). Abbiamo sostanzialmente provato a mettere insieme una riflessione sul tempo a cinque voci e quindi a dieci mani. Si è trattato di una riflessione multidisciplinare sul tempo, che per me è stata importante. Così come sono stati importanti i lavori di Palumbo (2015) sull'eterocronia, apparsi a ridosso della introduzione di Laura Bear nel monografico dedicato al tempo da lei curato per quella rivista che si chiamava *Man* e che ha avuto il merito di aver pubblicato una molteplicità di studi sull'antropologia del tempo molto utili (Bear 2014).

Tornando al titolo del mio intervento sul rapporto tra il tempo e la vita, prima di arrivare a Gramsci, restando addirittura su Lucrezio, vorrei (nuovamente) dire che il tempo e la vita sostanzialmente coincidono anche se ovviamente la vita vede una lancia spezzata in suo favore, nel senso che le cose, gli oggetti, *sono* il tempo in senso *eidetico*, non è che il tempo sia una specifica visione delle cose reali. Mi spiego meglio, come detto prima Sant'Agostino diceva che il tempo non esiste, nel senso che il tempo esiste come cultura del tempo, cioè esistono una pluralità di tempi possibili che addirittura certe etnografie riscontrano anche coevamente o simultaneamente nel medesimo “assembramento”, lasciatemi usare questa parola, ancorché tra virgolette. Certi assembramenti sono sì di culture del tempo differenziate che si mettono insieme e che dialogano. Questo, credo, è molto importante ed è il modo mio di leggere questi classici della filosofia.

Ora, per leggere invece le suggestioni che vengono da Gramsci, io adotto una metodologia che è di tipo antropologico. La filologia è importante, moltissimo certo, ma ha una tendenza a essere statica. Gramsci conosceva benissimo la filologia, ma non a caso aggiungeva, a mio avviso genialmente, accanto al nome della disciplina l'aggettivo

“vivente”, scriveva di voler fare una “filologia vivente”. Io cerco di seguire queste indicazioni gramsciane sulla “filologia vivente” utilizzando quella ricchezza che vi dicevo della molteplicità degli approcci gramsciani alle sue opere, i diversi blocchi delle sue scritture. Provo anche, seguendo sempre un suo consiglio che ritengo pertinente, a contestualizzare, come è possibile fare, le singole citazioni, le “frasi staccate”, di un autore critico come lui è. Anche questa frase, “Il tempo è un sinonimo della vita”, può circolare come frase staccata, ma va comunque contestualizzata. Non per nulla l’antropologia, anche nelle forme del suo discorso, è sempre una scienza del contesto. La contestualizzazione non è solo filologica, ma è vivente, cioè calata dentro l’esperienza, centrifuga, estroflessa alla dimensione delle forme di vita culturale. Possiamo contestualizzare Gramsci anche attraverso fonti che si arricchiscono. Per esempio, noi abbiamo le *Lettere dal carcere* di Gramsci da cui è tratta questa frase che dà il titolo alla mia lectio; d’accordo, è un’opera importante, ha vinto il Premio Viareggio, letterariamente è fantastica, ci si può trovare dentro quello che si vuole, ma fin quando non è stato pubblicato il carteggio reale con le risposte reali della persona alla quale egli soprattutto si rivolgeva, non abbiamo potuto conoscere almeno pubblicamente la dialettica che c’era tra Gramsci e sua cognata Tatiana Schucht. Abbiamo dovuto aspettare il 1999, anno in cui io sono diventato ricercatore universitario a Perugia. In questo anno Aldo Natoli e Chiara Daniele pubblicano, rispolverandole dall’Archivio Gramsci, le lettere di Tatiana Schucht e le risposte di Gramsci, o le lettere di Gramsci e le risposte di Tania (Gramsci, Schucht 1999). Se si legge una lettera di Gramsci, così, senza la motivazione che l’aveva determinata, che è spesso una lettera a Tatiana, non si comprende molto bene.

In conclusione, vorrei farvi questo esempio e leggervi sia la lettera di Gramsci, che dà il titolo al mio intervento di oggi, sia la motivazione che l’ha determinata, cioè la lettera che Tatiana manda a Gramsci il giorno prima e in realtà era una cartolina postale. Tatiana la manda il primo luglio del 1933, quattro anni dopo la lettera della rosa del carcere di Turi. Anni importanti perché hanno portato a un logorio della salute, a una trasformazione profonda del carattere, della persona e del corpo di Gramsci. Quando fu liberato (ben prima degli undici anni che diceva Togliatti, perché andò nelle cliniche e quando morì il 27 aprile del 1937, morì in un giorno di piena libertà) meditava di andare a Santa Teresa di Gallura in una casa isolata da tutti, ma morì, colpito da ictus cerebrale. Quando andò nelle cliniche o a un colloquio, vado a mente e non ricordo bene, fu accompagnato da due membri delle forze dell’ordine e svenne perché aveva visto in uno specchio uno strano tipo accompagnato da due carabinieri, ma era lui la persona in mezzo alle due guardie, non si era riconosciuto allo specchio! Questo logorio del suo corpo, il fatto che sputava sangue, che avesse perso i denti, lo aveva consunto al punto che nella letteratura gramsciana, diciamo gramsciologica, un linguista, soprattutto, studioso autorevole e bravo, ormai in pensione, come Franco Lo Piparo (1979) che ha scritto su Gramsci e la lingua uno dei libri più belli sul politico sardo, ha prodotto di recente un piccolo volume polemico in cui ha inteso dire che quella trasformazione di Gramsci lo aveva portato addirittura all’anti-comunismo più radicale, è pertanto stato criticato duramente dai gramscisti comunisti¹⁴. Lo Piparo adotta un metodo “congetturale”, perché parte dall’idea che un quaderno sia scomparso. È una congettura forse eccessiva, ma il metodo non va buttato via. Anzi, esso

¹⁴ Si tratta del libro di Lo Piparo *L’enigma del quaderno. La caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*. (Lo Piparo 2013), sul quale cfr. D’Orsi 2014.

merita una qualche difesa dell'antropologia, perché questa scienza sociale punta molto sul metodo congetturale¹⁵, proprio perché vuole chiedersi, come faceva Carlo Ginzburg rievocando Bertolt Brecht, "Chi costruì Tebe dalle sette porte?". L'antropologia non vuole parlare di Pericle o dei faraoni, ma degli anonimi muratori e allora, in questo senso, si fa le domande che si poneva Brecht sul chi fosse stata a Trafalgar, ed esempio, la cuoca di Napoleone. In questo senso la congettura è fondamentale. Allora, io non concordo con la tesi di Lo Piparo, ma concordo col metodo congetturale, certo nel suo caso eccessivo. Nondimeno sono un antropologo, e non sono uno storico "evenemenziale" che dice che il metodo congetturale non può essere usato.

Ora vi leggo la lettera di Gramsci, ma prima giunge la cartolina di Tatiana:

Nino carissimo, come ti dissi ieri, ho messo sul tuo libretto lire duecento e stamattina ho lasciato alla porta due tubetti di elastina di cui il dottore Resta ti aveva fatto avere un tubetto che tu mi dicesti di quasi aver terminato. Naturalmente non mi potevi dire se il medicinale ti aveva giovato o meno data la poca quantità da te presa. Pare che le compresse siano venti in ciascun tubetto e tre al giorno. Ti basta una settimana così, i due tubetti da me inviati ti dureranno. Potrai fare la cura durante tre settimane e forse questo tempo potrà essere sufficiente per poter dire se il rimedio ti potrebbe giovare, in tal caso ti farò avere altra quantità del farmaco. A Roma interrogherò qualche professore per avere dei consigli sulla preferenza che si debba dare a tale o tal altro preparato, voglio inoltre sentire anche il professor Fumarola, che aveva consigliato il Quadronox che poi non produce su di te alcun effetto. Può darsi che da questo stesso fatto egli possa tirare qualche conclusione utile per raccomandarti un altro preparato, tenendo sempre di mira di evitare lo spossamento delle forze, così anche per un antinevralgico, se l'aspirina Bayer, per quanto ottima, possa alla lunga produrre i suoi effetti sfavorevoli. Caro, non ti inquietare se ti scrivo ora solo queste cose banali e noiosissime per te, domani ti scriverò qualche altra cosa più lontana da questi mali (Gramsci, Schucht 1999: 1315).

Le risponde l'indomani Gramsci:

Carissima Tania, ricevo in questo momento la tua cartolina di ieri. Ho avuto le duecento lire e i due tubetti di elastina. A proposito della tua cartolina devo dirti che non voglio più essere una cavia per fare esperimenti di nuovi preparati. Non so se tutto questo ti diverta. Io sono giunto al limite estremo della pazienza. Non so e non mi pare se tu ti sei accorta che molte cose sono cambiate in me, radicalmente. Devo confessarti il mio torto di aver lasciato che le cose si trascinarono così a lungo. Spero tra breve di essere maturo a sufficienza per porre un termine a tutte queste tiri tele sconclusionate e senza senso comune. Ti prego di ricordare ciò che ti dissi a gennaio, quando venisti a colloquio, e di rileggere, se ancora l'hai a portata di mano, le lettere che ti scrissi dopo allora, così ti persuaderai che non si tratta di un colpo di testa, ma della fase terminale di un lungo processo, una fase necessaria, che solo un'incredibile cecità ti ha impedito di prevedere e di apprezzare convenientemente. Sono immensamente stanco, mi sento distaccato da tutto e da tutti. Ieri al colloquio ne ho avuto la riprova. Devo dire che il colloquio mi pesava come un supplizio, non vedevo l'ora che finisse. Voglio dirti la verità con tutta franchezza e brutalità, se la parola è più adatta: non ho niente da dirti né a te né a nessuno. Sono svuotato. L'ultimo tentativo di vita forse l'ho avuto a gennaio, ma non hai capito o non mi sono fatto capire nelle condizioni in cui dovevo muovermi e parlare. Ma ora non c'è più nulla da fare (ivi: 1316-1317).

E il prigioniero conclude con la frase con cui saluto anche io e che è il titolo della mia relazione:

Credi pure Tatiana, se qualche altra volta ti capiterà nella vita di avere esperienze come quelle che hai avuto con me, che il tempo è la cosa più importante, il tempo è un semplice pseudonimo della vita stessa. Ti abbraccio, Antonio (ivi: 1317).

¹⁵ Sul metodo congetturale e il "paradigma indiziario", cfr. il classico testo dello storico Carlo Ginzburg (1986).

È con l'abbraccio di Antonio Gramsci che vi stringo anch'io, tutte e tutti.

Bibliografia

- Austin, J. L. 1987[1962]. *Come fare cose con le parole*. Marietti. Bologna.
- Basso, L., Bracaletti, M. et al. 2014. *Tempora Multa. Il governo del tempo*. Milano. Mimesis.
- Bear, L. 2007. *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, New York. Columbia University Press.
- Bear, L. 2014. Doubt, conflict, mediation: the anthropology of modern time. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(1): 3-30.
- Bock, P. 1978[1969]. *Antropologia culturale moderna*. Torino. Einaudi, Torino.
- Briguglia, G. 2006. *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*. Milano. Mondadori.
- Calvino, I. 1991. *Perché leggere i classici*. Milano. Mondadori.
- Crehan, K. 2002. *Gramsci, Culture and Anthropology*. London. Pluto Press (trad. it. a cura di Pizza G. 2010. Lecce. Argo).
- Crehan, K. 2016. *Gramsci's Common sense, Inequality and Its Narratives*. Durham. Duke University Press.
- Darwin, C. 1859. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London. Murray.
- D'Orsi, A. (a cura di). 2014. *Inchiesta su Gramsci. Quaderni scomparsi, abiure, conversioni tradimenti: leggende o verità?* Torino. Accademia University Press.
- Fabietti, U. 2015. *Elementi di antropologia culturale*. Milano. Mondadori.
- Filippini, M. 2017. *Using Gramsci: A New Approach*. London. Pluto Press.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford-Washington. Berg.
- Ginzburg, C. 1986. *Miti emblematici, spie. Morfologia e storia*. Torino. Einaudi.
- Gramsci, A. 1950. *Americanismo e fordismo*, a cura di F. Platone. Milano. Universale Economica.
- Gramsci, A., Schucht, T. 1999. *Lettere 1926-1935*, a cura di Natoli, A., Daniele, C. Torino. Einaudi.
- Guigoni, A., Ferrari, R. (a cura di). 2020. *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*. Danyang. M&J Publishing House.
- Lévi Strauss, C. 1960[1955]. *Tristi tropici*. Milano. Il Saggiatore.
- Lo Piparo, F. 1979. *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari. Laterza.
- Lo Piparo, F. 2013. *L'enigma del quaderno. La caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*. Roma. Donzelli.
- Lucrezio. 1994. *La natura delle cose*. Milano. BUR – Biblioteca Universale Rizzoli.
- Marchesi, F. 2017. *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*. Macerata. Quodlibet.

- Mauss, M. 2018[1936]. *Le tecniche del corpo* (traduzione e cura di Michela Fusaschi). Pisa. ETS.
- Palumbo, B. 2015. Movimenti sociali, politica ed eterocronia in una città siciliana. *ANUAC*, 4(1): 8-41.
- Pizza, G. 1998. *Introduzione*, in Pizza G. (a cura di). Figure della corporeità in Europa. *Etnosistemi* 5(5): 2-8.
- Pizza, G., Ravenda, A. F. (a cura di). 2016. Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologa nel campo sanitario. *Antropologia Pubblica*, 2(1).
- Pizza, G. 2020. *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*. Roma. Carocci.
- Postill, J. 2002. Clock and Calendar Time: A Missing Anthropological Problem. *Time & Society*, 11(2-3): 251-270.
- Rovelli, C. 2014. *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*. Milano. Raffaello Cortina.
- Rovelli, C. 2017. *L'ordine del tempo*. Milano. Adelphi.
- Sant'Agostino. 2006. *Le confessioni*, introduzione di Mohrmann, C. Milano. BUR - Biblioteca Universale Rizzoli.

Parte III. Superare le dicotomie.
Trasformazioni nelle relazioni
con gli altri animali (a cura di
Annalisa D'Orsi e Maria Benciolini)

Superare le dicotomie

Trasformazioni nelle relazioni con gli altri animali

Annalisa D'Orsi,

Associazione Himby

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2820-780X>

Maria Benciolini,

Cooperativa Eliante

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2603-7413>

Introduzione

Questo numero monografico di *Antropologia pubblica* nasce per dare continuità al panel “Ripensare la relazione umani-animali ai tempi dell’Antropocene”, organizzato, nel dicembre 2020, nel contesto dell’ottavo convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata “FARE (IN) TEMPO. Cosa dicono gli antropologi sulle società dell’incertezza”.

Il panel, che sottolineava l’urgenza di ripensare le relazioni tra gli esseri umani e gli altri animali all’interno delle nostre società e culture, considerando anche diversi ambiti specialistici quali l’antropologia, la filosofia, il diritto, le scienze naturali e la medicina veterinaria, ha suscitato una forte partecipazione da parte degli iscritti al convegno. Tale partecipazione è stata, secondo noi, un chiaro segno dell’interesse suscitato ormai da queste tematiche, destinate probabilmente ad assumere uno spazio sempre più rilevante nella società come all’interno della nostra disciplina (Fabiano, Mangiameli 2019: 15), anche in relazione a problemi molto concreti.

Purtroppo, l’opportunità di pubblicare a brevissimo termine, e le difficoltà che hanno caratterizzato questo secondo anno di crisi pandemica, hanno impedito ad alcuni studiosi che avevano partecipato al panel d’inviarci dei contributi scritti. Esisteranno, speriamo, altri luoghi e occasioni per proseguire il dialogo avviato, come per coinvolgere gli specialisti che, nostro malgrado, non ci è stato possibile contattare.

La recente emergenza sanitaria, che ha mostrato quanto la nostra relazione con gli altri animali incida profondamente su corpi, spazi e culture, i conflitti legati alla protezione della biodiversità, l’emergere di nuovi movimenti filosofici e sociali antispecicisti ed ecocentrici, gli orrori etici, ambientali e sanitari che caratterizzano l’allevamento industriale, l’inclusione dei diritti degli animali nella legislazione di numerosi paesi o ancora la scelta etica o ecologica di un crescente numero di persone di passare a un’alimentazione vegetariana o vegana, per non citare che alcuni esempi, sono tutte questioni di forte rilevanza pubblica, che meriterebbero di essere approfondite

maggiormente da un punto di vista antropologico, anche con opportune ricerche etnografiche.

Le relazioni umani-animali suscitano interrogativi complessi e appassionanti per l'antropologia e al tempo stesso evidenziano la necessità d'istaurare un più stretto dialogo con saperi e competenze diversi. Un approccio interdisciplinare, come vedremo, profondamente sentito dalle curatrici di questo numero di *Antropologia Pubblica*, come da tutti gli studiosi ed esperti coinvolti nel progetto.

In questa sezione monografica, l'urgenza di riflettere sulla relazione fra umani e animali è stata declinata con il tema delle trasformazioni in corso. Come è cambiata la rappresentazione degli animali nelle scienze sociali e in quelle del comportamento animale e con quali ripercussioni a livello epistemologico, etico e giuridico? Quali sono le idee e i paradigmi culturali impliciti nelle strategie di conservazione faunistica e come si stanno evolvendo? Possiamo immaginare nuovi interventi e progetti dedicati alla fauna che tengano conto delle esigenze, della cultura e delle percezioni dei gruppi umani coinvolti? In che modo il ritorno dei grandi carnivori sulle Alpi sta cambiando le percezioni e le pratiche di allevamento locali? La valorizzazione di pratiche tradizionali può contribuire alla conservazione di preziosi ecosistemi e alla rivitalizzare dei territori rurali?

Questi e altri interrogativi sono attraversati, al tempo stesso, da una questione sulla quale vorremmo sollecitare la riflessione: il ruolo emergente dell'antropologia e delle scienze sociali in contesti nei quali, fino ad ora, avevano avuto spazi marginali, come la concezione di nuove politiche di gestione degli ecosistemi, la creazione e la conduzione di aree protette (anche, eventualmente, nell'ambito di progetti di cooperazione internazionale), la protezione di particolari specie animali e la prevenzione dei conflitti con la popolazione umana.

Prima di considerare più approfonditamente i singoli contributi, pare utile aggiungere una breve considerazione terminologica. Mentre il termine "non umani" o "altro che umani" include chiaramente tutti gli attanti biotici ed abiotici a cui la teoria dell'attore-rete e l'etnografia multispecie attribuiscono un ruolo attivo in quel complesso intreccio d'interrelazioni che costituisce le società e la vita, la parola "animali" sembra richiedere, oggi, alcune particolari precauzioni per il fatto di essere stata spesso usata, fino a un passato molto recente, in contrapposizione agli esseri umani. A questo problema, sono state date, in letteratura, diverse soluzioni. Le espressioni "altri animali" e "animali non umani" s'inseriscono chiaramente nel superamento di una visione dicotomica umani-animali. Ma mentre alcuni autori, come il primatologo Frans de Waal (de Wall 2016: 44) o il biologo Mauro Belardi, criticano la seconda espressione, attribuendole una forma di antropocentrismo implicito¹, molti studiosi autorevoli – naturalisti e antropologi – ne fanno un uso frequente. In altri casi, si continua ancora a utilizzare, semplicemente, il termine "animali", inserendo eventualmente una nota, a inizio testo, per esplicitare le distanze rispetto a una visione discontinuista.

¹ Per de Waal, tale espressione raccoglie milioni di specie attorno a un'assenza, come se avessero tutte in comune la mancanza di qualcosa. Poiché ogni specie è unica, secondo l'autore, si dovrebbe anche dire "animali non pinguini", "non iene" e così via (de Wall 2016: 44).

Una prospettiva interdisciplinare

Gli articoli che compongono questa sezione monografica sono caratterizzati da un impegno interdisciplinare. Tutti gli autori dialogano con altre discipline, attraverso una lettura antropologica della letteratura specialistica, oppure descrivendo progetti e pratiche interdisciplinari di natura applicativa.

Come ha ben sottolineato Alessandro Mancuso nel suo contributo, l'antropologia si è aperta, in anni recenti, a una riflessione sull'agentività degli altri animali e sul modo in cui questi interagiscono con gli esseri umani, costruendo insieme un mondo composto, composito e condiviso.

Questo passo in avanti ha sicuramente predisposto l'antropologia, forse più che in passato, a valicare la consueta separazione fra scienze naturali e sociali. Se gli esseri umani e gli altri animali sono coinvolti in processi di «*entanglement*» (Van Doreen *et al.* 2016: 4), anche le discipline corrispondenti non possono che lavorare di concerto nei loro sforzi di comprensione come nella ricerca di soluzioni ai problemi esistenti.

L'articolata riflessione di Alessandro Mancuso sullo spazio dedicato alla sofferenza e alla violenza inflitta dagli esseri umani agli altri animali negli odierni approcci antropologici dialoga costantemente con il lavoro di alcuni filosofi che si sono occupati di etica animale e dominazione umana come con le posizioni assunte dai movimenti di *animal advocacy* contemporanei.

L'articolo di Annalisa D'Orsi si situa sulla frontiera fra antropologia ed etologia. Nell'ambito delle scienze del comportamento animale, mostra l'autrice, il progressivo riconoscimento negli altri animali di caratteristiche un tempo considerate prettamente umane – intenzionalità, emozioni, pensiero, cultura e autoconsapevolezza – ha richiesto il superamento di radicati pregiudizi culturali e antropocentrici che contrapponevano dicotomicamente umani e animali, come pure la maturazione di una maggiore consapevolezza dei processi di *entanglement* che caratterizzano le pratiche di ricerca. Tali profonde trasformazioni nella rappresentazione degli altri animali, oltre a interrogare l'etica e il diritto, hanno prodotto cambiamenti rilevanti nella metodologia, nell'epistemologia, negli obiettivi e nelle domande di un numero crescente di ricercatori, avvicinando fortemente il lavoro di alcuni etologi a quello degli antropologi sul campo.

Da parte loro, Maria Benciolini e Mauro Belardi mettono in evidenza la necessità di acquisire degli approcci interdisciplinari nella risoluzione di problemi concreti, come i conflitti legati alla protezione di alcune specie animali. Sul piano applicativo, questo permette la ricerca di soluzioni più condivise per la conservazione di specie ed ecosistemi, facilita il dialogo tra portatori di interessi, e permette l'accesso delle diverse parti coinvolte ai saperi e alle pratiche degli altri attori in gioco. Inoltre, l'approccio interdisciplinare ha consentito agli autori di sviluppare una riflessione comune sulle difficoltà metodologiche che possono insorgere nella collaborazione fra specialisti provenienti da discipline diverse: le modalità di produzione e d'interpretazione dei dati, i tempi richiesti per la ricerca e l'analisi non sono gli stessi e a volte può risultare difficile organizzarli in modo che possano dialogare tra loro; la traduzione da una disciplina all'altra dei dati e delle analisi può rappresentare una sfida che richiede anch'essa del tempo e la creazione di un linguaggio comune.

Flavio Lorenzoni, Vincenzo Padiglione e Daniele Quadraccia hanno, a loro volta, considerato il tessersi di un dialogo più fitto fra scienze sociali e naturali in relazione ai gravissimi problemi ambientali contemporanei. Nella prima parte dell'articolo, Padiglione propone di pensare le relazioni tra esseri umani e altri animali, in contesti di forte prossimità, nei termini di un rapporto di reciprocità, più o meno simmetrico ed equilibrato. Una simile lettura potrebbe aiutare, ci sembra, anche gli specialisti di altre discipline a meglio comprendere le pratiche e i punti di vista degli attori in gioco e a trovare chiavi interpretative nuove per situazioni già note. Ad esempio, introdurre l'elemento della reciprocità nella complessa rete di relazioni che caratterizza le pratiche di allevatori e pastori (animali da allevamento, esseri umani, cani da lavoro, fauna selvatica) potrebbe permettere a chi si occupa di conservazione di meglio comprendere alcuni dei loro atteggiamenti nei confronti della fauna selvatica.

Nello stesso articolo, Lorenzoni presenta sinteticamente il pensiero degli autori legati alla svolta ontologica, focalizzandosi soprattutto sulla messa in discussione della dicotomia natura/cultura, mentre una critica implicita alla definizione di ontologia "naturalistica" di Philippe Descola (2021) attraversa il lavoro di Benciolini e Belardi come il contributo di D'Orsi.

La collaborazione di Benciolini e Belardi li ha portati a riflettere sull'attribuzione di una prospettiva oggettivante e riduzionistica alle scienze naturali e biologiche da parte degli scienziati sociali. Come è stato recentemente sottolineato anche dall'antropologo Matei Candea, questa idea pare essere alimentata, talvolta, da una visione teorica piuttosto schematica e pregiudiziale invece che corrispondere a un'approfondita conoscenza, anche etnografica, delle attuali pratiche di ricerca e riflessioni in corso nell'ambito delle scienze naturali (Candea 2013). L'approccio interdisciplinare, dunque, non richiede soltanto l'abilità di dialogare su un tema comune a partire da prospettive e metodologie diverse, ma anche la capacità di mettere in discussione alcuni dei propri assunti sul modo in cui altre discipline concepiscono i loro oggetti di studio. In questo caso, anche il concetto di natura, pur all'interno del sistema epistemologico occidentale, appare molto meno oggettivato di quello che si possa pensare.

In modo complementare, D'Orsi riflette criticamente sulla terminologia impiegata da Descola, e sulla sua analisi delle scienze del comportamento animale, sottolineando che una visione continuista delle facoltà mentali, così come la consapevolezza del complesso intreccio esistente fra biologico e culturale, corpo e mente, trasmissione genetica e culturale, è innanzitutto maturata, nella nostra società, proprio all'interno delle scienze naturali, in continuità col lavoro, sovversivo dal punto di vista dell'ontologia dominante, di grandi scienziati come Johann Wolfgang von Goethe, Alexander von Humboldt, Charles Darwin, Konrad Lorenz, Jakob von Uexküll o, più recentemente, per citare solo alcuni esempi, Donald Griffin e Jane Goodall.

Quale ruolo per l'antropologia?

La necessità di confrontarci come scienziati sociali con le tematiche ambientali e l'interesse di comprendere con meno pregiudizi ontologie diverse dalla nostra hanno determinato, nella nostra disciplina, una crescente attenzione per soggetti biotici e abiotici non umani e per le loro interrelazioni. Gli ultimi anni hanno visto anche emergere in modo

particolarmente esplicito importanti conflitti fra la conservazione degli ecosistemi e delle specie e le esigenze delle popolazioni che abitano alcuni territori considerati *hotspot* della biodiversità, come del resto fra alcune associazioni e ong impegnate, rispettivamente, nella protezione della natura e nella difesa dei diritti di autodeterminazione dei popoli autoctoni.

L'antropologia, con il suo sguardo "da lontano" e la capacità di dare ascolto a contesti locali (esotici e nostrani) pare un ottimo strumento per riflettere criticamente sulle nostre pratiche ecologiche e interspecifiche, come per osservare le pratiche di ricerca scientifica incentrate sugli animali e l'ambiente esplicitando i pregiudizi culturali dei ricercatori (D'Orsi in questo numero). Al tempo stesso, come sottolineano i contributi di Benciolini e Belardi e quello di Lorenzoni, Padiglione e Quadraccia, la nostra disciplina può prestarsi a mediare i conflitti esistenti, dare voce agli interessi e ai valori delle istanze locali, e contribuire, in modo inclusivo, al perseguimento degli obiettivi di conservazione stabiliti dalla legislazione².

I saperi agro-pastorali tradizionali del Lazio e della Sardegna, proprio come quelli dei popoli amazzonici, profondamente radicati nei territori in cui si sono sviluppati, possono essere molto attuali per via della loro maggiore sostenibilità. In questo contesto, evidenzia Quadraccia, la ricerca etnografica può giocare un ruolo cruciale nel documentare e rivitalizzare dei saperi locali e instaurare un dialogo, più alla pari, con i saperi scientifici "ufficiali".

Si tratta di un ruolo che la nostra disciplina ha assunto da tempo in ambito autoctono, pur non essendo sempre riuscita a decolonizzare il proprio pensiero, finendo così per separare e "distillare" le conoscenze empiriche native, interessanti dal punto di vista scientifico occidentale, dal loro contesto ontologico ed epistemologico (dove tra l'altro, ricorda D'Orsi, gli altri animali sono spesso percepiti come soggetti sociali, intelligenti, intenzionali e attivi), con il risultato, come hanno sottolineato Elizabeth Povinelli e Colin Scott, di perpetrare, senza volerlo, la marginalizzazione dei popoli autoctoni e le asimmetrie di potere esistenti (Povinelli 1995; Scott 1996).

Se questa difficoltà, pur continuando a persistere nel contesto contemporaneo, sembra destinata a ridursi, per lo meno in seno alla nostra disciplina, grazie anche ai dibattiti e alle riflessioni suscitate dalla cosiddetta svolta ontologica, gli articoli di Benciolini e Belardi e quello di Mancuso mostrano, in modo convincente, il permanere di alcune criticità metodologiche, etiche e politiche negli studi antropologici che includono le altre specie animali.

L'interesse per i modi in cui esseri umani e ambiente si relazionano, declinato nei suoi diversi paradigmi teorici e metodologici, non sembra sempre capace di riconoscere i processi di distruzione di habitat e specie messi in atto, più o meno consapevolmente, da alcuni specifici gruppi umani.

Anche i saperi e le pratiche non industriali possono avere un impatto distruttivo sugli ecosistemi. Nelle Alpi, per esempio, se da una parte le attività di pascolo hanno

² Alcune legislazioni, come quella europea, stabiliscono degli obiettivi minimi di conservazione di habitat e specie e questo accresce ulteriormente la complessità di alcune problematiche: non si tratta solo di conciliare i punti di vista di diversi portatori d'interesse, ma di trovare delle possibili soluzioni meno conflittuali per il rispetto della legislazione. Cfr. Direttiva n. 92/43/CEE relativa alla conservazione degli habitat naturali e seminaturali e della flora e della fauna selvatiche, nota come "Direttiva Habitat".

avuto importanti effetti benefici sulla conservazione della biodiversità, non va neppure dimenticato che la presenza dell'uomo ha portato all'estinzione (o quasi) di un numero significativo di specie di mammiferi, non solo carnivori, ma anche ungulati concorrenti degli animali allevati.

Analogamente, nell'ambito dell'antropologia autoctona, la legittima proposta di decolonizzare il conservazionismo, la messa in discussione del concetto di *wilderness* e la crescente implicazione dei ricercatori per il riconoscimento dei diritti di autodeterminazione culturale, educativa, politica ed economica dei popoli nativi non dovrebbero portare a rappresentazioni stereotipate e idealizzanti. Occorre, del resto, prendere atto delle trasformazioni in corso in molte società autoctone come pure dell'esistenza, al loro interno, di una pluralità di posizioni e pratiche in conflitto fra loro (vedi anche Quadraccia in questo numero).

Strettamente collegato, e molto rilevante, è anche il tema, ampiamente approfondito da Mancuso, della sofferenza inflitta dagli esseri umani agli animali nella nostra come in altre società, comprese, ancora una volta, quelle native. Come mostrato dall'autore, attraverso un'ottima sintesi della letteratura antropologica esistente sulla relazione umani-animali, persino nei principali autori della prospettiva ontologica, come pure negli studi riconducibili all'etnografia multispecie, questo tema ha continuato a ricevere un'insufficiente attenzione, al punto di apparire, nelle parole di Kohler (2016), come un "angolo morto" dell'antropologia contemporanea. Le ragioni culturali, epistemologiche, metodologiche e psicologiche per cui questo avviene sono molteplici e complesse, ma potrebbe essere arrivato il tempo di considerare anche il punto di vista degli altri animali, di aprire il dibattito e dialogare maggiormente con altre discipline, come l'etologia e la filosofia.

Conclusioni

La raccolta di articoli di questo numero, pur nella sua eterogeneità, indica, ci sembra, che i tempi siano maturi perché gli antropologi che si occupano di ambiente e dei rapporti tra esseri umani e altri animali affrontino terreni fino ad oggi poco esplorati, di pari passo con il progressivo sfumare dei confini tra cultura e natura, umano e non umano, e con l'apertura delle scienze ad una discussione interdisciplinare il più possibile scevra di pregiudizi.

Le curatrici tengono a esprimere un sentito ringraziamento a tutti gli studiosi che hanno preso parte attivamente al panel tenutosi nel dicembre 2020 e/o al presente numero monografico: Mauro Belardi, Flavio Lorenzoni, Alessandro Mancuso, Anna Mannucci, Vincenzo Padiglione, Gianni Pavan, Daniele Quadraccia, Francesco Spagna e Massimo Vacchetta. Ringraziamo la redazione di *Antropologia Pubblica* e gli organizzatori dell'ottavo convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata per la collaborazione e la fiducia che ci hanno dimostrato. Grazie moltissimo anche a tutti i colleghi che ci hanno incoraggiate a realizzare questo progetto e, in particolare, a Leonardo Piasere.

Bibliografia

Candea, M. 2013. Suspending Belief: Epoché in Animal Behavior Science. *American Anthropologist*, 115 (3): 423-436.

Descola, Ph. 2021 [2005]. *Oltre natura e cultura*. Milano. Raffaello Cortina.

de Waal, F. 2016 [2016]. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?* Milano. Raffaello Cortina Editore.

Fabiano, E., Mangiameli, G. (a cura di). 2019. *Dialoghi con i non umani*. Milano-Udine. Mimesis.

Kohler, F. 2016. «Bon à manger. Réflexion sur la cruauté non rituelle envers les reptiles dans l'Uaçá, Bassin de l'Oyapock», in *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et Amazonistes offertes à Patrick Menget*, vol. 1. Erikson Ph. (dir.). Paris. Société d'ethnologie: 127-146.

Povinelli, E. 1995. Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, 97 (3): 505-518.

Scott, C. 1996. «Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction», in *Naked Science. Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. Nader, L. (ed). London-New-York. Routledge: 69-86.

Van Dooren, T., Kirksey E., Münster U. 2016. Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, 8 (1): 1-23.

Al di là dell'opposizione tra “malessere concettuale” e “cattiva coscienza” Sul disagio dell'antropologia contemporanea di fronte al maltrattamento degli animali

Alessandro Mancuso,
Università di Palermo
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8748-2097>

Abstract. In this paper I propose a critical examination of the ways in which the intersections between violence, suffering and domination in some of the main new directions of the anthropological study of the relationships between humans and other animals, notably Ingold's approach, Descola's theory of “schemas of the practice”, and multispecies ethnography. Apparently, and despite the emphasis given to the sentience and forms of agency of non-human animals, as well as to their being active co-participants, together with humans, in the construction of social networks and the habitats that bind both, these intersections do not occupy a prominent place in these approaches, both from the point of view of their theoretical framework and from that of the ethnographic descriptions. The elusive place that the intersections between violence, suffering and domination occupies in contemporary approaches to humans/ other animals relationships has an important consequence in the the lack of a mutually constructive confrontation with animal advocacy's movements and with the ethical and political theories to which these movements are inspired. It seems desirable and urgent to consider today the issues of suffering and violence inflicted on non-human animals assuming a careful listening posture at positions other than one's own. Such pluralism, to be adopted both on the level of scientific debate and on that of dialogue between different ethical options, is pointed to by some important proposals developed both in other fields of contemporary anthropology and in the reflection on future prospects for the development of an “ecological justice”.

Keywords. Human-animal relationships; intersections between violence, suffering and domination; animal ethics; animal advocacy; multispecies ethnography.

Introduzione

Nel presente scritto, intendo esaminare il posto occupato dalle questioni della sofferenza e della violenza inflitta dagli esseri umani agli animali nelle ricerche e nelle riflessioni portate avanti nei nuovi indirizzi antropologici di studio dei loro rapporti – semplificando: gli studi multispecie (Van Dooren *et al.* 2016) – e quelli, in particolare gli approcci di Ingold e di Descola e degli studiosi che vi si sono ispirati, che hanno criticato l’universalità della distinzione ontologica natura/cultura¹.

Nel loro insieme, questi approcci hanno segnato il superamento delle impostazioni prevalenti nell’antropologia novecentesca, interessata agli animali non umani soprattutto, per usare la spesso citata formula di Lévi-Strauss, in quanto “buoni da mangiare” o “buoni da pensare”, cioè dal punto di vista della loro “utilità” per gli umani in quanto risorse materiali o simboliche (cfr. Kilani 2000; Mullin 1999; Shanklin 1985; White, Candea 2018).

È stato però sostenuto (ad es. Kohler 2016; Kopnina 2017) che, nei nuovi indirizzi di studio delle relazioni tra umani e animali, l’inquadramento teorico dei temi della sofferenza e della violenza inflitta dai primi ai secondi e del loro nesso con le differenti forme di dominazione tanto sui viventi non umani quanto sugli stessi esseri umani è restato parziale e, per certi aspetti, del tutto insoddisfacente. In particolare, il modo di trattare le dimensioni materiali, fenomenologiche e strutturali della sofferenza e della violenza inflitta agli animali sembra spesso elusivo, in quanto tali dimensioni tenderebbero a essere espunte dalla descrizione e dall’analisi etnografica, e comunque poco collegate ai quadri teorici di riferimento.

Le ragioni di questo scarso rilievo che, almeno in apparenza, i temi della sofferenza, della violenza e della dominazione patite dagli animali non umani hanno negli approcci dell’antropologia contemporanea meritano di essere approfondite per diverse ragioni.

Infatti, è stato argomentato (Robbins 2013) che, dall’inizio del nuovo millennio, questi temi siano stati posti al centro di un progetto di rinnovamento delle discipline antropologiche: nel riservarsi una propria prospettiva di teorizzazione e ricerca sull’essere umano, dopo il tramonto del progetto di occuparsi del *savage slot* (Trouillot 2003), esse starebbero concentrando la loro attenzione sul *suffering slot* (Robbins 2013: 456). In questo senso, la relegazione sullo sfondo dei temi della sofferenza, della violenza e della dominazione nella nuova antropologia delle relazioni tra uomini e animali sembra andare contro questa tendenza.

Inoltre, sul piano sociale e politico, un’importante conseguenza della loro limitata visibilità è il ridotto sviluppo di terreni comuni di confronto mutualmente costruttivo con le teorie e le pratiche dei movimenti animalisti contemporanei (Tonutti 2007; Bertuzzi

¹ Questo testo ha origine in una comunicazione presentata al panel “Ripensare la relazione umani-animale ai tempi dell’Antropocene” organizzato da Maria Benciolini e Annalisa D’Orsi in occasione dell’ottavo Congresso della SIAA “Fare (in) tempo. Cosa dicono gli antropologi sulla società dell’incertezza”, tenutosi online (a causa delle restrizioni imposte dal COVID-19) dal 3 al 6 dicembre 2020. Ringrazio le due organizzatrici per l’accoglienza nel panel. Sono particolarmente grato ad Annalisa D’Orsi per le conversazioni sui temi trattati in questo testo e per averne letto e riveduto diverse versioni. Ringrazio altresì i due *referees* anonimi per aver fornito indicazioni utili a migliorare l’organizzazione del testo. Ovviamente la responsabilità di eventuali errori e lacune, come anche delle posizioni esposte, è unicamente mia.

2018; Guazzaloca 2018; Best, Nocella 2011; Munro 2012; Traïni 2011; Carié, Traïni 2019; Evans 2020), per i quali invece tali temi rivestono un'importanza centrale.

Come è noto, il riconoscimento di molti, se non di tutti, animali non umani come esseri non soltanto “senzienti” e dotati di forme di “coscienza fenomenica”² ma anche, per molte specie, di senso di sé e soggettività, è infatti un aspetto centrale degli odierni dibattiti sul loro statuto etico (Allegri 2015; Pollo 2016; Zuolo 2018; Guazzaloca 2021)³.

Per molti aspetti, Lévi-Strauss aveva messo a fuoco questi temi, sostenendo che «la percezione generale di uomini e animali come esseri senzienti, in cui consiste l'identificazione, ordina e precede la coscienza delle opposizioni [...] fra umano e non umano» (1962: 142, traduzione italiana modificata). Egli aggiungeva che «il rispetto altrui conosce un solo fondamento naturale [...], vedere un [proprio] simile in ogni essere esposto alla sofferenza, [...] provvisto di un diritto imprescrittibile alla commiserazione» (1978: 77). L'universalità di questa percezione psicologica della prossimità tra uomini e animali costituirebbe il fondo da cui sarebbe emerso il sistema dei loro rapporti sul piano dell'intelligibilità. Su tale piano, le relazioni uomo/animale vengono piuttosto a essere apprese dal punto di vista di un sistema di opposizioni e correlazioni tra termini e campi differenti, di cui le operazioni metaforiche vanno considerate «una forma primaria» (1962: 145).

Il convincimento che molti animali siano capaci di sensazioni, emozioni, forme di comunicazione e di coscienza di sé e dei fenomeni presenti nell'ambiente in cui vivono, e che in particolare possano provare ansia, paura e tristezza, è d'altronde riscontrabile non soltanto presso molte società extraeuropee la cui sussistenza è, o era, basata su caccia e

² La “coscienza fenomenica” può essere definita come capacità di avere «credenze riguardanti le percezioni e le sensazioni corporee», ossia di elaborarne un'esperienza (Aaltola 2012: 8, 10). Questa definizione si lega a quella di *sentience* come «tipo di coscienza di base, in cui il cervello produce un resoconto per immagini e non verbale di come l'organismo è affetto dal suo ambiente. [...] Webster riassume il concetto nei termini seguenti: «Gli animali senzienti sono quelli in cui vi è stata l'evoluzione di processi mentali per l'interpretazione di sensazioni e informazione, in modo tale che essi possono scegliere, se posti in condizioni di farlo, quale corso di azione sia più appropriato ai loro bisogni» (Webster 2007: 151). Un termine strettamente connesso a *sentience* è “stato affettivo”, che si riferisce a «uno stato esperito come negativo o positivo» (Aaltola 2012: 10). Nel presente scritto, è mia la traduzione di brani in lingue diverse dall'italiano.

³ Sul piano teorico, i “padri fondatori” dei movimenti contemporanei di *animal advocacy* sono generalmente considerati Peter Singer (2015) e Tom Regan (2003, 2005). Il primo ha introdotto la nozione di “liberazione animale”, elaborando un argomento etico di tipo utilitarista: le situazioni di sofferenza degli animali causate dagli uomini dovrebbero essere valutate in base a criteri applicabili a entrambi, o quantomeno a tutti quegli animali che possono essere considerati esseri senzienti. Per Singer occorre dare uguale considerazione morale, indipendentemente dall'appartenenza di specie, alla condizione di esseri senzienti. Le situazioni in cui viene inflitta una sofferenza o addirittura la morte a un animale dovrebbero essere valutate secondo principi di equità che prendano in considerazione non solo gli interessi umani ma anche i suoi interessi a evitare il dolore e a vivere una vita soddisfacente. Regan ha invece basato la sua teoria dei “diritti animali” su un'estensione dei principi dell'etica kantiana, sostenendo che tutti quegli animali capaci di esperire soggettivamente la propria vita sono, per l'appunto, “soggetti di una vita” a cui va riconosciuto un “valore inerente” e, di conseguenza, dei diritti soggettivi. A Singer e a Regan si deve inoltre l'elaborazione del concetto di “antispecismo”, ossia dell'idea che, affinché si sviluppi un sempre più ampio riconoscimento dello status morale degli animali non umani, occorra superare il pregiudizio “specista” (Ryder 2000), secondo cui soltanto i membri della specie umana, in virtù di alcune capacità peculiari distintive rispetto a quelle degli altri animali, sarebbero meritevoli di considerazione morale. Per la maggior parte dei teorici dell'*animal advocacy*, lo specismo sarebbe dunque strettamente associato all'“antropocentrismo”, definibile come «un punto di vista gerarchico sulla vita, i bisogni e i diritti degli umani che li considera più importanti dei non-umani, tenendo in conto la natura esclusivamente per il suo valore utilitaristico» (Shoreman-Ouimet, Kohnina 2016: 7) e «spesso associato con l'“umanismo”, una visione del mondo che privilegia l'obiettivo del miglioramento del benessere umano» (Kohnina 2017: 347).

raccolta, orticoltura e pastorizia; esso è sempre stato diffuso anche in Occidente, anche dopo l'inizio dell'Età moderna, tanto fra la "gente comune" (Stépanoff 2021: 92-93) quanto tra "intellettuali" e "filosofi" (ad es. de Fontenay 1998)⁴.

Negli ultimi decenni, tale "opinione" o "credenza" ha ricevuto una crescente legittimazione scientifica in seguito alle ricerche di etologi, psicologi e biologi sulla neurologia, cognizione e comportamento degli animali non umani. Sintetizzando i loro risultati, si può sostenere che:

mammiferi e uccelli sono [...] le famiglie di animali in cui la capacità di *sentience* e di provare dolore è più evidente. Studi recenti suggeriscono che anche i pesci e certi molluschi (in particolare i calamari e i polpi) vanno inclusi in questo elenco. Molti lasciano la porta aperta anche ai rettili. Forse anche gli insetti esperiscono prospettive particolari sulla realtà» (Aaltola 2012: 15, cfr. D'Orsi, in questo numero).

Va inoltre introdotta una distinzione tra dolore (*pain*) e sofferenza (*suffering*). Infatti, mentre esiste oggi un largo consenso intorno alla capacità di molti animali di provare dolore, il riconoscimento che essi esperiscano sofferenza, e di un nesso intrinseco tra questa nozione e quella di *sentience*, restano oggetto di controversia. In questo senso, la sofferenza

può a volte essere uno stato puramente emozionale o mentale, senza cause fisiche. Per esempio, l'angoscia, la depressione, la paura e l'ansia possono essere considerati stati di sofferenza [anche quando non direttamente legati all'occorrenza attuale di dolore]. [...] Il soffrire ha quindi dimensioni sia fisiche che mentali. Si assume generalmente che mentre il dolore è precisamente localizzabile (riguarda un'area particolare del nostro corpo), la sofferenza è olistica (ha presa sulla totalità del nostro essere). Il soffrire è qualcosa che ci riguarda come totalità – affetta la nostra salute, il nostro stato mentale, tutti i nostri pensieri: è uno stato si impone su tutto ciò che siamo. [...] La sofferenza include anche un senso di priorità: oltrepassa qualunque altra considerazione (*ivi*: 16).

Come mostra Aaltola nella sua rassegna critica delle posizioni presenti nel dibattito filosofico contemporaneo sulla sofferenza animale e sui suoi nessi con numerosi contesti dei rapporti tra umani e altri animali (in particolare riguardo alla questione di considerare o meno ogni "uso" umano degli altri animali un "abuso"), nelle scienze cognitive contemporanee sono stati elaborati protocolli sperimentali per verificare quando un essere vivente provi sofferenza, intesa nel senso sopra descritto. I risultati di queste ricerche mostrano una stretta associazione tra capacità di *sentience* e quella di provare sofferenza. Secondo il tipo di animali e la situazione considerata, i modi con cui tale sofferenza viene manifestata possono variare, ma il fatto stesso che gli animali "senzienti" possano soffrire appare oggi fuori discussione.

Queste conclusioni sono rilevanti perché tolgono molta della sua forza all'argomento scettico – diffuso, come si vedrà, anche nelle scienze sociali contemporanee – secondo cui della sofferenza degli altri, ancor più se essi sono animali non umani, non si può avere

⁴ Riprendendo il famoso argomento antiscettico e anticartesiano di Bentham, Derrida ha a questo proposito affermato che: «nessuno può negare la sofferenza, la paura o il panico, il terrore o lo spavento che può prendere certi animali, e di cui noi uomini possiamo testimoniare [...]. [...] Alla domanda 'Can they suffer?', la risposta non lascia dubbi. D'altronde non ne ha mai lasciati; perché l'esperienza che ne abbiamo è altrettanto indubitabile: precede l'indubitabile, ed è più antica di questo. Nessun dubbio, quindi, nemmeno per la possibilità di uno slancio di compassione in noi, anche se poi viene disconosciuto, rimosso o negato, tenuto a bada» (Derrida 2006: 67, cit. in Calarco 2012: 126-127).

esperienza diretta: ciò getterebbe dubbi quanto meno sul fatto di poter sapere e descrivere cosa essi stiano provando⁵.

Un'altra importante questione affrontata da Aaltola è quella dei rapporti tra patire, vulnerabilità e *agency*. Tanto nel dibattito filosofico quanto nelle ricerche sulla cognizione e il comportamento animale, il provare sofferenza, negli uomini come negli altri animali senzienti, è infatti esso stesso considerato manifestazione della loro capacità di *agency*: la sofferenza spesso scatta quando si è sottoposti a forme di privazione di quest'ultima.

Inoltre, a costituire un problema per la riflessione etica non è la sofferenza in sé, ma la *vulnerabilità* che accomuna gli umani a molti altri animali (Aaltola 2012: 132-135).

Anche in questo caso la disanima di Aaltola risulta di grande interesse ai fini di una valutazione di come gli indirizzi contemporanei di studio antropologico dei rapporti tra umani e altri animali si facciano carico dei temi della sofferenza e della violenza inflitta a questi ultimi, in contesti in cui essi sono sottoposti a forme di dominazione da parte degli umani.

Infatti, tutti gli approcci che stiamo considerando sono accomunati dalla considerazione degli animali non umani come agenti che contribuiscono attivamente alla costruzione e al divenire coevolutivi della socialità umana. Tuttavia, secondo i principali esponenti di questi approcci, il fatto che molti animali non umani possano essere considerati come esseri "senzienti" va tenuto distinto dall'attenzione per i loro modi di essere "agenti attivi". Per Descola e per filoni importanti del dibattito contemporaneo sulle relazioni tra uomini e altri animali, occorre anzi superare il "patocentrismo" (Bimbenet 2017) che caratterizzerebbe le principali posizioni filosofiche che hanno alimentato i dibattiti sullo status etico di questi ultimi. Tale patocentrismo avrebbe infatti come conseguenza non voluta quella di perpetuare una concezione della "passività" degli animali, trascurando dunque i loro ruoli attivi nella costruzione di una sfera di socialità condivisa con gli esseri umani. Una tale concezione degli animali limiterebbe in ultima analisi anche i modi di immaginare e mettere in atto, sul piano etico e politico, un rinnovamento degli odierni rapporti tra umani e animali.

Nelle prossime sezioni dell'articolo, esamino più in dettaglio lo svolgimento di questi argomenti negli approcci antropologici succitati, mostrando che, sebbene il patocentrismo abbia giocato un ruolo importante nello sviluppo del dibattito filosofico sullo statuto etico degli animali non umani, al suo interno stiano oggi emergendo altri punti di vista che integrano, senza smentirne la rilevanza, l'attenzione per la questione della sofferenza e, più particolarmente, della vulnerabilità a quest'ultima, con una loro considerazione in quanto esseri capaci di *agency*.

Proverò, più in generale, ad analizzare i modi di trattare le questioni della violenza e della dominazione umana sugli altri animali in alcuni dei più noti e recenti approcci di studio antropologici alle relazioni tra umani e animali.

⁵ Assieme alla pressione politica esercitata dai movimenti animalisti, la crescente diffusione nell'opinione pubblica dell'idea che molti animali siano esseri senzienti, e il supporto che essa ha ricevuto dalla ricerca nelle scienze cognitive, hanno contribuito nel secondo Novecento all'evoluzione della legislazione degli stati e degli organismi sovra-nazionali riguardante gli animali e il loro trattamento, culminata, in anni recenti, nel riconoscimento ad essi di uno speciale status intermedio tra quello delle "cose" e quello delle "persone": quello di "esseri senzienti" e, come si legge in alcuni provvedimenti riguardanti primati o cetacei, di "persone non umane" (Castignone, Lombardi Vallauri 2012; Gazzola, Turchetto 2016; Rescigno 2005).

Partirò da come tali questioni sono affrontate in alcune influenti formulazioni degli obiettivi e dei campi d'interesse privilegiati nell'etnografia multispecie. Come sostenuto da Haraway (2008), questo indirizzo intende esplorare, anche attraverso la realizzazione di etnografie sperimentali, modalità di convivenza tra umani e altre specie che risultano nel loro mutuo benessere. Ciò non esclude che queste modalità possano essere asimmetriche e implicare sofferenza, soprattutto per ciò che concerne esseri appartenenti a specie non umane. Nel prendere in carico anche le relazioni di convivenza che implicano l'infliggere sofferenza a questi esseri, l'importante è provare a prestarvi una costante attenzione, sviluppando doti adeguate di empatia. Tuttavia, per affrontare da un punto di vista etico queste situazioni non esistono ricette e principi assoluti. L'etnografia multispecie, in questo senso, si "assume il rischio" di sperimentare nuove forme di relazione etica in cui risultino rafforzate le attitudini di reciproca cura e attenzione verso la presenza attiva e responsiva dell'altro. Le analogie con la proposta di nuove "poetiche e politiche dell'etnografia" e di nuove forme di sperimentazione nella ricerca e nella scrittura etnografica (Clifford, Marcus 2016; Marcus, Fisher 1999) sono evidenti. Il carattere "sperimentale" degli studi apre nuove prospettive non solo di ricerca ma di sviluppo di una sensibilità etica "situata", attenta al pluralismo dei punti di vista e non definita in base a principi assoluti e decontestualizzati. Al contempo, essa può incorrere nel soggettivismo e nella sottovalutazione dei contesti strutturali di potere in cui si situano comunque sia la relazione tra l'etnografo e i suoi interlocutori sia l'impatto delle sue ricerche nella sfera pubblica.

Proseguirò esaminando la tesi di Ingold secondo cui presso le popolazioni di cacciatori-raccoglitori prevarrebbe una concezione della caccia in cui la cattura e l'uccisione della preda è considerata un atto non violento e in cui invece si rivela la connivenza di quest'ultima con il cacciatore; subito dopo, tratterò della discussione di tale tesi, specialmente con riferimento ad alcune recenti interpretazioni delle differenze tra queste popolazioni e quelle di pastori riguardo ai modi di rapportarsi agli animali.

Passerò poi a trattare la tesi di Descola, ripresa in diversi studi ispirati dalla sua teoria degli "schemi della pratica", secondo cui i modi in cui vengono affrontati e rielaborati i sentimenti e le attitudini ambivalenti nei confronti dell'uccisione degli animali – di cui egli ammette l'universalità – dipendono sia dai regimi ontologici e cosmologici che dagli schemi di relazione, ossia dalle differenze nella concettualizzazione di questo atto; in questo senso tali modi esprimerebbero un "malessere concettuale", mentre è inappropriato interpretarli come manifestazione di una "cattiva coscienza". Sulla base di alcune critiche rivolte a questa tesi, argomenterò che alla teoria degli schemi della pratica, anche nelle versioni più elaborate proposte dopo la pubblicazione di *Oltre natura e cultura* (Descola 2021), possono essere mosse critiche analoghe a quelle rivolte alle teorie strutturaliste classiche: insufficiente capacità di recuperare le dimensioni del vissuto, della quotidianità, dell'affettività, della storicità e del politico all'interno di una spiegazione dei fenomeni presi in considerazione rivolta principalmente alle mediazioni strutturali delle relazioni. Nella teoria degli schemi della pratica, questi elementi risaltano anzi maggiormente di quanto avvenisse nello strutturalismo classico, sia per le maggiori ambizioni di questa teoria (che intende, per l'appunto, inventariare lo spettro di regolarità e variabili di tutte le pratiche sociali, e mostrare la comunanza di schemi che informano le relazioni tra umani e quelle tra essi e i non umani), sia perché, come si dirà, oggi, a differenza di qualche decennio fa, sono stati sviluppati in antropologia altri approcci che

provano ad articolare in uno stesso quadro teorico ed etnografico quegli aspetti che nella teoria degli schemi della pratica tendono a restare disgiunti.

Attraverso questa ricognizione critica, mi sembra di poter concludere che nei recenti approcci antropologici alle relazioni tra umani e altri animali, le questioni della violenza inflitta agli animali non umani e delle forme di dominazione a cui essi sono sottoposti dagli umani sono per alcuni aspetti prese in considerazione e fatte oggetto di riflessione. La loro apparente relegazione sullo sfondo del discorso teorico è, in parte, il frutto di valutazioni – di tipo diverso a seconda che si parli delle posizioni degli esponenti più influenti dell'etnografia multispecie, di Ingold o di Descola – riguardanti le priorità, non solo sul piano epistemologico ma su quello delle prospettive etiche e politiche, di quelli che vengono ritenuti un ripensamento e una reimpostazione necessari, urgenti e auspicabili, dei modi di rapportarsi agli animali non umani nel mondo contemporaneo globalizzato.

I modi in cui tali questioni vengono affrontate in questi approcci restano tuttavia parziali e per molti aspetti del tutto inadeguati a cogliere una serie di elementi di grande rilievo per la comprensione del posto che la violenza e la dominazione occupano nelle relazioni tra umani e altri viventi.

In particolare, l'inquadramento teorico e metodologico di tali aspetti delle relazioni tra umani e altri animali resta generalmente fondato sull'assunzione del punto di vista e sulle interpretazioni dei primi, mentre le esperienze e i vissuti di coloro che le patiscono e le conseguenze sulla loro vita concreta tendono a essere rimosse, già al livello delle descrizioni.

Anche nella storia delle analisi e delle riflessioni antropologiche sulla sofferenza e della violenza inflitta agli esseri umani, e delle forme di dominazione che le sottendono, è possibile scorgere «un disagio epistemologico che potrebbe definirsi “di rarefazione”» (Beneduce 2008: 6). Gli atti, i discorsi, le situazioni e i processi in cui violenza, sofferenza e dominazione si presentano strettamente intersecate risulterebbero, cioè, in qualche modo “perturbanti” (*ivi*: 13, cfr. Van Aken 2020) non soltanto per chi li commette, li patisce o ne è testimone, ma anche per chi prova a comprenderli e a costruirne delle rappresentazioni e a interpretarne il senso. La “resistenza” a prendere direttamente in carico questi fenomeni sarebbe stata particolarmente presente nell'antropologia novecentesca, proprio per il privilegio da essa accordato all'analisi del ruolo che strutture e sistemi simbolici hanno nella vita sociale (Beneduce 2008: 12, 15), mentre «di fronte alla violenza radicale si tratta piuttosto di restituire il senso della dissoluzione di un mondo culturale» (Dei 2005: 15).

Una riflessione sulle forme che questi atteggiamenti possono prendere nel caso della violenza e della dominazione esercitata sugli animali non umani non può prescindere dalla questione di come vengano tracciate le frontiere, tanto sul piano ontologico quanto su quello etico, tra umanità e animalità. Vi è un largo consenso tra gli antropologi sul fatto che i modi con cui gli esseri umani tracciano questi confini variano tanto nello spazio e nel tempo quanto a seconda dei contesti relazionali e discorsivi, e che, in ogni caso, nella definizione di tali confini vengono riconosciuti degli elementi di comunanza o di prossimità, e altri di differenza e di separazione. Peraltro, come ha sottolineato Derrida (2006), esiste, almeno nella storia della metafisica occidentale, una forte connessione tra i modi in cui viene giustificata e legittimata la violenza e la soppressione di un'esistenza, e

il fatto stesso di istituire una distinzione tra umanità e animalità come due grandi categorie investite di valenze ontologiche ed etiche.

È abbastanza (ma mai troppo) scontato rilevare come negli ultimi due secoli nelle società occidentalizzate sia

avvenuta una trasformazione senza precedenti nel trattamento e nella riflessione sugli animali che ha seguito due direzioni: un incremento e assoggettamento degli animali e una maggiore compassione nei loro confronti. Derrida collega l'incremento dell'assoggettamento e del trattamento violento degli animali allo sviluppo scientifico e tecnologico delle pratiche di allevamento, macellazione e utilizzo degli animali per il miglioramento del benessere umano (Calarco 2012: 115).

Ci si può chiedere in questo senso se la “dura realtà” (Kopnina 2017), spesso oggetto di occultamento e diniego (ad es. Grusovnik, Spanring, Lykke Syse 2020), della moltiplicazione di scala – oggi osservabile a livello globale – della dominazione umana sugli altri animali attraverso l'introduzione di nuove tecniche di controllo e nuove forme di sapere-potere possa essere considerata un processo che ha riguardato omologamente anche i rapporti tra gli esseri umani.

L'aumento esponenziale del numero di animali sottoposti a trattamenti che implicano un controllo capillare sul loro ciclo di vita, la restrizione della loro libertà di movimento e l'inflizione di intense sofferenze, è mostrato dalle statistiche ufficiali sugli animali utilizzati nell'industria alimentare e nella sperimentazione scientifica, nonché sulla soppressione di individui appartenenti a specie ritenute nocive. Un'altra espressione di questo fenomeno sono i tassi di estinzione di specie viventi e di perdita di biodiversità imputabili allo sviluppo delle attività umane, che sono stimati essere più di mille volte maggiori rispetto a quelli considerati normali nel corso della storia naturale (ad es. Taylor 2013; Kopnina 2017). Oltre all'evidente connessione con l'espansione demografica della popolazione umana (aumentata di circa otto volte, negli ultimi due secoli), l'evoluzione delle tecnologie e dei modelli di consumo, le logiche della produzione industriale e della massimizzazione dei profitti, nonché l'espansione mondiale dei mercati, hanno concorso a un'amplificazione non solo quantitativa ma anche qualitativa delle situazioni di sofferenza animale, come mostrano ad esempio i trattamenti riservati agli animali utilizzati nell'industria alimentare. Essi infatti implicano un controllo capillare sui loro corpi e su tutte le tappe della loro vita, rendendo quest'ultima simile al processo di manifattura e confezionamento di una merce di facile e immediato consumo (Patterson 2003; Porcher 2017).

Almeno nel caso degli animali non umani, si può dunque constatare un'escalation delle forme di “violenza antropica” nel mondo contemporaneo, che in effetti, come mostrato dalle inedite dimensioni planetarie della crisi ambientale, sta colpendo massicciamente la totalità delle forme di vita e degli ecosistemi terrestri (Stépanoff 2021). Peraltro, la constatazione di questi aspetti di discontinuità non esclude che si debba riflettere, in particolare per quanto concerne le relazioni tra umani e animali, su ciò che è stato chiamato il *continuum* che lega forme di violenza e di dominazione apparentemente molto diverse (Beneduce 2008: 19).

La rilettura, alla luce delle categorie della teoria di Descola, dell'analisi di Thomas (1996) dei mutamenti nelle sensibilità verso il mondo naturale prodottisi in Europa a partire

dall'inizio dell'Età moderna, che Stépanoff (2021) ha recentemente proposto, fornisce un modello possibile di articolazione tra gli aspetti di discontinuità e di continuità che legano, in tale ambito, le forme contemporanee dominanti in particolare nelle società capitaliste urbanizzate e occidentalizzate a quelle documentate in altre società. Secondo Stépanoff, la coesistenza di attitudini di sfruttamento (*exploitation*) e di protezione, che egli propone di chiamare in francese *exploitection*, è un portato originale dell'Occidente moderno è, «sul versante dell'ecologia delle relazioni, il correlato del binomio metafisico natura-cultura» (*ivi*: 14).

Un lavoro come quello di Stépanoff invita ad adottare una prospettiva comparativa, e non esclusivamente incentrata sulla rilettura delle vicissitudini dell'antropocentrismo nella storia dell'Occidente, per riflettere sugli elementi di analogia e di differenza insiti nei modi di funzionamento, nelle diverse società umane, di ciò che Agamben (2002) ha chiamato la “macchina antropologica” come dispositivo mediante il quale vengono tracciate linee di cesura tra umanità e animalità⁶ che sono al contempo impiegate per distinguere e gerarchizzare gli stessi esseri umani in base ai gradi di compiutezza della loro umanità e di distacco dal suo “fondo” di animalità (Kohler 2016).

Come è noto, l'assimilazione all'animalità è una modalità comunemente associata a un'attitudine etnocentrica, in quanto viene impiegata per marcare la distanza che separa determinate categorie di umani dall'umanità del gruppo di appartenenza di chi propone tale assimilazione⁷. In particolare, l'accostamento all'animalità, e più particolarmente alla

⁶ «Se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzitutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo – e dell'umanesimo – che dev'essere posta in modo nuovo. [...] Che cos'è l'uomo, se esso è sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti? Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo, e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani» (Agamben 2002: 24).

Anche Lévi-Strauss ha associato il “mito” dell'eccezionalità della “natura umana” con l'umanesimo europeo: «Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare il suo carattere più irrecusabile, ovverossia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli [...] l'uomo occidentale è in grado di vedere che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso, e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo nato corrotto per avere desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione» (1978: 74-77).

A differenza di Singer, per il quale lo specismo sarebbe una sorta di disposizione psicologica “transculturale”, Lévi-Strauss considera la pietà e la compassione verso gli animali che soffrono come sentimenti “primari”. Volendo riprendere i termini dei teorici dell'antispecismo “politico” (ad es. Filippi, Trasatti 2013), Lévi-Strauss considera lo specismo un'“ideologia moderna” di cui tuttavia non viene approfondita la connessione né con contesti economici, sociali e politici concreti, né con particolari concezioni metafisiche.

⁷ Va notato che Lévi-Strauss non ha mai affrontato in profondità la questione dei rapporti dello specismo con quello che da lui è presentato come un carattere “transculturale”: l'etnocentrismo. Come egli stesso sostiene (Lévi-Strauss 2002), l'etnocentrismo, come del resto molte forme di discriminazione e gerarchizzazione ideologica, oltre ad essere spesso caratterizzato non solo dal privilegio dei “valori culturali” del proprio gruppo di appartenenza ma dalla loro assolutizzazione, si associa in molti casi, alla “bestializzazione” di altri gruppi e categorie di esseri umani. Come è noto, Viveiros de Castro (2019) ha avanzato l'ipotesi che, almeno nel caso delle popolazioni i cui modi di pensare sono informati da un'ontologia “prospettivista”, dietro l'associazione che Lévi-Strauss vede tra etnocentrismo e i modi con cui un gruppo si autodesigna e designa gli altri gruppi, vi sia il fatto che tali denominazioni indicano tanto le posizioni di “soggetto” e “oggetto” quanto di “umano” e “animale”, viste non come qualcosa di stabile e prefissato, ma come “attributi pronominali”. Anche volendo recepire tale interpretazione, si può tuttavia rilevare che restano da spiegare, in termini ontologici, le altre forme

bestialità, sia degli esseri umani che subiscono violenza sia di coloro che la commettono, è un procedimento assai diffuso tra gli esseri umani ed è stata notata la sua funzione di legittimazione di una violenza che altrimenti apparirebbe essa stessa “inumana” (Kilani 2008: 134-135). Inoltre, la consuetudine di considerare “bestie” le persone umane cui si infliggono forme estreme di violenza presenta dei paralleli con il considerare come semplice carne o cibo l’animale ucciso. Questa forma di assimilazione, prossima a una “reificazione” (Dalla Bernardina 2020: 62-72), si riscontra non soltanto tra quelle popolazioni, come quelle indigene dell’Amazzonia nord-occidentale, in cui il consumo dell’animale, per non produrre malattie in chi lo mangia, è preceduto da rituali atti a espellere la sua “anima” (ad es. Hugh-Jones 2019, 2020), o laddove tale consumo è preceduto da rituali sacrificali (Kilani 2008: 106-115); essa può essere presente anche quando tale preliminare ritualizzazione non è prevista, come è stato mostrato anche per quanto concerne gli indigeni amazzonici (Kohler 2016) e, soprattutto, con riferimento alle società urbane contemporanee in cui si sono affermati l’allevamento industriale e la separazione spaziale tra il momento dell’uccisione e quello del consumo (ad es. Burgat 2017; Kilani 2000; Porcher 2017; Remy 2009; Vialles 1987)⁸.

Mostrerò come questo tipo di slittamenti categoriali, diffusi nei contesti più diversi, nei modi di tracciare le frontiere tra umanità e animalità, mal si conciliano con l’ipotesi che in ogni società prevalga, in ogni contesto di relazione tra umani e animali, un determinato “regime ontologico”. Detto altrimenti, la “dominanza” di un regime ontologico in una data società richiederebbe una riflessione sulle forme e la storia dei meccanismi di esercizio di rapporti di dominazione più approfondita di quanto non lo sia in molti degli approcci antropologici contemporanei al campo delle relazioni tra uomini e altri animali.

Alcune delle difficoltà che gli approcci contemporanei di studio delle relazioni tra umani e altri animali evidenziano nel trattamento delle intersezioni (Beneduce 2008: 27) tra sofferenza, violenza, soggettività e dominazione dipendono dalle particolari impostazioni teoriche e metodologiche che differenziano tra loro gli approcci presi in considerazione. Altre, però, sono comuni: in particolare permane una difficoltà di armonizzazione tra un approccio di tipo ecosistemico e olistico incentrato soprattutto su specie e popolazioni, e un altro che privilegia invece i vissuti individuali. Questa stessa difficoltà presenta peraltro molte analogie con quella che ha storicamente caratterizzato i rapporti tra etiche ecocentriche ed etiche animaliste.

L’esplorazione di questi paralleli potrebbe costituire un terreno di confronto mutualmente costruttivo tra questi diversi versanti della riflessione teorica ed etico-politica sulle relazioni tra umani e altri animali. Da questo punto di vista, tanto alcuni sviluppi dei dibattiti sulle prospettive di una “giustizia ecologica”, quanto le riflessioni recenti sulle possibili giunture tra un’antropologia incentrata sui temi della sofferenza, della violenza, del trauma e della dominazione offrono, a mio parere, indicazioni utili su come avviare

di etnocentrismo, specialmente nelle società in cui il “prospettivismo cosmologico” non è così pervasivo come Viveiros de Castro ritiene che sia tra le popolazioni amerindiane.

⁸ Per limiti di spazio, devo lasciare fuori dalla trattazione proposta in quest’articolo l’esame di alcuni recenti dibattiti sui significati dei sacrifici animali e della “ragione sacrificale” (ad es. Kilani 2000, 2008; Willerslev et al. 2015; Burgat 2017) e sull’apparente scomparsa di forme di ritualizzazione nella messa a morte degli animali, specialmente quelli allevati per finalità economiche, associata allo sviluppo della produzione industriale e della sperimentazione tecno-scientifica nelle società urbane moderne e contemporanee e all’associata perdita di un rapporto di tipo affettivo e intimo tra gli allevatori e gli animali allevati che caratterizzerebbe invece le società non industriali (Knight 2012; Porcher 2017).

tale dialogo, in quanto in entrambi i casi viene argomentato che bisogna prendere atto della pluralità di visioni etiche coesistenti nel mondo contemporaneo, in cui nessuna offre in anticipo tutte le risposte alla molteplicità di situazioni e di casi in cui occorre “prendere in carico” le relazioni tra uomini e altri animali, incluse quelle che implicano violenza e dominazione. Per questo, un principio di pluralismo deve guidare il loro confronto, perché è proprio dal rispetto di esso che si possono costruire, soprattutto politicamente, modalità delle relazioni tra uomini e altri animali più giuste ed eque di quelle attuali.

L’etnografia multispecie e il problema di come curarsi e “rispondere” della sofferenza animale

Per molti aspetti, la proposta di una “etnografia multispecie”, alla quale i lavori di Donna Haraway (2003, 2008, 2019) hanno fatto da battistrada, sta sviluppando il programma di una nuova “antropologia oltre l’umano” (Kohn 2021) delineato dai proponenti di un *ontological turn* tanto negli *Science and Technology Studies* quanto nell’antropologia socioculturale propriamente detta⁹. Gli studi multispecie si concentrano infatti sulla «moltitudine di agenti viventi che si sostengono uno con l’altro mediante relazioni di *entanglement*» (Van Dooren *et al.* 2016: 4), sulle «ecologie dei sé» (Kohn 2021) e «sulle forme di partecipazione» (Keck 2020a) che coinvolgono assieme umani e viventi non umani. Come argomentano i sostenitori di questo approccio (ad es. Kirksey, Helmreich 2010; Locke, Muenster 2015; Locke 2018; Ogden, Hall, Tanita 2013; Van Dooren *et al.* 2016), l’*agency* dei viventi non umani si esplicita nei processi implicati nell’articolazione di reti, o “assemblaggi” (Latour 2005), di relazioni socioecologiche, nella “simbio-poiesi” (Haraway 2019), nelle proprietà di “divenire” e “rinascita” (*resurgence*) intrinseche ai fenomeni vitali (Tsing 2021). Diversi degli studiosi vicini all’approccio multispecie ritengono inoltre che forme di *agency*¹⁰ possano essere

⁹ L’*ontological turn* viene generalmente associato all’idea che per una migliore comprensione dei modi in cui si articolano le relazioni socioecologiche, tanto tra umani quanto tra umani e non-umani, e per studiare gli schemi e le istituzioni da cui esse sono mediate, non si possa più assumere l’universalità delle distinzioni tra natura e cultura o società, come omologhe a quella tra non umano e umano. L’analisi di tali mediazioni non può dunque più essere condotta riconducendole semplicemente a determinati ordinamenti “culturali” o “sociali” o all’*agency* riferibile a particolari individui, perché sono proprio queste nozioni a essere divenute teoricamente di impedimento allo sviluppo di una loro migliore comprensione. Ciò su cui invece occorre concentrarsi sono le particolari concezioni ontologiche e metafisiche che in un dato contesto presiedono alla formazione di “collettivi” e agli schemi che orientano lo svolgimento delle pratiche e dell’agire (ad es. Mancuso 2018; Brigati, Gamberi 2019; Dei, Quarta 2021). Solitamente, si indicano i capiscuola di questa svolta in Latour, per quanto concerne gli *Science and Technology Studies*, e in Descola e Viveiros de Castro, per quanto concerne l’antropologia sociale. L’antropologia di Ingold non può essere del tutto ascrivita a questo orientamento, in quanto ne condivide le premesse critiche, ma se ne discosta per il rifiuto di assumere come centrali i piani dell’ontologia e della metafisica.

¹⁰ Va osservato che il concetto di *agency* viene inteso in modi diversi a seconda degli studiosi e degli indirizzi teorici. Per Latour (2019, 2020), l’*agency* va considerata un fenomeno “distribuito”, effetto dell’associazione tra tutte quelle entità che influiscono, in veste di “attanti” o di “mediatori”, sul corso di un’azione. Poiché questi attanti possono essere tanto “umani” quanto “non-umani”, il dualismo moderno soggetto/oggetto, e la sua omologia con il dualismo umano/non-umano, andrebbero radicalmente ripensati. Parlare di *agency* e di animazione, in questo senso, non presuppone che gli agenti siano necessariamente “soggetti” e “persone”. Ingold (2000, 2001, 2011) sostiene invece che occorre ripensare il concetto di *personhood* e i suoi nessi con la nozione di organismo. La *personhood* andrebbe infatti intesa come qualcosa che emerge nei processi e nei movimenti legati al divenire vitale i quali a loro volta hanno come caratteristica l’esperirsi come attivamente implicati in un campo di relazioni; l’autocoscienza riflessiva e il senso morale possono dunque anche non

riscontrate non solo in tutti gli animali non umani ma anche in piante, funghi, virus, entità come fiumi, rocce, ghiacciai, montagne, fenomeni atmosferici, geo-luoghi, ecosistemi e, come implicato dall’“ipotesi Gaia”, persino nell’intero sistema costituito dalla biosfera e dall’ecosfera terrestre (ad es. Latour 2020; Strang 2017, 2020)¹¹.

L’accento su come l’interazione reciproca tra le *agency* umane e quelle dei non-umani contribuisce allo svolgimento e al divenire delle loro relazioni bio-socio-ecologiche è strettamente associato alla proposta di un «*more-than-human-approach*» in antropologia in base alla posizione secondo cui «non possiamo comprendere l’umanità in isolamento dalle specie non umane implicate nella vita umana» (Locke 2018, cfr. Latour 2019)¹². D’accordo con il superamento delle dicotomie tra cultura e natura, società e ambiente, persona e organismo, e della loro equiparazione con quella tra umano e non umano, le ricerche dell’etnografia multispecie intendono dunque esplorare le differenti «dimensioni della relazionalità multispecie nel mondo contemporaneo» studiando le interazioni tra «umani e altre specie nella produzione di cibo, nella ricerca scientifica e nella biotecnologia; nella conservazione dei paesaggi e dei modi di vita; nei vari contesti dell’intimità interspecie; e negli scenari di epidemie, intrusioni ed estinzioni» (*ivi*).

Leggendo l’elencazione di questi ambiti, ci si aspetterebbe che le intersezioni tra sofferenza, violenza, soggettività e dominazione (Beneduce 2008) nelle relazioni multispecie occupino un posto di rilievo negli studi e nelle ricerche ascritte all’etnografia multispecie. Apparentemente così non è successo, almeno se si consulta la bibliografia commentata di questi studi pubblicata da Locke e Münster (2015) nelle cui 36 pagine

essere rilevanti nello svolgimento di queste relazioni e nel gioco tra disposizioni e *affordances* che informa una determinata “poetica della vita” e, in ogni caso, non vanno considerati un suo punto di partenza. Di fronte all’aggravarsi della crisi ecologica, anche gli antropologi che tendono a sfumare la distinzione tra *agency* umane e non umane sono tuttavia portati a sottolineare le particolarità umane che si legano ad altrettanto particolari forme con cui le prime possono manifestarsi. Ad esempio, Latour afferma che è impossibile prendere politicamente in considerazione gli interessi di agenti non umani «senza un umano che [li] *incarni, personifichi, rappresenti*» (Latour 2020: 376, corsivi dell’autore, cfr. Descola 2020: 85-86). Questo riconoscimento è presente anche nell’insistenza di Haraway (2019) sull’importanza dello sviluppo di particolari doti di “responsabilità” tra gli esseri umani.

¹¹ Il supporto a tale posizione viene oggi non solo dalla rivisitazione critica della nozione di animismo (Rivera Andía 2018; Swancutt 2019), ma anche da diversi indirizzi della riflessione filosofica e antropologica contemporanea, che propongono nuove definizioni dei concetti di vivente, animazione, pensiero e materialità, nonché dei loro rapporti (Breda 2016; Cuturi 2021; Cuturi 2021a; Ingold 2011; Kohn 2021; Povinelli 2016; Tallé 2021).

¹² Occorrerebbe d’altronde approfondire il nesso tra *agency* morale, riflessività e linguaggio simbolico; nella misura in cui si riconosce che queste due ultime capacità hanno evolutivamente avuto un grado di sviluppo particolare nella specie umana, bisognerebbe allora ammettere che tali peculiarità riguardano anche le capacità di valutazione e giudizio morale (Kohn 2021, cfr. Schlosser 2015; Bimbenet 2017). Le implicazioni di questo ragionamento sono evidenti, non solo rispetto ai dibattiti su una rifondazione di modalità più eque e giuste di trattamento degli animali ma anche agli approcci degli antropologi a questi problemi, specialmente se li si considera alla luce dell’attuale crisi ecologica globale.

Va aggiunto che per alcuni influenti etologi (ad es. de Waal 1997, 2008, 2019; Bekoff, Pierce 2010), molti animali non umani sarebbero capaci di compiere delle “scelte morali”, in cui l’altruismo non può essere considerato derivante dall’esistenza di meccanismi evolutivi conformi ai principi della “selezione parentale”, ma tale punto di vista non è condiviso da altri specialisti (ad es. Tomasello 2019). Dai differenti modi di interpretare la nozione di *agency* discendono posizioni filosofiche analogamente diverse intorno alle premesse etiche di un giusto trattamento degli animali non umani, in particolare riguardo alla questione se sia prioritario, sul piano giuridico, riconoscere a questi ultimi una serie di diritti soggettivi, o se invece sia più efficace sviluppare il versante di specifici doveri umani nei loro confronti (ad es. Sunstein, Nussbaum 2004; Nussbaum 2007; Francione, Garner 2010; Donaldson, Kymlicka 2011; Korsgaard 2018).

i termini *suffering* e *domination* non sono mai impiegati, *violence* compare due volte, al pari di *dominated*, che è tuttavia riferito alla dominazione umana sul paesaggio (*landscape*).

Per questa scarsa tematizzazione esplicita di tali questioni, che contrasta con la loro centralità nei *critical animal studies* (ad es. Best et al. 2007; Taylor 2013), l'etnografia multispecie è stata spesso accusata di «mancanza di impegno morale» e di eludere un confronto «con l'enorme scala degli abusi nei confronti dei non umani, o con le posizioni ecocentriche più radicali» (Kopnina 2017: 347-348); di dedicare un'insufficiente attenzione ai punti di vista degli animali e alle posizioni di potere nella ricerca etnografica (Hamilton, Taylor 2017). Secondo Manceron, nell'etnografia multispecie prevarrebbe un modo di concepire l'*agency*

non più come una maniera d'agire – di una specie, un ecosistema o una società umana – conforme a comportamenti regolati e messi in moto da regolarità naturali (o culturali), da *habitus* e istinti, ma derivante da modi d'esistenza, di presenza e d'enunciazione (espressione) eminentemente contestuali e interazionali. [...] Nella misura in cui questo vis-à-vis è concepito in termini di comunicazioni e interazioni, la tendenza [...] è quella di isolare questo segmento di realtà, come se fosse difficile (o addirittura inutile?) elaborare anche la questione delle relazioni sociali, della gerarchia, dei conflitti o solidarietà, lavoro, rapporti con il territorio, genere, apprendimento, rituali, parentela, ecc. (Manceron 2016: 287, 293).

Queste critiche mettono in rilievo alcune tendenze insite nel carattere dichiaratamente sperimentale e volutamente etnografico degli studi multispecie, in quanto proposta di nuove poetiche e politiche dei rapporti tra umani e non umani. Tale proposta, infatti, come affermato dalla stessa Haraway, è più interessata a proiettarsi “in avanti”, prefigurando la costruzione di nuove forme future di loro convivenza più “sostenibili” di quelle attuali, che a offrire una critica dei modi oggi dominanti, in quanto la loro negatività è considerata un fatto assodato.

Le accuse di scarso impegno politico e di poca attenzione per i rapporti di potere si rivelano più giustificate nei confronti degli epigoni di tale indirizzo che delle esponenti di primo piano, come Donna Haraway e Anna Tsing.

Il testo in cui la prima ha esposto in maniera più intensa e articolata il suo pensiero sulle violenze e sulle sofferenze inflitte agli animali non umani e sui loro nessi con la sottoposizione a condizioni di dominazione è probabilmente il capitolo di *When Species Meets* intitolato *Sharing Suffering* (Haraway 2008: 70-93). Il suo punto di partenza è, come indicato dal sottotitolo (*Instrumental Relations between Laboratory Animals and their People*), una riflessione sulla legittimità etica dell'uso di animali in laboratorio per fini di sperimentazione scientifica. Posta di fronte all'aut-aut della questione dell'abolizione di quest'uso, Haraway risponde che “dipende”. Riprendendo diversi argomenti avanzati da Derrida (2006, 2021), Haraway sottolinea che, da un punto di vista tanto epistemologico quanto etico, ciò che è fondamentale, anche rispetto al confrontarsi con tale questione, è definire che cosa, in una relazione o interazione, significhi “rispondere” e che cosa distingua il rispondere dal mero “reagire” a una sollecitazione esterna. In questo senso è altrettanto fondamentale riconoscere che la “risponso-abilità” è ciò che accomuna umani e animali distinguendoli da macchine e oggetti inanimati, perché è in questo riconoscimento e nell'attitudine di empatia che esso implica che sta l'unico principio sensato di considerazione etica di ciò che è condiviso in una relazione. Affrontare in modo realmente etico una situazione significa rinunciare

all'illusione che vi siano dei principi generali astratti che permetterebbero di "valutarla", calcolando i diversi fattori e interessi in gioco: l'etica stessa, sotto questo profilo non può che essere *situata*, in quanto deve tenere conto delle diverse responso-abilità la cui attivazione non può essere prevista prima di trovarsi coinvolti in una relazione. Vivere una relazione in modo etico richiede dunque al contempo sia la coltivazione di doti di attenzione e di cura verso le diverse responso-abilità messe in gioco, che un'assunzione di rischio insita nel fatto che la propria responso-abilità è senza garanzie. Haraway è pronta a riconoscere che molte relazioni tra umani e animali, tra cui quelle associate al loro uso in laboratorio per fini di sperimentazione scientifica, sono asimmetriche, strumentali e implicano l'inflizione di sofferenza; d'accordo con Derrida, ella ritiene che al fondo del concetto metafisico di animalità come contrapposto a quello di umanità vi sia l'assunto che l'animale, a differenza dell'uomo, può essere privato della vita senza che questo venga considerato e sanzionato come un criminale. Tuttavia, posta di fronte al dilemma se ogni uso strumentale degli animali, e in particolare quello per fini di sperimentazione, debba essere abolito, Haraway rifiuta di dare una risposta univoca, in quanto anche la strumentalità può generare nel tempo forme migliori di convivenza reciproca tra umani e animali. Il nodo etico non è dato dall'uso strumentale in sé ma dalla capacità di empatizzare con ciò che esso produce nella vita di chi è strumentalizzato.

Nella loro rassegna degli studi riconducibili all'etnografia multispecie, Van Dooren, Kirksey e Münster riprendono questa posizione di Haraway. Essi scrivono infatti:

rifiutando la stanca opposizione tra tre esigenze incommensurabili – giustizia sociale in chiave umanista, etica focalizzata sul benessere delle singole entità (di solito animali non umani ma in misura minore piante, funghi, pietre e altri) e un'etica ambientale preoccupata principalmente per la salute degli ecosistemi e delle specie – il lavoro negli studi multispecie ha abbracciato approcci etici relazionali per affrontare diverse rivendicazioni in competizione. [...] 'Convivendo con il problema' [*staying with the trouble*]¹³, tale lavoro mira a mantenere gli obblighi etici in competizione, moltiplicando le prospettive su ciò che conta come 'il bene'. [...] Quest'etica richiede un continuo interrogarsi, uno sforzo per coltivare nuove modalità di attenzione – 'innovare pratiche di ascolto come tecniche rischiose di cura cosmopolitica' – che possano aiutarci a vivere bene all'interno di relazioni che raramente possono essere risolte con la soddisfazione di tutti e mai una volta per tutte. Da questo punto di vista, l'etica è al centro dei resoconti multispecie, e niente affatto un suo complemento marginale. Abbracciando e rielaborando la nozione deleuziana che l'etica è etologia, gli approcci multispecie sono fondati sull'idea che una minuziosa attenzione ai diversi modi di essere e divenire è inseparabile dal lavoro dell'etica (2016: 15-16, rif. bibl. omissi).

Le "tre esigenze incommensurabili" alle quali fanno riferimento questi studiosi corrispondono in realtà, come si vedrà, a un ventaglio assai diversificato, e in continua evoluzione, di prospettive su quelli che dovrebbero essere, nei molteplici contesti di relazione tra esseri umani e altri animali dei trattamenti equi. Comunque sia, anche per Van Dooren, Kirksey e Münster una prospettiva etica "disposizionale" va sperimentata, ed è in quest'orizzonte che si comprende il loro riferimento all'idea di Deleuze dell'etica come etologia, strettamente connessa alla sua concezione del "divenire animale" (Vignola 2013).

Si può dibattere intorno alla questione se un tale orientamento favorisca la sperimentazione, sul piano dei dibattiti etici e politici, di forme più profonde di

¹³*Staying with the trouble. Making kin in the Chtulucene* è il titolo originale di un altro libro di Haraway (2019). Cfr., nell'ambito dei *Critical Animal Studies*, la posizione di Calarco (2012).

convivenza e pluralismo democratico delle posizioni o se invece il suo carattere avanguardista non finisca per correre il rischio di porsi al di sopra. A questo proposito Simone Pollo (2021: 117) si chiede se «proposte del genere abbiano davvero la capacità di incidere nella reale vita ordinaria degli esseri umani o se esse, piuttosto, non siano esercizi intellettuali destinati a ispirare [...] ristretti gruppi di persone». Cercherò di dare il mio parere su tale questione in sede di conclusioni.

L'interpretazione delle attitudini verso l'uccisione degli animali tra le popolazioni di cacciatori-raccoglitori e di pastori premoderni: dalla "fiducia" alla "dominazione"?

Lo iato che intercorre tra la materialità delle operazioni venatorie e dei suoi effetti concreti (l'uccisione e, spesso, il consumo della preda) e le rappresentazioni che ne danno i cacciatori è stato più volte sottolineato da antropologi e storici delle religioni. Dalla Bernardina sostiene che tale iato è presente, seppure con alcune variazioni, tanto tra le popolazioni in cui la caccia è legata fortemente alla sussistenza quanto tra i cacciatori dell'Europa contemporanea: «è in questa scollatura rispetto al reale, in questo bisogno di "riparare", di distogliere l'attenzione dal nucleo strumentale e violento del rapporto con la natura, che mi è parso possibile rinvenire le tracce di un profondo *disagio*» (Dalla Bernardina 1996: 243, corsivo nel testo).

Un simile disagio sarebbe affrontato attraverso l'elaborazione di concezioni e rituali che hanno l'effetto di non fare debordare oltre misura, fino all'angoscia, la compresenza delle pulsioni aggressive e dei sensi di colpa, sentimenti connessi al commettere atti di violenza su esseri viventi che avvertiamo immediatamente come "prossimi a noi" (Dalla Bernardina 2020: 19) per caratteristiche fisiologiche e cognitive, anche se il senso di tale prossimità può variare sensibilmente a seconda del tipo di animali con cui ci si confronta; per questo, il problema di come tracciare distinzioni nette di ordine fisiologico e cognitivo tra umani e animali può essere ritenuto qualcosa che accomuna le popolazioni umane più diverse e che non è mai risolto una volta per tutte (Hugh-Jones 2019, 2020; Descola 2021).

Lévi-Strauss ha affermato a questo proposito che «non è sorprendente che uccidere degli esseri viventi per cibarsene ponga agli uomini, che ne siano o no consapevoli, un problema filosofico che tutte le civiltà hanno tentato di risolvere» (2015: 123-124).

Una simile formulazione lascia tuttavia spazio a diverse interpretazioni: un simile "problema filosofico" può essere infatti considerato come un problema che attiene tanto all'epistemologia, o addirittura all'ontologia, quanto alla dimensione etica.

Secondo Dalla Bernardina (1993, 1996, 2020), esso è comunque avvertito universalmente, e i modi di affrontarlo costituiscono un elemento di rilievo delle rappresentazioni cosmologiche di moltissime società, indipendentemente dal regime di sussistenza che vi prevale. Questi modi emergono in particolare sia nelle concezioni riguardanti le attività venatorie e i rituali connessi al trattamento delle spoglie della preda, sia in quelle in cui si espone il significato degli atti sacrificali. Per Dalla Bernardina, al di là della loro apparente variabilità, in queste concezioni, e nella stessa forma di esecuzione di questi atti rituali, sono ravvisabili dei meccanismi inconsci, di tipo psicologico e di diffusione universale, diretti a mediare ed articolare l'aggressività e la pulsione di morte che si esprimono nella violenza e nell'uccisione dell'animale, e i sentimenti di

colpa che al contempo accompagnano entrambe (2020: 19-21). Da questo punto di vista, i dispositivi di ritualizzazione che accompagnano o seguono l'uccisione dell'animale costituiscono forme di "sublimazione" se non di "diniego" (*ivi*: 84, 175), mettendo in scena una sorta di "commedia dell'innocenza" (*ivi*: 18-20, 36-39 e *passim*; cfr. Burgat 2017; Kilani 2008). Essi sono espressione di un "rimorso" per il male che è stato inflitto e, al contempo, di una "malafede", «termine che impiego per attribuire agli attori sociali – anche quelli più distanti dall'episteme occidentale – una capacità critica che gli consentirebbe (se l'obiettivo non fosse, per l'appunto, la dissimulazione) di riconoscere il carattere strumentale delle loro finzioni rituali» (Dalla Bernardina 2020: 21).

Dalla Bernardina sottolinea in questo senso la necessità di identificare «dietro alla varietà degli *ethos*, degli orientamenti psicologici comuni, insistendo sullo scarto che, anche nelle società differenti dalla nostra, separa la *doxa* dalle modalità concrete d'accedere ai non umani: le retoriche variano, i referenti (si uccide, si mangia) un po' meno» (*ivi*: 23). Una tale posizione è enunciata con esplicito riferimento critico alla teoria, proposta da Descola (2021), secondo cui le concezioni etiche, e dunque le situazioni che producono sentimenti di colpa e rimorso, dipendono dalla particolare combinazione tra un determinato regime ontologico e un "modo di relazione" compatibile con quest'ultimo. Essa però investe direttamente anche la tesi di Ingold, che discuterò in questo paragrafo, secondo cui presso le popolazioni di cacciatori-raccoglitori prevarrebbero concezioni e pratiche dello stare al mondo caratterizzate da un intimo coinvolgimento che portano a vedere la caccia come un incontro «essenzialmente *non* violento» (Ingold 2000: 69, corsivo dell'autore), che implica la connivenza e la collaborazione reciproca tra i cacciatori e gli animali cacciati.

Questa tesi è esposta da Ingold in *From trust to domination. An alternative history of human-animal relations* (in Ingold 2000: 61-76), un testo in cui egli interpreta le differenze tra le relazioni tra esseri umani e animali presso le popolazioni di cacciatori-raccoglitori rispetto a quelle esistenti presso le popolazioni di pastori nei termini di una distinzione tra fiducia reciproca (*trust*) e dominazione.

L'antropologo britannico fa notare che, almeno per quanto riguarda le popolazioni di cacciatori-raccoglitori contemporanei, esistono pochi indizi che nelle loro concezioni dei propri rapporti con l'ambiente si rifletta l'esistenza di un antagonismo tra la "natura" e le proprie possibilità di esistenza e sopravvivenza. Ciò che prevarrebbe è invece l'idea che i rapporti tra umani e animali sono caratterizzati dalla combinazione di interdipendenza e reciproca autonomia. Queste qualità delle relazioni con gli animali vanno tuttavia "coltivate" e "curate" dai cacciatori, che devono cercare di non infliggere sofferenze inutili alle prede e trattare appropriatamente le loro spoglie. Purché vengano seguiti questi e altri principi di rispetto, si pensa anzi che sia la selvaggina a "offrirsi" al cacciatore. La concezione della caccia come "atto non violento" sarebbe ravvisabile anche nelle armi impiegate: «lunghi dall'essere strumenti di controllo o manipolazione, esse servono l'obiettivo di acquisire conoscenza. Attraverso di esse il cacciatore non trasforma il mondo, piuttosto è il mondo ad aprirsi a lui» (*ivi*: 72). Questo non esclude che ogni interazione tra preda e cacciatore sia avvertita come carica di rischio e che divenga fonte di ansia, dato che il modo di presentarsi e di comportarsi degli altri, essendo comunque legato alla loro libertà e autonomia, non è prevedibile.

Per Ingold, inoltre, le popolazioni di cacciatori-raccoglitori non considerano le relazioni tra esseri umani e quelle tra umani e gli animali come appartenenti a due ambiti distinti, rispettivamente quello della "società" e quello dell'"appropriazione della natura",

ma come due aspetti diversi di un'esperienza dello stare al mondo che è concepita come partecipazione alla continua tessitura di processi di vita e morte strettamente interconnessi. La combinazione tra un senso di interdipendenza e il valore dell'autonomia individuale è connessa a questo modo di sentirsi parte del mondo. Presso i cacciatori-raccoglitori, i rapporti con gli altri, sia umani che non umani, sono fondati su una disposizione di "fiducia", incompatibile con l'idea che qualcuno possa "imporre" la propria volontà su un altro attraverso l'esercizio di un controllo sulla sua vita.

Nelle popolazioni di pastori si affermano invece forme di controllo sul comportamento degli altri. Anche se il pastore ha cura dei suoi animali, mostra loro benevolenza e si sente ad essi legato da relazioni di familiarità e interdipendenza reciproca, è tuttavia lui

a prendere decisioni di vita e di morte riguardo a quelli che ora sono i "suoi" animali, [...] agendo al contempo come loro protettore, guardiano e carnefice. È lui a sacrificarli, non sono loro a sacrificarsi a lui. [...] In breve, la relazione pastorale di cura, a differenza di quella tra il cacciatore e gli animali, non è fondata su un principio di fiducia ma di dominazione. [...] Gli strumenti impiegati dal pastore, a differenza di quelli del cacciatore, sono diretti al controllo invece che alla rivelazione [*sic*]: essi includono la sferza, lo sperone, l'imbracatura, le pastoie, tutti progettati per limitare o indurre il movimento mediante l'inflizione di forza fisica e, a volte, dolore acuto" (*ivi*: 72-73).

Ingold aggiunge che «evidentemente una transizione nella qualità della relazione, dalla fiducia alla dominazione, incide sulle relazioni non solo tra gli umani e gli animali non umani, ma anche, e in egual modo, su quelle tra gli stessi umani» (*ivi*: 76), e indica uno di questi paralleli nella frequente presenza di forme di schiavitù nelle società pastorali. Egli sottolinea che comunque la distinzione tra *trust* e *domination* non implica una comparazione di questi due modelli di relazione sotto il profilo morale (*ivi*: 75). Entrambi, infatti sono accomunati dalla «stessa premessa, e cioè che gli animali sono, come gli esseri umani, dotati di poteri senzienti e di azione autonoma che devono essere rispettati, come nella caccia, o sottomessi mediante l'esercizio di una forza superiore, come nella pastorizia» (*ivi*: 74).

Per Ingold, la transizione dalle disposizioni di "fiducia" che informano le relazioni tra i cacciatori, le loro prede e l'ambiente di vita condiviso da entrambi a quelle di dominazione, associate alla domesticazione, non comporta l'istituzione di un "distacco" radicale tra essi, ma soltanto un cambiamento delle modalità di coinvolgimento (*engagement*). Con la modernità, è invece il vissuto intersoggettivo delle relazioni che viene meno: gli animali e la natura vengono in questo caso concepiti come meri oggetti esterni, come ben mostrato dal modo in cui vengono "gestiti" negli allevamenti industriali. L'istituzione delle dicotomie tra natura e umanità, e tra animalità e società, è ritenuta da Ingold «profondamente arrogante» (*ivi*: 76): essa avrebbe condotto all'attuale peggioramento, prossimo alla catastrofe, delle relazioni ecologiche su scala globale. In questo senso, egli pensa che occorra riarticolare queste relazioni non facendo più ricorso alle dicotomie tra natura e società e tra natura e cultura, ma recuperando il senso di coinvolgimento attivo dello stare del mondo che si è andato perdendo nell'Occidente moderno.

Secondo Ingold, «il concetto di natura, come quello di società, è inerentemente e intrinsecamente politico. Esso è infatti vincolato a una politica di pretese e contro-rivendicazioni i cui risultati dipendono dagli equilibri prevalenti di potere» (2005: 503). Tuttavia, egli riconosce che ciò vale anche per la nozione di "prospettiva dell'abitare" (o

“del dimorare”: *dwelling perspective*), da lui proposta per sostenere che la produzione della vita sociale e dei luoghi è qualcosa che nasce non solo dagli esseri umani ma dalle loro relazioni storiche di *co-engagement* con i diversi “costituenti” non-umani con cui condividono uno stesso habitat:

mentre possiamo riconoscere che il dimorare è un modo di sentirsi a casa nel mondo, questa casa non è necessariamente un luogo comodo o piacevole in cui stare, né in cui siamo soli. [...] Che gli umani infliggano regolarmente dolore e sofferenza ad altri umani, per non parlare dei non umani, è fin troppo ovvio. Ma vale la pena ricordare che gran parte del malessere dei non umani è attribuibile ad altri non umani e che anche gli umani possono soffrire per mano (o dei denti ed artigli) dei non umani. Forse l’inflizione [di sofferenza] è meno deliberata, ma non è meno reale nelle sue conseguenze. Contro questa inflizione, la maggior parte delle creature tenta vari mezzi di protezione. Gli esseri umani sono generalmente preoccupati di proteggere sé stessi, le loro case, i loro campi e giardini, i loro animali e la loro terra. Lo fanno per creare una sfera in cui possono dimorare in relativa pace e prosperità. Potremmo chiamare una tale sfera un luogo, intendendo con ciò non una porzione delimitata di territorio ma un nesso di attività vitali in corso. Le minacce da scongiurare possono provenire da più parti, umane e non umane. Così le persone possono cercare protezione contro furti, stregonerie, razzie o attacchi militari; ma anche contro incendi, tempeste, malattie e animali selvatici pericolosi (*ivi*: 503, 506).

L’aspetto più rilevante del discorso di Ingold non è tanto che la morte e la sofferenza sono presenti e, probabilmente, ineliminabili anche nella “prospettiva del dimorare”, quanto il tipo di spiegazione di questo stato di cose. La “prospettiva del dimorare” è vista come una modalità di relazionarsi con l’ambiente più “vitale” di quella moderna, ma proprio per questo in essa è particolarmente presente un forte “istinto di conservazione” il quale, più che specie-specifico (“specista”, direbbero i sostenitori della liberazione animale), potrebbe essere definito ego o sé-centrico, non nel senso che porterebbe sempre a privilegiare la sopravvivenza individuale rispetto a quella degli altri, ma in quello che comunque le esperienze di vita e di relazione individuali restano alla base dell’identificazione di ciò che va salvaguardato, protetto e coltivato¹⁴.

L’approccio di Ingold ha avuto una grande risonanza soprattutto per la possibilità di vedere le differenze tra caccia-raccolta e pastorizia non solo e tanto in termini di regimi di sussistenza economica, ma come differenze tra modi fenomenologici di stare nel mondo e, dunque, tra concezioni cosmologiche. Esso inoltre riguarda indirettamente una questione emersa recentemente all’interno dei movimenti di *animal advocacy* e riguardante le cause della diffusione transculturale dello specismo nel mondo contemporaneo. Discostandosi dalla posizione di Singer, che si era limitato a indicare nello specismo una disposizione psicologica fortemente radicata, diversi teorici della questione animale, tra cui Nibert (2013) e svariati filosofi italiani (ad es. Filippi Trasatti 2013; Maurizi 2021), hanno infatti proposto di interpretarlo come ideologia sviluppatasi storicamente, a partire dalla rivoluzione neolitica, per giustificare l’uccisione e le forme di dominazione e di

¹⁴ Tale punto di vista è presente anche nell’immagine di Haraway (2019) del “costruire parentele” come processo che implica che la loro attivazione sia il prodotto di scelte e intenzioni, senza limitarsi a una semplice presa d’atto di un’interconnessione già data tra differenti entità viventi. Anche per Bimbenet, rispetto al ripensamento della questione animale, «il problema è [...] meno quello dell’antropocentrismo propriamente detto che dell’egocentrismo proprio di tutte le forme di vita sensibile» (2017: 101). Per ragioni di spazio, lascio fuori da questo testo un esame della riflessione della Scuola di Francoforte sulla dialettica, situata al fondo della Ragione illuminista, tra sopravvivenza, affermazione di autonomia e sviluppo delle logiche di dominazione come associate alla riduzione di ogni altro da sé a “strumento” della propria affermazione. Si veda in proposito Maurizi (2021).

sfruttamento degli animali non-umani. Per tali studiosi vi sarebbe inoltre un'intrinseca connessione tra queste forme e lo sviluppo dei rapporti di dominazione e sfruttamento nelle popolazioni umane. Di conseguenza, essi si sono fatti fautori di un "antispecismo politico" come principio per cui il superamento degli attuali rapporti di dominazione tra umani e animali sarebbe strettamente legato a un mutamento di quelli tra gli esseri umani. Una tesi che non è condivisa dai sostenitori di un "antispecismo debole" (ad es. Caffo 2016, 2018), secondo cui, sebbene vi sia una connessione genealogica tra un ambito e l'altro, le due agende devono essere tenute distinte, in quanto niente può garantire che a un mutamento dei rapporti di dominazione tra esseri umani ne corrisponda uno analogo nei confronti degli animali non umani.

Sotto tutti questi profili, è tuttavia interessante osservare come la tesi di Ingold sia stata criticata per riproporre una concezione abbastanza unilaterale dei processi di domesticazione (Russell 2002; Cassidy 2007) e, in particolare, delle transizioni, sia storiche che strutturali, tra i tipi di rapporti con gli animali vigenti nelle popolazioni di cacciatori-raccoglitori e in quelle di pastori. Ciò che si registra alla luce di una ricognizione comparativa degli studi etnografici è piuttosto l'esistenza di una pluralità di situazioni che si distribuiscono lungo un continuum, includendo molti casi di società in cui, nonostante la presenza di forme di domesticazione, i rapporti con gli animali non umani sono spesso caratterizzati, per impiegare la terminologia di Ingold, da disposizioni che sono di "fiducia", che rivestono pari o maggiore importanza di quelle di "dominazione" (ad es. Beach, Stammler 2006; Kratli 2007; Stammler, Takakura 2010; Fijn 2011; Stépanoff 2017; Stépanoff *et al.* 2017; Govindraján 2018; White, Fijn 2020).

Ma ad essere altresì contestata è stata la sua interpretazione delle concezioni e delle pratiche venatorie presso le popolazioni in cui la caccia e raccolta costituisce la principale attività di sussistenza. Va innanzitutto osservato che il campione preso in esame da Ingold riguarda solo quattro gruppi (Cree, Ojibwa, Koyukon, Nayaka) di cui tre dell'area subartica dell'America del Nord¹⁵.

Peraltro, una lettura delle etnografie riguardanti le stesse popolazioni subartiche (ad es. Brighman 1993), rivela il suo uso selettivo dei modi con cui i cacciatori parlano delle loro relazioni con le prede. In esse emerge come, in effetti, la concezione secondo cui la preda "si offre" al cacciatore coesiste con un'altra in cui si riconosce che l'animale spesso si oppone decisamente all'intento del cacciatore, considerandolo un avversario e un dominatore, che riesce a uccidere la preda solo grazie all'inganno e all'impiego di arti magiche. Inoltre, la rappresentazione della caccia in termini di reciprocità e di scambio coesiste con un'altra in termini di conquista e puro prelievo, essendo questo un tratto che accomuna i cacciatori subartici del Nordamerica e della Siberia a quelli dell'Europa contemporanea (Dalla Bernardina 2020: 45, 47-48).

Ancora, secondo quanto emerge da uno spoglio più ampio della documentazione contenuta nella letteratura etnografica sulle popolazioni subartiche (Knight 2012; Willerslev, Vitebsky, Alekseyev 2015), prima della caccia i cacciatori adottano precauzioni rituali di vario tipo dirette a propiziare il suo successo e scongiurare ogni infortunio. La caccia stessa generalmente comporta lunghi inseguimenti, appostamenti,

¹⁵ Ingold cita anche l'etnografia di Woodburn sugli Hadza della Tanzania, osservando tuttavia che, presso di essi, i rapporti tra cacciatori e animali sembrano discostarsi dal modello "caccia come condivisione", e ipotizzando che a questo riguardo essi costituiscano un'eccezione.

camuffamenti, strategie di avvicinamento e accerchiamento basate sull'accumulazione estesa di conoscenze ed esperienze pregresse che consentono di prevedere il comportamento dell'animale. Nelle attività venatorie vengono impiegate armi e altri apparati (come frecce avvelenate e trappole con vario tipo di innesco), che, al contrario di quanto sostenuto da Ingold, sono non solo funzionali al condizionamento del comportamento dell'animale e a coglierlo di sorpresa, ma gli causano a volte, prima del sopraggiungere della morte, una intensa sofferenza.

Inoltre, tanto prima che durante e dopo la caccia, è frequente l'uso di un linguaggio ricco di eufemismi ed ellissi, che spesso è diretto allo stesso animale o alle entità "metapersonali" (Sahlins, Graeber 2019) considerate i suoi signori legittimi, il cui scopo dichiarato è di dissimulare le intenzioni del cacciatore, presentate come atti, a volte reciproci, di seduzione amorosa o di invito amichevole e familiare a venire incontro ai suoi desideri.

Dopo l'uccisione, i rituali riguardanti il trattamento delle spoglie sia prima che dopo il consumo della preda sono spesso spiegati dalle persone non semplicemente come forme di rispetto per l'animale ucciso e mangiato ma come atti la cui mancata effettuazione provocherebbe la vendetta del suo "spirito" o dei "signori della selvaggina", sia sotto forma di malattie inviate al cacciatore e ai suoi familiari che di "nascondimento" della selvaggina.

Considerando l'insieme di queste concezioni e pratiche rituali, Willerslev, Vitebsky e Alekseyev (2015: 7) sostengono che esse implicano la percezione di «un paradosso». Da una parte si pensa che, per non offendere gli animali cacciati e i "signori della selvaggina", sia necessario uccidere i primi senza arrecare loro sofferenza ed effettuare rituali che testimonino del rispetto verso di loro, sia preliminarmente al loro consumo che nel trattamento delle spoglie. Dall'altra, gli accorgimenti di ordine pratico e rituale connessi alla caccia, all'uccisione e al consumo delle prede mostrano la consapevolezza che esse molto spesso non si comportino in accordo con l'ideale di una loro connivenza e collaborazione con i cacciatori.

Per Knight (2012), infine, Ingold avrebbe trascurato di distinguere il tipo di relazioni che presso i cacciatori-raccoglitori caratterizzano la socialità tra i membri della banda dalle interazioni che si stabiliscono nella caccia con le prede. Nel primo caso, le relazioni si basano su una storia ripetuta di eventi di condivisione, derivante dal condurre una vita in comune, caratterizzata da una familiarità e un'intimità continua tra i membri del gruppo. Nel secondo caso, invece, siamo di fronte a interazioni fugaci, che sono per lo più circoscritte al momento della caccia, e che di fatto terminano inevitabilmente con l'uccisione della preda, precludendo lo sviluppo di una vera e propria socialità condivisa. Knight fa osservare che presso queste popolazioni generalmente la reciprocità viene riferita non ai rapporti tra i cacciatori e i singoli animali, ma a quella tra i primi e i "signori della selvaggina", frequentemente rappresentati come una sorta di prototipo astratto della specie cacciata: sono dunque queste entità "metapersonali" e non i singoli animali predati a essere concepiti come partner attivi di tali relazioni. *L'agency* e la natura di esseri senzienti delle prede è ben conosciuta dai cacciatori, ma:

come soggetto della relazione di condivisione, il singolo animale è in effetti assente. In realtà, l'animale senziente è intrinsecamente presente nella caccia. Si mostra recalcitrante quando sfugge al cacciatore e si oppone a tutti i tentativi di cattura. [...] questa connessione

stabilita [tra cacciatore e preda] nella caccia non ha niente a che fare con la socialità. L'*agency* dell'animale si manifesta non nella sua abilità di interagire con il cacciatore ma soprattutto in quella di evitare tale interazione (Knight 2012: 346).

In sintesi, l'idea della caccia come condivisione appartiene alle rappresentazioni cosmologiche, ma non alla percezione concreta che il cacciatore ha della sua esperienza di interazione con la preda: «Quando la caccia è vista in termini generali, le morti dei singoli animali si allontanano dalla vista. L'effetto di questa rappresentazione è quello di espurgare dalla caccia la disposizione fondamentale dell'animale cacciato» (*ibidem*).

Tutti questi rilievi critici mossi alla tesi di Ingold secondo cui presso i cacciatori-raccoglitori la caccia è considerata un atto non violento e piuttosto di condivisione, non possono tuttavia portare al rigetto del suo argomento secondo cui i modi in cui presso queste società (e non solo) sono esperite le relazioni con la preda, e più in generale con l'ambiente non umano, dipendono da un particolare senso dello "stare nel mondo" e di abitarvi e, dunque, da particolari concezioni sui processi che legano ecologicamente e cosmologicamente i diversi processi vitali, la loro riproduzione e sviluppo, e in cui la morte e la privazione di una vita vengono considerate snodi che sono parte di tali processi. Il lessico psicanalitico insito nell'uso di termini come "rimorso", "colpa", "cattiva coscienza", "sublimazione" restituisce solo in parte, e in modo a volte del tutto inadeguato, il tipo di problematicità che in questi contesti sta dietro alle rappresentazioni e ai rituali connessi alla caccia e al trattamento delle spoglie della preda. La presenza di questi rituali tra i cacciatori-raccoglitori può d'altronde essere in certi casi scarsa o nulla, come mostra il caso degli aborigeni australiani (Testart 1987, cit. in Dalla Bernardina 2020: 22), e richiede una considerazione più approfondita dello spettro diversificato sia di concezioni cosmologiche che di variabili di tipo demografico, economico, tecnico e sociologico, documentabili in queste popolazioni (Testart 2012).

I sentimenti di ambivalenza verso l'uccisione dell'animale: "malessere concettuale" o "cattiva coscienza"?

Una critica della tesi secondo cui una "cattiva coscienza" presiederebbe universalmente alle concezioni cosmologiche e al simbolismo dei rituali connessi alla caccia, all'uccisione e al consumo degli animali è stata avanzata da Descola, nel contesto di un dibattito sui modi in cui nelle popolazioni indigene dell'Amazzonia – in cui la caccia e la pesca, anche nei gruppi di orticoltori, hanno mantenuto fino a tempi recenti una grande importanza per la sussistenza, al contrario dell'allevamento (come ad esempio accade invece non solo in Siberia ma anche in Nuova Guinea) – viene affrontato il "problema filosofico" (per tornare all'espressione di Lévi-Strauss) posto da questi atti.

Secondo Erikson, l'uccisione e il consumo di animali susciterebbero presso queste popolazioni un "malessere concettuale" in quanto contrastano con la percezione secondo cui essi sono per diversi aspetti simili agli esseri umani. Oltre che con le consuete cautele rituali e le offerte alle entità considerate i signori della selvaggina, le persone gestirebbero tale malessere attraverso la pratica, ampiamente documentata, di mantenere in cattività e trattare come *pets* ai quali si dedicano cure e premure i cuccioli delle prede. Questa pratica, aggiunge questo antropologo, può essere in effetti interpretata come "compensazione" per la vita tolta ai loro genitori e come un modo di "discolparsi" per tale azione avvertita

come “disonesta” (Erikson 1987: 115): il malessere concettuale trapasserebbe dunque in una “cattiva coscienza” e nell’elaborazione di pratiche considerate una “riparazione”, se non addirittura un tentativo di “riconciliazione” (Dalla Bernardina 2020: 51, 150, 219; cfr. Stépanoff 2021: 148).

L’espressione “cattiva coscienza” è stata successivamente impiegata da Hugh-Jones per sottolineare come i sentimenti ambivalenti suscitati dall’uccisione e consumo della carne degli animali tra gli indigeni amazzonici non siano tanto diversi da quelli presenti tra molti europei “moderni”, soprattutto tra gli allevatori: «questa cattiva coscienza è direttamente collegata alla [concezione della] *personhood* degli animali e all’intimità delle relazioni umane con loro. Questo non vuol dire che anche altri fattori pratici, sociologici o cosmologici non siano rilevanti» (Hugh-Jones 2019: 103, 108, corsivi miei).

Hugh-Jones mostra in particolare come le manifestazioni dei sentimenti di ambivalenza verso l’uccisione e il consumo degli animali presso gli indigeni amazzonici possano prendere forme molto diverse a seconda della popolazione considerata. Inoltre, anche all’interno di una stessa popolazione, i modi in cui è elaborata tale ambivalenza dipendono da una molteplicità di variabili: la specie di animale (l’uccisione e il consumo di pesci e di altri animali acquatici, ad esempio, non suscitano generalmente intensi sentimenti conflittuali, al contrario della selvaggina terrestre, tra le cui specie si operano, sotto questo profilo, ulteriori distinzioni); il tipo di armi con cui le prede sono state uccise; la presenza di particolari tabù o di particolari associazioni totemiche riguardanti determinate specie; l’aver rispettato o infranto regole di purificazione rituale degli alimenti; l’appropriatezza delle occasioni in cui la carne viene consumata e delle modalità con cui viene preparata per il consumo; lo status sociale di chi uccide e consuma; il fatto che gli animali uccisi e mangiati frequentino gli stessi spazi degli uomini o spazi diversi; l’uso e il valore annesso alle parti non mangiabili (ad esempio le piume di determinati uccelli impiegate come ornamenti o le ossa impiegate come strumenti musicali); ecc.

Tutte queste variabili producono dunque un ampio spettro di configurazioni rispetto ai modi in cui questi sentimenti ambivalenti possono presentarsi ed essere elaborati. Anche se per molti aspetti questi modi differiscono rispetto a quelli presenti nelle società europee contemporanee, tuttavia ciò non deve portare a trascurare le loro similitudini. Hugh-Jones riconosce che connotare queste similitudini in termini di “cattiva coscienza” presenta degli inconvenienti:

“cattiva coscienza” evoca una morale del peccato e della colpa non facilmente trasponibile in un contesto amazzonico; forse la più neutra [espressione] “malessere concettuale” [impiegata] da Erikson risulterebbe più appropriata. Detto questo, almeno sotto certi aspetti, noi europei possiamo ben comprendere le contraddizioni e i compromessi che si ravvisano nelle credenze e pratiche apparentemente aliene degli amerindi, poiché, a un livello molto generale, hanno le loro radici in un modo di pensare che trascende le differenze culturali e storiche (ivi: 115-116)¹⁶.

¹⁶ Hugh-Jones è recentemente ritornato sui temi che aveva trattato vent’anni prima, discutendo le reazioni suscitate dal suo impiego dell’espressione “cattiva coscienza”. Hugh-Jones spiega che alla scelta di questa espressione non era stato estraneo il fatto che il testo nasceva da un intervento presentato a una conferenza sul consumo di carne rivolto a un pubblico che non era soltanto di antropologi, ma anche di allevatori e funzionari pubblici. Egli sottolinea che il suo intento era quello di mostrare che sia tra la popolazione europea che tra quelle indigene dell’Amazzonia le emozioni e i sentimenti suscitati dagli animali sono molto diversificate, anche rispetto ai temi della loro uccisione e del consumo della loro carne, e che tuttavia esse non sono così dissimili rispetto al vivere in modo ambivalente questi atti. Quanto a questo ultimo punto, Hugh-Jones puntualizza

Nel commentare i testi di Erikson e Hugh-Jones, Descola riconosce che «la necessità di mettere a morte degli animali per nutrirsi possa suscitare sentimenti ambivalenti» (Descola 1998: 32), «che questa ambivalenza sia universale è altamente probabile» (*ibidem*) e che, presso gli indigeni amazzonici, essa emerge chiaramente nei discorsi e nei rituali che riguardano la caccia e l'uccisione degli animali. Apparentemente, nei regimi animisti in cui molti animali sono ritenuti persone, e non semplicemente esseri senzienti, il fatto di ucciderli e mangiarli dovrebbe anzi risultare ancora più difficile da elaborare di quanto lo sia nell'Europa contemporanea. Tuttavia, per Descola è meglio connotare il modo in cui gli indigeni amazzonici si pongono e affrontano tale problema in termini di “malessere concettuale”, come proposto da Erikson, ossia di un disagio che deriva dalla difficoltà di conciliare il tipo di relazione ontologica che si traccia tra umani e animali con il fatto di uccidere e, soprattutto, mangiare questi ultimi. Parlare a tal proposito di una “cattiva coscienza” sarebbe invece inappropriato in quanto questa espressione «implica un dilemma morale, e quindi un quadro etico all'interno del quale si dispiega un sistema più o meno esplicito di diritti, obblighi e valori. Dovremmo quindi presumere che questo quadro etico sia universale e che, ovunque e sempre, sia lo stesso tipo di dilemma che sorge quando un animale viene ucciso» (*ivi*: 33).

Per Descola, un simile “dilemma morale” non si pone nel quadro dei particolari *ethos* che informano i comportamenti dei membri delle popolazioni indigene amazzoniche. Sebbene possano essere diversi, questi *ethos* sono infatti accomunati dalla loro dipendenza dal regime ontologico e da un quadro cosmologico di tipo animista. Nel caso (come quello degli Achuar) in cui il modo di identificazione animista è accompagnato dalla “predazione” come “modo di relazione” dominante, i cacciatori non avvertirebbero:

il bisogno di nascondere la natura asimmetrica del loro rapporto con la selvaggina. La malafede di cui essi danno prova quando fingono di stare con essa in un rapporto paritario di affinità – senza mai assolvere agli obblighi di reciprocità che tale rapporto implica – è motivata più dal timore che la preda si sottragga loro che da un qualsiasi senso di colpa. La violenza è qui manifesta e presa in carico (*ivi*: 43).

Nei casi in cui tale modo di identificazione è invece associato allo scambio o al dono come modi di relazione dominanti:

uccidere un animale [che si crede che] si reincarni immediatamente non è uccidere ma essere l'agente di una metamorfosi. Allo stesso modo, uccidere un animale che [si crede che] sia permutabile a breve [attraverso l'offerta di anime umane] è più prossimo a ricevere in anticipo una vita che a uccidere. La violenza qui non scompare perché viene rimossa, ma perché non può essere effettiva in cosmologie concepite come sistemi chiusi dove la conservazione del movimento degli esseri e delle cose richiede che le parti cambino costantemente posizione (*ivi*: 44).

Se si eccettuano le differenze di “area culturale” e di categorie concettuali, l'argomentazione di Descola non è dissimile da quella di Ingold, almeno nella misura in cui presso gli indigeni amazzonici prevalgono concezioni cosmologiche nelle quali i

che: «sebbene possano differire per alcuni aspetti, per altri aspetti le idee occidentali sulla prossimità degli animali con gli esseri umani si allineano strettamente con le corrispondenti idee amerindie e sembrano fondate sull'osservazione e sull'esperienza quotidiana. L'attenzione alle buone ragioni dell'ecologia, della religione o della cosmologia rischia non solo di esagerare le differenze tra “noi” e “loro”, ma anche di trascurare variazioni, incongruenze e cambiamenti storici all'interno e tra i gruppi amerindi» (2020: 241).

problemi filosofici posti dall'uccisione e dal consumo alimentare di animali non sono concepiti come dilemmi morali.

Tuttavia, secondo Kohler, una tale argomentazione, in cui si privilegia il piano delle cosmologie, ha da un lato l'effetto di trascurare aspetti più prosaici dei discorsi degli indigeni amazzonici sui loro rapporti con gli animali, e dall'altro di espungere da ogni problematizzazione, tanto teorica quanto etica, la materialità e la concretezza della violenza e dell'uccisione cui questi ultimi vengono sottoposti:

Descola tende a liquidare come oziosa ogni considerazione morale [di queste]: da un lato, perché queste considerazioni provenienti da osservatori esterni a queste società sono informate dall'antropocentrismo occidentale; dall'altro perché le questioni di ordine morale si pongono rispetto ai quadri di pensiero che sono ad esse propri (Kohler 2016: 129).

Concentrandosi sui discorsi e sulle pratiche quotidiane di trattamento degli animali tra le popolazioni indigene del bacino dello Uaçá (un'area di frontiera tra Brasile e Guiana francese), egli si domanda se e come sia possibile «“strutturalizzare” – in altre parole dare un senso scoprendo un sistema sottostante – il trattamento inflitto ai rettili, in particolare iguane e caimani» (*ivi*: 130).

A tal proposito Kohler, come Knight (2012, cfr. Stépanoff 2021: 267), sottolinea la necessità di distinguere i discorsi che riguardano il modo di concepire le relazioni con i “signori degli animali” da quelli sugli animali concretamente predati. La risposta ricevuta da un indigeno alla domanda posta dall'etnografo, di fronte allo spettacolo di un caimano sofferente dopo essere stato catturato e strettamente legato, su perché fosse trattato così, è rivelatrice: “è un cibo, non una persona”. Inoltre, nel contesto etnografico preso in considerazione da Kohler i discorsi sulla *personhood* degli animali venivano generalmente riferiti a un passato mitico; quando invece si trattava di parlare di situazioni di interazione attuale le opinioni erano caratterizzate da «molte incertezze» (Kohler 2016: 134). In base all'analisi di alcune storie mitiche relative al passato delle relazioni interetniche nella regione, in cui spesso si parla dei gruppi stranieri come di ex-animali trasformati o, al contrario, come esseri umani poi trasformati in animali, Kohler ipotizza che queste narrazioni funzionano come metafore in cui si traspone l'idea di una distanza spaziale, temporale o sociale (come nel caso degli Achuar, gli animali vengono assimilati alla categoria sociologica di “affini potenziali”) su un piano ontologico; da questo punto di vista gli animali sono comunque concepiti in termini di estraneità e alterità rispetto a un “noi” definito dai rapporti di consanguineità e familiarità vigenti tra i componenti umani di un insediamento locale.

Per Kohler, inoltre, un'etnografia delle pratiche venatorie e di trattamento degli animali non può limitarsi a illustrare le concezioni cosmologiche che le riguardano: essa deve prestare uguale attenzione alla materialità di ogni pratica e alla sua contestualizzazione storica. Da questo punto di vista, egli analizza l'importanza economica attuale della caccia tra gli indigeni dello Uaçá, legata non tanto al consumo ma alla vendita della carne e di altre parti delle prede (ad esempio il cuoio e le piume), e registra le testimonianze degli indigeni che confermano la forte riduzione, rispetto al passato, del numero di animali delle specie cacciate, segnalata dagli zoologi e dagli esperti di conservazione ambientale. A tal proposito, egli, osserva, non senza sarcasmo:

è abbastanza rimarchevole che gli antropologi generalmente ignorino [...] questo tipo di informazioni terra-terra, preferendo [riportare] discorsi intrisi di antica saggezza. Piuttosto

che constatare, *a tutti gli effetti*, una caccia eccessiva dei caimani dagli occhiali, ci si atterra a una spiegazione cosmopolitica, secondo cui la madre dei caimani, furiosa con gli esseri umani, ha rinchiuso i suoi animali in una gabbia sottomarina [...] (Kohler 2016: 141).

Con riferimento al trattamento delle prede, in particolare per quanto riguarda i caimani e le iguane, Kohler descrive le “tecniche” con cui sono catturati e mantenuti in cattività in attesa di essere venduti o consumati, mostrando come esse comportino “*innegabilmente*”, come direbbe Derrida, sofferenze atroci per gli animali imprigionati, e osservando come anche in questo caso il senso di queste pratiche non venga tematizzato tanto nelle rappresentazioni cosmologiche indigene quanto, e soprattutto, nelle analisi antropologiche, proprio perché apparentemente esso risulta di difficile inserimento in un sistema cosmologico e simbolico. Approcci come quello di Descola porterebbero dunque a concludere che:

la crudeltà attuata senza una ragione particolare non sia un oggetto antropologico e non possa essere costruita come tale: in quanto quotidiana, diventa anodina; in quanto anodina, non diventa elemento di significazione; in quanto insignificante, non può essere incorporata in nessun sistema di rappresentazione [...]. Poiché il trattamento delle iguane non interesserebbe, per gli indigeni, il campo della morale, diventa ozioso per un antropologo condannare moralmente le sofferenze inflitte, in quanto tale disapprovazione tradurrebbe la proiezione etnocentrica dei suoi valori. La [mia descrizione etnografica], quindi, non può che apparire deludente da un punto di vista scientifico: il fatto di legare le iguane con i propri nervi digitali non interessa né gli ecologi, che si occupano di specie e popolazioni, né gli antropologi, che sono alla ricerca di sistemi di significazione. Formando per questo *un punto cieco nelle nostre problematiche*, le iguane dovranno accontentarsi di agonizzare in silenzio, in un angolo della casa (Kohler 2016: 143, corsivo mio).

In ultima analisi, sostiene Kohler,

quando si rivolge l'attenzione a queste pratiche, ci si rende presto conto dell'assenza di strumenti adeguati a prendere in considerazione la sofferenza inflitta alla selvaggina [...], a causa della mancanza di un discorso esplicativo che permetta di integrare queste pratiche entro dei sistemi di rappresentazione. L'edificio cosmologico, elaborato con pazienza negli studi amazzonici, nel presentare la “natura” come un'estensione del campo della socialità umana, sembra incapace di integrare i trattamenti *non rituali*, che costituiscono così angoli morti della ricerca (*ivi*: 143-144, corsivo dell'autore).

L'argomento critico di Kohler secondo cui la teoria degli schemi della pratica di Descola e, più in generale, gli approcci ontologici, non riescono a inquadrare al loro interno molti aspetti della violenza inflitta agli animali, finendo così per espungerli dall'analisi e dalla spiegazione di fenomeni non significa che non occorra prestare attenzione alle mediazioni di carattere strutturale e ai contesti storici: è d'altronde quello che Kohler fa evidenziando il quadro storico, le condizioni economiche e politiche e di deterioramento degli assetti ambientali in cui va collocato uno studio del ruolo che le attività venatorie giocano oggi nella vita degli indigeni dello Uaçá.

Né può essere criticata di per sé la scelta di privilegiare lo studio del ruolo di concezioni ontologiche e cosmologiche e di come esse si riflettono nella dimensione rituale. Ciò che invece costituisce un problema, come si mostrerà nella sezione seguente, è la tendenza in cui incorrono spesso gli approcci ontologici quando smettono di presentarsi come opzione metodologica in base alla quale è epistemologicamente preferibile iniziare ad analizzare i fenomeni partendo dai loro aspetti strutturati, per poi recuperare e collegarvi l'analisi

di altre dimensioni, e pretendono invece di esaurire la loro spiegazione facendo appello a tipologie ontologiche e cosmologiche scarsamente flessibili.

I “punti ciechi” delle prospettive ontologiche

La tendenza a trascurare le variabili di ordine sociale, politico, storico e simbolico che mediano le relazioni degli esseri umani con i loro ambienti di vita è stata spesso attribuita all’approccio fenomenologico di Ingold.

Un rilievo simile gli è stato mosso, ad esempio, da Campbell (2005), che pur sottolinea le potenzialità della “prospettiva del dimorare” per il ripensamento delle concezioni dominanti nelle politiche di conservazione ambientale, basate su una rigida contrapposizione tra natura e società. Questa contrapposizione, osserva Campbell, ha infatti spesso portato alla posizione per cui la conservazione ambientale richiederebbe l’isolamento delle aree naturali protette da ogni presenza umana, giustificando dunque, in vari casi, la “rimozione” e il “distanziamento” degli esseri umani dai luoghi che danno senso al loro abitare (2005: 291, cfr. Fairhead *et al.* 2012; Blanc 2020).

Tuttavia Campbell si domanda in che misura le relazioni di intimo *engagement* tra un luogo e i suoi abitanti umani, che costituiscono il tratto distintivo della “prospettiva dell’abitare”, possano essere considerate in modo separato dalle mediazioni derivanti dai sistemi di proprietà, dalla definizione della territorialità, dai regimi riguardanti la trasmissione dei diritti terrieri, dai rapporti di genere. Inoltre,

la gente compie comparazioni tra il proprio modo di fare qualcosa e quello degli altri e ha la capacità di fare proiezioni su come in futuro le stesse cose potrebbero essere fatte in modo diverso. Senza questa dimensione complementare di consapevole posizionamento rispetto a modalità alternative di coinvolgimento, l’impressione è che la “prospettiva del dimorare” resti di applicabilità comparativa limitata, ristretta a situazioni relativamente statiche (Campbell 2005: 289).

Muovendo una critica all’interpretazione che Ingold propone di tali rapporti tra le popolazioni di cacciatori-raccoglitori, anche Descola ha affermato che questi le «descrive [...] come un’immersione totale, un impegno attivo, percettivo e pratico con gli elementi del mondo vissuto» (2013: 82), finendo per «eliminare tutte le mediazioni sociali ritenute la causa dell’offuscamento del valore dell’attività pratica – categorie linguistiche, norme di comportamento, valori, sistemi educativi e saperi» (*ivi*: 84).

Per Descola, come si è detto, gli schemi della pratica, e in particolare i “modi di identificazione” e i “modi di relazione”, per come da lui definiti e tipizzati, costituiscono un primo, fondamentale, livello di strutturazione di queste mediazioni. La loro combinazione, secondo principi di compatibilità e incompatibilità reciproca, orienta gli *ethos* dei rapporti tra gli esseri umani e tra questi e i non-umani; ciò determina inoltre le modalità di inclusione ed esclusione di umani e non-umani all’interno della sfera di rapporti sociopolitici che deriva dall’appartenenza a uno stesso collettivo o a collettivi differenti. In particolare, i modi di relazione possono essere raggruppati in due sottoinsiemi:

il primo raggruppa delle relazioni potenzialmente reversibili tra elementi sostituibili in quanto situati su uno stesso piano ontologico (scambio, predazione e dono), il secondo comprende

delle relazioni orientate e irreversibili tra elementi non sostituibili poiché intrinsecamente gerarchizzati l'uno rispetto all'altro (produzione, protezione e trasmissione) (Descola 2021: 378).

È proprio sviluppando quest'aspetto del suo quadro teorico che Descola esprime le sue riserve sull'utilità analitica dei concetti di dominazione e sfruttamento:

Quanto al dominio e allo sfruttamento, di cui potremmo contestare l'assenza visto il ruolo che hanno avuto nella storia, essi si nascondono nelle altre relazioni sotto forma di una delle loro componenti: il primo è inerente alla protezione e alla trasmissione, il secondo si manifesta nei rapporti di forza stabiliti in occasione del controllo delle condizioni di produzione o di scambio. Inoltre, a differenza delle relazioni che abbiamo considerato, è raro che lo sfruttamento e il dominio si presentino per quello che sono a coloro che vi sono implicati; più frequentemente, essi assumono l'aspetto di una relazione di scambio di servizi dietro cui la loro disuguaglianza di fondo si trova parzialmente mascherata (*ibidem*).

Per questo motivo, egli preferisce il termine "asimmetria", il quale tuttavia, è riferito alla collocazione gerarchica di determinati "esistenti" in "piani ontologici" diversi, e non alle modalità di esercizio di rapporti di potere e di sfruttamento.

Un simile punto di vista è stato espresso anche da Charbonnier:

il rapporto moderno con gli animali non può essere concepito attraverso il concetto di dominazione. Questa nozione designa infatti una situazione in cui, all'interno di una comunità politica data, una categoria della popolazione è in una posizione di definire le condizioni di esistenza di un'altra, di stabilire standard per gli altri [...]. Perché vi sia dominazione, quindi, una comunità politica deve preesistere e includere esseri che si riconoscono come appartenenti ad essa. Ma non è questo che succede con gli animali (2015: 179).

In questo senso, sarebbe più appropriato descrivere le relazioni umani/animali nelle società moderne in termini di "asimmetria" (*ivi*: 179-180).

In sintesi, sia Descola che Charbonnier sostengono che le teorie e i movimenti "animalisti", al di là dei loro lodevoli propositi, fanno ricorso ad apparati concettuali – riguardanti non solo i modi di tracciare le somiglianze e le differenze tra gli esseri umani e gli altri animali ma anche la definizione della stessa sfera giuridica e politica – propri di un'ontologia "naturalista", e intrinsecamente correlati non solo all'individualismo giuridico e politico, ma a un modo antropocentrico di concepire la costituzione dei collettivi sociopolitici.

Tuttavia, si potrebbe obiettare a Descola, che il fatto, come egli scrive, che lo sfruttamento, il dominio e la disuguaglianza siano spesso "mascherati" e "nascosti", non nega la loro realtà, e richiede anzi una spiegazione del perché essa venga dissimulata che non si può fermare all'invocazione della presenza di particolari "modi di relazione". Un analogo discorso si potrebbe fare per la scelta di connotare i "rapporti moderni" con gli animali esclusivamente in termini di "asimmetria", e non anche di "dominazione", soprattutto se si considera che quest'ultima è indicata come un carattere di tali rapporti non soltanto dai sostenitori dei movimenti "animalisti", ma da moltissimi altri membri umani delle società moderne, inclusi quelli che si riconoscono come "dominatori".

Più in generale, non si può fare a meno di notare come nel privilegio accordato al ruolo "strutturante" che i regimi ontologici rivestirebbero rispetto alla fenomenologia storica

dei rapporti e delle pratiche sociali, la dialettica dei rapporti di determinazione tra regimi ontologici e regimi di dominazione politica ed economica venga trattata in modo alquanto unilaterale e statico. Ad esempio, Descola scrive che:

il naturalismo occidentale [...] soprattutto a causa della frattura instaurata tra il mondo degli umani e quello dei non-umani, ha trattato la natura come un terreno di sperimentazione e un giacimento inesauribile di risorse, con le conseguenze che conosciamo. Il colonialismo ha trasportato questa concezione e questi usi della natura a tutte le latitudini ed è quindi dalla seconda metà del XIX secolo che alcune popolazioni non moderne hanno visto il loro ambiente di vita trasformarsi in maniera drastica in conseguenza della sovrapposizione della nostra visione della natura sulla loro (2013, p. 111).

Una simile osservazione ben coglie il ruolo giocato dai processi di dominazione coloniale nell'espansione del naturalismo come regime ontologico oggi prevalente nel mondo globalizzato, ma dice poco o nulla riguardo alle forze, alle cause e ai meccanismi di questi processi. È proprio tale problematizzazione dei rapporti tra regimi ontologici, forme di dominazione e di esercizio del potere e “schemi della pratica” che tende a restare elusa nell'approccio teorico di Descola. Infatti, o si assume che la combinazione tra un modo di identificazione e dei modi di relazione stia alla base degli schemi della pratica, e allora il colonialismo o, qualsivoglia modalità di esercizio di potere e di dominazione politica, ne dipendono fondamentalmente; oppure si deve ammettere che queste modalità siano capaci di imporre “dal di fuori” i regimi ontologici e i modi di relazione dominanti, situandosi dunque su un piano distinto. Senza necessità di invocare una relazione di determinismo causale tra questi piani, è piuttosto la relazione dinamica tra processi, tecniche e schemi di esercizio del potere e della dominazione che resta ai margini delle analisi, incluse quelle dei rapporti umani/animali, di molti approcci teorici (di impianto sia “strutturalista” che “post-strutturalista”) riconducibili alla “svolta ontologica”: in questi approcci la posizione del “politico” rispetto alle determinanti ontologiche ed etiche delle relazioni e delle pratiche sociali sembra infatti oscillare continuamente tra quella di un loro aspetto “sovradeterminato” e quella di un piano che le “sovradetermina in ultima istanza” (Pellizzoni 2015)¹⁷.

Descola non si è sottratto a un confronto con i dibattiti contemporanei sullo status etico da riconoscere agli animali non umani e alle questioni “ambientali”. In *Oltre natura e cultura* egli discute le teorie di Singer e Regan sulla “liberazione animale”, sostenendo che esse manterrebbero molti dei presupposti “antropocentrici” che connotano il “naturalismo” in quanto regime ontologico¹⁸. Nella teoria di Singer,

l'argomentazione “patocentrica” dell'estensione del diritto alla vita a tutti gli esseri sensibili si basa sulla valorizzazione di una somiglianza sul piano fisico degli esistenti, per lo meno fino agli organismi dotati di un sistema nervoso centrale, mentre l'estensione della qualità

¹⁷ Sotto questo profilo, va segnalato il recente lavoro di Stépanoff (2021) che, pur riprendendo l'apparato concettuale descoliano, al fine di interpretare alla loro luce le particolarità dei regimi che orientano le nostre relazioni con gli animali non umani, non solo si concentra più sui modi di relazione che su quelli di identificazione, ma sottolinea la loro articolazione con determinate forme di definizione dell'autorità politica e di divisione sociale e spaziale dei ruoli che differenti categorie di umani giocano in tali relazioni (cfr. Dalla Bernardina 1996: 246-247).

¹⁸ Secondo Descola: «l'antropocentrismo, vale a dire la capacità d'identificarsi con i non-umani in funzione del loro grado di supposta prossimità con la specie umana, appare quindi costituire la tendenza spontanea delle varie sensibilità ecologiche contemporanee, comprese quelle che professano le teorie più radicalmente anti-umaniste» (1998: 20).

di persona solo a certi animali si fonda sul fatto che condividono con gli umani “normali” un’interiorità della stessa natura” (Descola 2021: 225).

Nel caso di Regan,

un’interiorità simile a quella degli umani non è attribuita che ad alcuni animali in ragione di indizi che suggeriscono in modo verosimile che effettivamente la possiedano, e non, come nel caso dell’animismo, in virtù di una petizione di principio secondo cui, non essendo sempre facile identificare la soggettività attraverso i suoi effetti empirici, non esiste una valida ragione per privarne le piante o gli artefatti. [Inoltre] l’interiorità attribuita da Regan alle grandi scimmie non ne fa comunque dei soggetti collettivi, dal momento che per lui solo gli individui sono fonte di diritti, a differenza della propensione animista a vedere in ogni sorta di classe di esistenti delle comunità sui generis organizzate secondo principi analoghi a quelli che reggono gli umani. [...] Di sicuro, anche l’estensionismo di Regan parrebbe assurdo agli occhi di un Makuna o di un Montagnais. Il primo invita a proteggere alcuni animali per quello che sono, cioè dei soggetti, riconoscendo al contempo che hanno bisogno di essere rappresentati per far valere i propri diritti; i secondi ammettono da molto tempo che la maggioranza degli animali sono dei soggetti, ma è proprio a causa di questa autonomia costitutiva che diventa assurdo sconfinare e intromettersi per volerli difendere a ogni costo. *È evidente come i malintesi tra le associazioni di protezione della fauna selvatica e i cacciatori autoctoni dell’Amazzonia o del Subartico siano lungi dal potersi risolvere*” (225-227, mio corsivo).

Descola analizza le filosofie di Singer e di Regan (come anche le etiche ambientali ecocentriche) da un punto di vista teorico: né in questo passo né nel resto dei suoi lavori, egli esprime un giudizio di valore sul naturalismo in sé, sottolineando che ogni regime ontologico permette, e al contempo preclude, determinate possibilità di conoscenza e di valutazione dei fenomeni; avrebbe dunque poco senso considerare un regime ontologico “migliore” in assoluto di un altro sotto il profilo tanto conoscitivo quanto morale.

Lungi da Descola e dalla sua proposta di un “universalismo relativo” esprimere dunque una condanna in blocco dell’ontologia naturalista. In *Oltre natura e cultura*, egli insiste inoltre sul fatto che i cambiamenti di regime ontologico sono possibili solo nel momento in cui, per diverse ragioni, non solo di ordine storico, un “modo di relazione” incompatibile con il regime ontologico fino a quel momento dominante si insinua progressivamente nel complesso di pratiche di rapporto tra umani e tra questi e i non-umani, fino a diventare talmente rilevante da determinare il passaggio da quel regime a un altro con esso compatibile (Descola 2021: 413-442). I cambiamenti insiti nel riconoscimento di molte specie animali come esseri senzienti e soggetti di una vita, sul piano dei discorsi filosofici, della ricerca scientifica e del diritto, possono dunque, secondo Descola, potenzialmente contribuire al cambiamento del regime ontologico oggi dominante nel mondo globalizzato.

Tuttavia, diversi punti dell’analisi che egli presenta nel brano prima citato riflettono i limiti del suo approccio idealtipico e incentrato più sul carattere strutturale degli schemi della pratica che sulla loro concreta contestualizzazione storica.

Ci si può chiedere innanzitutto dove si situi la *sentience* rispetto alla dicotomia tra “interiorità” e “fisicità”, che Descola considera un tratto fenomenologico universalmente presente della coscienza umana. Egli scrive che con “interiorità”

bisogna intendere una serie di proprietà riconosciute da tutti gli esseri umani e che corrispondono parzialmente a ciò che di solito chiamiamo spirito, anima o coscienza – intenzionalità, soggettività, riflessività, affetti, capacità di conferire significati o di

sognare. [...] La fisicità riguarda la forma esteriore, la sostanza, i processi fisiologici, percettivi e sensomotori, nonché il temperamento o il modo di agire nel mondo in quanto manifesterebbero l'influenza esercitata sui comportamenti o sugli habitus da umori del corpo, abitudini alimentari, tratti anatomici o modi di riproduzione particolari (Descola 2021: 138).

Resta però da verificare se questa distribuzione delle proprietà sopra elencate tra interiorità e fisicità sia realmente universale o non sia invece propria, come si potrebbe ipotizzare ad esempio a proposito del “temperamento”, soltanto di certe teorie locali, incluse quelle discusse attualmente da neurobiologi e psicologi, dei rapporti tra cognizione, emozioni e sensibilità. Come si è visto nella sezione introduttiva, per come è stata definita in questo campo di ricerche, la *sentience* non è facilmente collocabile né dal lato dell'interiorità né da quello della fisicità, almeno nell'accezione che Descola dà a questi concetti. Ciò mi sembra rivelatorio di una certa rigidità delle premesse concettuali della sua teoria.

Da questo punto di vista, si possono realmente considerare secondarie, non soltanto da un punto di vista analitico e concettuale ma anche propriamente “ontologico”, le differenze che intercorrono tra il tipo di “naturalismo” e di “antropocentrismo” che informa le concezioni, sostenute da Cartesio e da filoni importanti del behaviorismo ottonevicesimo (si veda D'Orsi in questo numero) degli animali non umani come automi inanimati, e quello che informa le posizioni oggi sostenute dagli etologi, dai teorici delle etiche animali e dai movimenti di *animal advocacy*?

Un tentativo di rispondere a tale questione può essere ravvisato negli argomenti sostenuti da Keck e Ticktin (2015) in un articolo significativamente intitolato *La souffrance animale à distance*. I due autori vi propongono un confronto con le “etiche animali” proprio a partire dalla centralità che vi occupano i temi della sofferenza animale e della compassione che essa suscita. Keck e Ticktin affermano che «le scienze umane, allorché hanno ripreso dalla filosofia il tema della sofferenza animale hanno tuttavia dovuto affrontare problemi metodologici particolari» (2015: 145). Questi deriverebbero dal fatto che gli esseri umani non avrebbero un accesso «diretto», ma soltanto «mediato» alla sofferenza animale. Esisterebbe anzi, in questo caso, una «doppia barriera», in quanto la conoscenza della sofferenza altrui sarebbe in questo caso ostacolata non solo dal fatto che questo altro non è “me”, ma anche dal fatto che appartenga a un'altra specie (*ivi*: 145-146). Secondo Keck e Ticktin, «la sociologia pragmatica *risolve* il problema della conoscenza degli affetti altrui [*affects d'autrui*] attraverso uno studio delle azioni mediante le quali la distanza tra me e gli altri è attenuata e negoziata» (*ivi*: 146, corsivo mio). Riprendendo gli approcci di Boltanski e Fassin ai nessi tra rappresentazione della sofferenza, identificazione delle vittime e dei colpevoli di quest'ultima, e ricorso alla compassione come strategia di mobilitazione pubblica in supporto delle politiche umanitarie, Keck e Ticktin considerano alcuni scenari (dalle iniziative e mobilitazioni pubbliche contro atti di crudeltà inflitti ad animali domestici fino alle pratiche attivate in occasione di zoonosi) in cui il trattamento degli animali è divenuto parte di queste ultime, concentrandosi su una serie di variabili che intervengono nelle «modalità di costruzione della sofferenza animale» (*ibidem*).

L'argomento di Keck e Ticktin secondo cui non si può avere accesso diretto alla sofferenza altrui, ma soltanto alla propria è in sé incontestabile, anche se evidentemente potrebbe essere sollevato rispetto a un gran numero di stati mentali esperiti tanto dagli esseri umani quanto da altre specie di animali. Tuttavia, le implicazioni che i due studiosi ne traggono

rispetto alle possibilità di comprensione e di conoscibilità della sofferenza provata dagli animali non umani, vale a dire il suggerimento che le scienze umane se ne possano occupare soltanto dal punto di vista dei fattori che “mediano” i suoi “modi di costruzione” da parte degli esseri umani, suscita perplessità. Ci si può chiedere che cosa impedisca di unire alla considerazione di queste “mediazioni” anche i vissuti della sofferenza dal punto di vista di chi la patisce, tanto più che tale considerazione congiunta caratterizza molti approcci impiegati in antropologia medica per occuparsi della sofferenza sociale e della violenza (ad es. Kleinman *et al.* 1997; Das *et al.* 2000; Farmer 2004).

Anticipando la possibile obiezione che oggi esistono protocolli per trattare, in modo abbastanza “oggettivo”, le forme in cui molti animali non umani esperiscono la sofferenza (Aaltola 2012), Keck e Ticktin ribattono che esse vanno visti in termini di particolari “costruzioni ontologiche” delle frontiere tra umani e altri animali. Con riferimento esplicito alle teorie dei “neuroni specchio” e dell’empatia come capacità che gli umani condividerebbero con molti altri animali, i due studiosi sostengono che esse potrebbero essere ascritte a

un’ontologia diversa dall’ontologia naturalistica analizzata da Philippe Descola, in cui gli animali sono simili agli umani per la loro fisicità ma differenti per interiorità: qui, la somiglianza fisica con gli animali è proprio ciò che mostra le loro somiglianze nell’affettività. La sofferenza diventa un fenomeno biologico che unisce umani e non umani in nuovi collettivi (2015: 155)¹⁹.

Da un lato, dunque, Keck e Ticktin si discostano da Descola, in quanto sostengono che l’accomunare umani e animali in base alla somiglianza dei loro affetti, da ascrivere alla sfera della fisicità, delinea un tipo di ontologia diversa da quella naturalista. Dall’altro, è interessante il loro accostamento della sua teoria a una sorta di costruttivismo “ontologico”, piuttosto che “sociale”.

Ciò che in ogni caso appare azzardato, prima di tutto epistemologicamente, nell’argomentazione presentata nel loro articolo, non è l’insistenza sull’importanza della considerazione dei fattori strutturali, di carattere non solo sociologico ma anche “ontologico”, che presidono alla costruzione della sfera emotiva, ma il modo in cui, ponendosi l’obiettivo di “risolvere il problema della conoscenza degli affetti degli altri”, essi finiscono per concentrarsi solo sui “modi di costruzione” della sofferenza animale, ritenendo impossibile entrare nella questione di come essa è vissuta da chi la patisce.

¹⁹ Riferendosi ai cacciatori e agli attivisti dei movimenti animalisti dell’Europa contemporanea, Stépanoff sostiene che: «le nozioni di intelligenza e di vita sociale degli animali selvatici, centrali per i cacciatori, non sono cruciali per gli attivisti che mettono in primo piano la sensibilità. [...] Secondo un punto di vista ampiamente condiviso dai militanti che abbiamo incontrato, condividiamo con l’animale la sensibilità e l’emotività attraverso la nostra comune biologia derivante dall’evoluzione, ma ci distinguiamo da esso per la nostra capacità di crudeltà o compassione, quindi per la nostra moralità. [...] Il vero nodo del conflitto tra i cacciatori e i loro detrattori non è tanto la difesa del cervo o del bosco quanto il confronto di diverse collocazioni del ruolo dell’uomo nella natura. La sensibilità animalista promuove un atteggiamento empatico basato sull’attenzione alla sofferenza di ogni animale, individuo unico e insostituibile. [...] La sensibilità degli adepti della caccia pone l’accento non sull’individuo, ma sui rapporti eco-etologici tra le specie viventi, invocando la realtà della predazione e della morte in natura. Essi vedono gli umani come un predatore tra gli altri, inserito in un grande ciclo di vita e morte, e si oppongono a una visione della natura dalla quale gli esseri umani sono esclusi, una minaccia per il modo di vivere rurale, secondo loro. Attivisti e cacciatori condividono molto più di quanto si rendano conto: l’amore per la foresta e la soggezione per la grande fauna selvatica, ma sono separati da concezioni diverse delle continuità e delle discontinuità tra l’umanità e la natura» (2021: 270-273).

Tornando alla lettura, proposta da Descola nel brano prima citato, delle situazioni di contrapposizione tra i punti di vista e gli interessi di queste popolazioni e quelli portati avanti da movimenti ambientalisti e politiche di conservazione in termini di “conflitti ontologici” (cfr. Blaser 2013; Viveiros de Castro 2019; Mollett, Kepe 2019), ci si può inoltre domandare se essa non finisca per illuminare solo parzialmente le diverse variabili e particolarità presenti in molti di questi casi di contrapposizione. È possibile trascurare il fatto che le pratiche di interazione con l’ambiente di molte delle popolazioni autoctone alle quali allude Descola siano influenzate, spesso da secoli e in modo invasivo, dalle relazioni con le popolazioni europee, e che tali influenze (fatto del resto di cui egli è ben consapevole, come si è visto prima) si manifestino, tra l’altro, nella comune convivenza nelle stesse aree; nella perdita o nella limitazione dell’accesso ai loro habitat e nell’incertezza del riconoscimento dei loro diritti sui loro “territori di vita”; nell’appropriazione di strumenti e tecniche che hanno di fatto cambiato la relazione con i non-umani, e nell’inclusione subalterna in vasti sistemi commerciali regolati da una logica capitalista e di mercato?

Appare a questo proposito condivisibile la posizione di Shoreman-Ouimet e Kopnina secondo cui, a meno di non volere perpetuare lo stereotipo del “selvaggio ecologicamente nobile”, non necessariamente si deve dare per scontato che le cosmologie e le “ontologie indigene” siano ecologicamente “sostenibili”, specialmente se si considera come

comunità a tempo piccole, relativamente isolate, basate sulla sussistenza, vengano sempre più inghiottite dalle forze economiche del sistema capitalista occidentale che perpetua i mercati delle risorse ambientali, della produzione di merci e della crescita industriale; e mentre le dimensioni della loro popolazione continuano a crescere, la disponibilità di terra diminuisce, la sussistenza e l’esistenza equilibrate dal punto di vista ambientale diventano sempre più irrealizzabili (2016: 112-113)²⁰.

Osservazioni conclusive

Secondo Keck, la “svolta ontologica” in antropologia può essere considerata allo stesso tempo come una “svolta animalista”, poiché

conferirebbe agli animali non umani un’*agency* che, secondo l’umanesimo classico, apparterebbe esclusivamente agli umani. Una delle questioni che si pongono dunque alle scienze sociali è di come essere in grado di articolare un problema di ordine metodologico o metafisico – rivedere i presupposti ontologici della disciplina – e un problema di ordine politico o giuridico – accordare agli animali uno statuto di soggetti e non solamente di oggetti nelle interazioni sociali (2020b: 177).

Tuttavia sono evidenti quelli che Kohler ha chiamato “punti ciechi” degli approcci antropologici odierni in antropologia rispetto a una messa a fuoco adeguata delle

²⁰ I casi di estinzione di specie o impatti ambientali provocati dalle attività di gruppi “subalternizzati” riportati da queste studiose, seppure di scala inferiore a quelli indotti dai gruppi dominanti o dalle relazioni commerciali tra gli uni e gli altri, sono innegabili. Tuttavia, come testimoniato da molti studi (Wenzel 1991; West, Igoe, Brockington 2006; Hastrup 2017) sull’impatto che politiche di conservazione ambientale imposte dall’alto, senza alcuna seria considerazione delle condizioni e dei punti di vista di chi abita nelle aree su cui è istituito un regime di protezione, hanno avuto sulle vite delle popolazioni locali, i loro effetti non sono stati semplicemente una limitazione della loro autodeterminazione e sovranità territoriale, ma una vera e propria devastazione della loro qualità di vita e uno sradicamento dai loro habitat e dalle loro dimore, fino al punto di rendere insostenibile la loro stessa sopravvivenza e di ledere i loro diritti umani fondamentali.

intersezioni tra violenza e sofferenza inflitta agli animali e forme di dominazione umana su di essi. Lo stesso può essere detto per i limiti che in molti casi (in particolare per quanto riguarda gli approcci di Ingold e Descola) questi indirizzi mostrano di fronte all'analisi dei diversi fattori, processi e interessi connessi ai "conflitti ambientali".

Appare dunque opportuno interrogarsi sulle ragioni che stanno dietro a questi "punti ciechi" della teoria e della ricerca sui rapporti umani-animali nell'antropologia contemporanea. Ho in questo senso ipotizzato che essi possano derivare da un persistente disagio di fronte alla questione di come conciliare posture metodologiche e analitiche che fanno appello a principi di "coinvolgimento attivo" e "sperimentazione di nuove forme di esperienza etica" (etnografia multispecie) da un lato, e di "distanza oggettivante" e "schematizzazione delle pratiche" dall'altro (svolta ontologica), con la descrizione e analisi dei vissuti quotidiani di sofferenza e violenza che riguardano gli animali non umani.

Inoltre, tanto nel "campo" dell'antropologia contemporanea quanto in quello delle teorie e dei movimenti di *animal advocacy*, continua a sussistere una forte tensione di ordine innanzitutto teorico, tra il privilegio di una prospettiva centrata sulla soggettività e la *sentience* degli individui, e un'altra, olistica, che privilegia il livello delle specie e degli ecosistemi (Callicott 2012; Campbell 2018; Comstock 2017; Hargrove 1992; Varner 1998). In questo senso,

L'opposizione, nata nel Settecento, tra filosofia patocentrica e prospettiva relazionale, struttura anche oggi i rapporti tra le correnti di pensiero animalista e ambientalista, che rivendicano diverse forme di protezione: mentre gli animalisti difendono gli animali come individui, gli ambientalisti intendono preservare specie e comunità. Queste due tradizioni hanno interessi che a volte si sovrappongono, ma che possono anche entrare in aspro conflitto (Stépanoff 2021: 469).

Questa contrapposizione è per molti aspetti trasversale a quella tra etiche "animaliste" e "ambientaliste", di orientamento "antropocentrico", "biocentrico" o "ecocentrico"²¹. A entrambe inoltre si aggiungono le divergenze di principi teorici e di orientamento politico che oppongono la prospettiva della "giustizia ambientale", in cui la questione centrale è quella della disegualianza e dell'ingiustizia tra diversi individui, categorie e gruppi umani rispetto all'accesso, all'impiego e alla distribuzione delle risorse ambientali (ad es. Martinez-Allier 2003), e quella delle versioni della "giustizia ecologica" secondo cui essa va vista come una proposta di "equità interspecifica" che estende al mondo non umano l'approccio distributivo e contrattualista di Rawls (ad es. Baxter 2005).

Infine, al di là di questi assi di divergenza, che investono tanto il piano epistemologico quanto quello etico e politico, bisogna tenere conto della persistenza della presa che concezioni religiose e culturali hanno ancora oggi per la maggioranza degli esseri umani rispetto ai modi di rapportarsi con gli animali (Gross 2018)²².

²¹ Sulla possibilità di conciliare "antropocentrismo" ed "ecocentrismo" in una prospettiva di ecologia politica, si veda Koensler, Papa (2013).

²² Uno studio italiano che si confronta con la complessità di queste situazioni in cui si scontrano il tipo di argomenti etici sollevati dai movimenti animalisti con quelli, di tipo "culturale", sostenuti da gruppi locali è quello di Ballacchino, Bindi (2017). A questo riguardo è tuttavia opportuno leggere gli argomenti presentati da Casal (2003) sui limiti delle possibilità di conciliazione tra "multiculturalismo" e "animalismo". Per un esempio di coniugazione di ricerca e impegno attivo a favore di attività di protezione della vita di specie animali, si veda Breda (2019).

L'idea, suggerita a volte anche tra gli antropologi (ad es. Kopynina 2017), che un solo quadro di riferimento etico possa considerarsi corretto e adeguato per l'analisi critica e il confronto concreto con i diversi risvolti e contesti pratici della sofferenza, della violenza e della dominazione legate al trattamento degli animali, appare dunque non solo contraria alla realtà della pluralità delle posizioni presenti nella situazione globale, ma anche arrischiata dal punto di vista della costruzione democratica di terreni più ampi di consenso su tali questioni.

Come detto, questa limitata attitudine ad adeguare i propri principi teorici alla complessità di contesti storici e di situazioni concrete si riscontra sia in buona parte dell'universo animalista contemporaneo che in una porzione consistente degli odierni approcci antropologici ai rapporti tra uomini e altri animali. Da questo punto di vista, possibili vie d'uscita da quest'impasse vengono tanto dalle riflessioni recenti sulle possibili giunture tra un'antropologia incentrata sui temi della sofferenza, della violenza, del trauma e della dominazione, quanto da alcuni sviluppi dei dibattiti sulle prospettive di una "giustizia ecologica".

Per ciò che riguarda il primo versante, Robbins (2013), riflettendo sul rilievo che nell'antropologia degli ultimi trent'anni hanno assunto le riflessioni e le etnografie incentrate sull'esplorazione dei nessi tra trauma, sofferenza, soggettività e dominazione, ipotizza che nel concentrarsi sugli aspetti, apparentemente transculturali ed elementarmente umani, dei vissuti e delle vite di chi ne fa esperienza, molti antropologi abbiano visto una importante possibilità di invertire la tendenza alla "alterizzazione" dei loro soggetti d'indagine. In questo senso, egli sostiene che l'antropologia di questo primo scorcio di millennio stia occupando quella che si può definire un "*suffering slot*" (Robbins 2013: 456) come nuova prospettiva di approccio alla variegata fenomenologia della condizione umana. Una tale prospettiva, secondo Robbins, si concentra tanto sugli aspetti apparentemente universali (in quanto in ultima analisi vanno al di là di ogni "costruzione culturale") quanto su quelli storicamente e sociopoliticamente contestuali e variabili della violenza e della sofferenza e, correlativamente, della cura. Inoltre, essa cerca di identificare i meccanismi e le contingenze che possono incentivare o, al contrario, disattivare le disposizioni di empatia e di coinvolgimento non soltanto verso chi patisce sofferenza e violenza, ma verso chi le esercita. Per Robbins, oggi è tuttavia necessario affiancare e integrare questa nuova attenzione per il *suffering slot* con un programma di studio diretto all'esplorazione etnografica e alla comparazione delle differenti concezioni etiche intorno a ciò che nelle diverse società viene considerato come "bene" (*good*), e valorizzato, tutelato e promosso in quanto tale.

Una riflessione simile è in corso in alcune recenti rivisitazioni della questione della "giustizia ecologica" (ad es. Schlosberg 2007; Wienhues 2020), in cui si sottolinea che per tracciarne le linee e trasformarla in una prospettiva ampiamente condivisa e in grado di incidere efficacemente nella sfera pubblica e delle decisioni politiche, è controproducente riferirsi a una sola "teoria della giustizia"; ciò che è necessario è invece prendere in considerazione e articolare la pluralità che si registra tanto tra i differenti approcci accademici (teoria della giustizia distributiva, politica del riconoscimento, approccio delle capacità, approccio procedurale) quanto tra i punti di vista e le esperienze dei movimenti sociali e ambientalisti.

Queste riflessioni, avanzate parallelamente nell'antropologia contemporanea e nei dibattiti sulla giustizia ecologica, indicano, a mio avviso, non solo la necessità di

un confronto tra le diverse “etiche del bene” che sottendono tanto i diversi indirizzi antropologici quanto il campo dei *Critical animal studies* e delle teorie delle etiche animali, ma anche le modalità con cui svilupparlo.

La constatazione che oggi esistono diverse etiche del bene e che nessuna di esse, da sola, offre tutte le risposte alle questioni di come prendere in carico i dilemmi morali suscitati dalle molteplicità di situazioni e contesti delle relazioni tra umani e altri animali, sottolinea infatti l'importanza, sul piano pratico e politico, del pluralismo come modalità di discussione tra posizioni diverse.

L'importanza di questa disposizione di ascolto e di attenzione per i punti di vista diversi dal proprio, e l'idea secondo cui, a condizione che accomuni tutti i partecipanti a un dibattito, sia essa stessa a essere costitutiva di nuovi terreni di consenso e di collaborazione reciproca, è stata in questo senso già sottolineata da Haraway (2008) ed è, in effetti, come è stato notato, fondamentale tanto per il progresso del dibattito scientifico che per l'esercizio e il rafforzamento di una democrazia politica sostanziale (Appadurai 2014), anche per ciò che riguarda specificamente i modi di discutere e di deliberare sulla questione animale nella sfera pubblica contemporanea (Pollo 2021).

Bibliografia

- Aaltola, E. 2012. *Animal Suffering: Philosophy and Culture*. Basingstoke. Palgrave-Macmillan.
- Agamben, G. 2002. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Allegri, F. 2015. *Gli animali e l'etica*. Milano-Udine, Mimesis.
- Appadurai, A. 2014. *Il futuro come fatto culturale*. Milano. Raffaello Cortina.
- Ballacchino, K., Bindi, L. 2017. Pratiche contestate. Controversie legali tra comunità patrimoniali e attivismo animalista. *Etnoantropologia*, 5: 99-133.
- Baxter, B. 2005. *A Theory of Ecological Justice*. London. Taylor and Francis.
- Beach, H., Stammler, F. 2006. Human-animal relations in pastoralism. *Nomadic Peoples*, 10: 6-30.
- Bekoff, M., Pierce, J. 2010. *L'intelligenza morale degli animali*. Milano. Baldini & Castoldi Dalai.
- Beneduce, R. 2008. Etnografie della violenza. *Annuario di Antropologia*, 9-10: 5-48.
- Bertuzzi, N. 2018. *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche e pratiche di attivismo*. Milano. Meltemi.
- Best, S. et al. 2007. Introducing Critical Animal Studies. *Journal of Critical Animal Studies*, 5: 1-2
- Best, S., Nocella, A. (eds) 2011. *Terrorists of Freedom Fighters. Reflections on the Liberation of Animals*. New York. Lantern Books.
- Bimbenet, E. 2017. *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Paris. Seuil.
- Blaser, M. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54: 547-568.

- Blanc, G. 2020. *L'invention du colonialisme vert*. Paris. Flammarion.
- Breda, N. 2016. The plant in between: Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists. *ANUAC*, 5: 131-157.
- Breda, N. 2019. Una sofferenza animale non 'a distanza'. *Liberazioni*, 10: 48-58.
- Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di). 2019. *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata. Quodlibet.
- Brightman, R. 1993. *Grateful prey. Rock Cree Human-Animal relationships*. Regina. Canadian Plains Research Center-University of Regina.
- Burgat, F. 2017. *L'humanité carnivore*. Paris. Seuil.
- Caffo, L. 2016. *Il maiale non fa la rivoluzione. Il nuovo manifesto di un antispecismo debole*, Casale Monferrato. Sonda.
- Caffo, L. 2018. *Vegan. Un manifesto filosofico*. Torino. Einaudi.
- Calarco, M. 2012. *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*. Milano-Udine. Mimesis.
- Callicott, J. B. 2012 «La liberazione animale e le etiche della terra», in *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*. Koorsgaard, C., Diamond, C. (a cura di). Milano. Medusa: 17-55.
- Campbell, B. 2005. Changing Protection Policies and Ethnographies of Environmental Engagement. *Conservation and Society*», 3: 280-322.
- Campbell, I. 2018. Animal Welfare and Environmental Ethics: It's Complicated. *Ethics and the Environment*, 23: 49-69.
- Carié F., Traïni C. 2019. *S'engager pour les animaux*, PUF, Paris.
- Casal, P. 2003. Is multiculturalism bad for animals?. *The Journal of Political Philosophy*, 11: 1-22.
- Cassidy, R. 2007. *Where the Wild Things are Now: Domestication reconsidered*. Oxford. Berg.
- Castignone, S., Lombardi Vallauri, L. (a cura di). 2012. *Trattato di biodiritto*. Milano. Giuffrè.
- Charbonnier, P. 2015 Prendre les animaux au sérieux: de l'animal politique à la politique des animaux. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 15: 167-186.
- Clifford, J., Marcus G. E. (a cura di) 2016 [1986]. *Scrivere le culture*. Roma. Meltemi.
- Comstock, G. 2017. «Two Views of Animals in Environmental Ethics», in *Philosophy: Environmental Ethics*. Schmitz D. (ed.). New York. MacMillan: 153-183.
- Cuturi, F. (a cura di). 2021. *La natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*. Firenze. Editpress.
- Cuturi, F. 2021a. «La natura: soggetto controverso ma oggetto conteso», in EAD. (a cura di) (2021): 9-32.
- Dalla Bernardina, S. 1993. *Il miraggio animale. Per un'antropologia della caccia nella società contemporanea*. Roma. Bulzoni.

Dalla Bernardina, S. 1996. *Il ritorno alla natura. L'utopia verde tra caccia ed ecologia*. Milano. Mondadori.

Dalla Bernardina, S. 2020. *La langue des bois: l'appropriation de la nature entre remords et mauvaise foi*. Paris. Muséum national d'histoire naturelle.

Das V. et al. (eds) 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley. University of California Press.

De Fontenay, E. 1998. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris. Fayard.

Dei, F. 2005. «Introduzione: descrivere, interpretare, testimoniare la violenza», in *Antropologia della violenza*. Dei, F. (a cura di). Roma. Meltemi: 7-75.

Dei, F., Quarta, L. (a cura di) 2021. *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*. Milano. Meltemi.

Derrida, J. 2006 [2004]. *L'animale che dunque sono*. Milano. Jaca Book.

Derrida, J. 2021. *'Il faut bien manger', o il calcolo del soggetto*. Milano-Udine. Mimesis.

Descola, P. 1998. «Des proies bienvieillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne», in *De la Violence II*. Héritier F. (dir.). Paris. Odile Jacob:19-44.

Descola, P. 2013 [2011]. *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*. Roma. Linaria.

Descola, P. 2020. [2015] *Umano, troppo umano. América Crítica*, 4: 81–87.

Descola, P. 2021 [2005]. *Oltre natura e cultura*. Milano. Raffaello Cortina.

De Waal, F. 1997. *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e negli altri animali*. Milano. Garzanti.

De Waal, F. 2008. *Primati e filosofi*. Milano. Garzanti.

De Waal, F. 2017. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*. Milano. Raffaello Cortina.

Donaldson, S., Kymlicka, W. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford. Oxford University Press.

Erikson, P. 1987. De l'appriovissement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie Amérindienne. *Techniques et cultures*,9:105–40.

Evans, E. 2020. «The Political and Cultural Sociology of Animal Advocacy», in *The Routledge Handbook of Animal Ethics*. Fischer, B. (ed). London and New York. Routledge: 492-501.

Fairhead, J., Leach, M., Scoones, I. 2012. Green grabbing: a new appropriation of nature?. *Journal of peasant studies*, 39: 237-261.

Farmer, P. 2004. An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45: 305-325.

Fijn, N. 2011. *Living with Herds: Human-animal co-existence in Mongolia*. Cambridge. Cambridge University Press.

Filippi, M., Trasatti, F. 2013. *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*. Milano. Eléuthera.

- Francione, G. L., Garner, R. 2010. *The animal rights debate. Abolition or regulation*. New York. Columbia University Press.
- Gazzola, M., Turchetto, M. (a cura di) 2016. *Per gli animali è sempre Treblinka*. Milano-Udine. Mimesis.
- Govindrajan, R. 2018. *Animal Intimacies: interspecies relatedness in India's Central Himalaya*. Chicago. Chicago University Press.
- Gross A. S. 2018. Animals and Religions, in *Religion and Animals*, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-10?rskey=n3HqGL&result=1> (ultima consultazione 28/09/2021).
- Grusovnik, T., Spannring, R., Lykke Syse, K. (eds) 2020. *Environmental and Animal Abuse Denial: Averting Our Gaze*. Lanham. Lexington Books.
- Guazzaloca, G. 2018. *Primo: non maltrattare. Storia della protezione degli animali in Italia*. Roma-Bari. Laterza.
- Guazzaloca, G. 2021. *Umani e animali. Breve storia di una relazione complicata*. Bologna. Il Mulino.
- Hamilton, L., Taylor, N. 2017. *Ethnography after Humanism: Politics and Methods in Multispecies Research*. London. Palgrave Macmillan.
- Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago. Prickly Paradigm.
- Haraway, D. 2008. *When Species meet*, Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. 2019 [2016]. *Chtulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma. Nero.
- Hargrove, E. (ed.) 1992. *The Animal Right/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. New York. Suny Press.
- Hastrup, K. 2017. «The Viability of a High Arctic Hunting Community: A Historical Perspective», in *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. Brightman M., Lewis J. (eds). New York. Palgrave Macmillan: in 145-164.
- Hugh-Jones, S. 2019. Good Reasons or Bad Conscience? Or Why Some Indian Peoples of Amazonia Are Ambivalent about Eating Meat. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 16: 102-119.
- Hugh-Jones S. 2020. «Rhetorical Antinomies and Radical Othering: Recent Reflections on Responses to an Old Paper Concerning Human–Animal Relations in Amazonia», in *Science in the Forest, Science in the Past*. Lloyd, G. E. R., Aparecida Vilaça, A. (eds). Chicago. HAU books: 237-254.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York. Routledge.
- Ingold, T. 2001. *Ecologia della cultura*. Roma. Meltemi.
- Ingold, T. 2005. Towards a Politics of Dwelling. *Conservation and Society*, 3: 501-508.
- Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York. Routledge.

- Keck, F. 2020a. *Avian reservoirs. Virus Hunters and Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*. Durham and London. Duke University Press.
- Keck, F. 2020b. Les animaux contre l'État. Tournant ontologique et transformations politiques en sciences sociales. *L'Homme*, 236: 177-190.
- Keck, F., Ticktin, M. 2015. La souffrance animale à distance. Des vétérinaires dans l'action humanitaire. *Anthropologie & Sociétés*, 39: 145-163.
- Kilani, M. 2000. «La “mucca pazza”, ovvero il declino della ragione sacrificale», in *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*. A. Rivera (a cura di). Bari. Dedalo: 73-112.
- Kilani, M. 2008. *Guerra e sacrificio*. Bari. Dedalo.
- Kirksey, S. E., Helmreich, S. 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25: 545-576.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M. (eds). 1997. *Social Suffering*. Berkeley. University of California Press.
- Knight, J. 2012. The anonymity of the hunt: a critique of hunting as sharing. *Current Anthropology*, 53: 334-55.
- Koensler, A., Papa, C. 2013. Introduction: beyond anthropocentrism, changing practices and the politics of 'nature'. *Journal of Political Ecology*, 20: 286-294.
- Kohler, F. 2016. «Bon à manger. Réflexion sur la cruauté non rituelle envers les reptiles dans l'Uaçá, Bassin de l'Oyapock», in *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et Amazonistes offertes à Patrick Menget vol. 1*. Erikson Ph. (dir.). Paris. Société d'ethnologie: 127-146.
- Kohn, E. 2021 [2013]. *Come pensano le foreste*. Milano. Nottetempo.
- Koorsgard, C. 2018. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford. Oxford University Press.
- Kopnina, H. 2017. Beyond multispecies ethnography: engaging with violence and animal rights in anthropology. *Critique of Anthropology*, 37: 333-57.
- Kratli, S. 2007. *Cows Who Choose Domestication. Generation and management of domestic animal diversity by WoDaaBe pastoralists (Niger)*. Ph.D Thesis. University of Sussex.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford. Oxford University Press.
- Latour, B. 2019. *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*. Torino. Rosenberg & Sellier.
- Latour, B. 2020 [2015]. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano. Meltemi.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *Il totemismo oggi*. Milano. Feltrinelli.
- Lévi-Strauss, C. 1978. «J. J. Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo», in Id., *Antropologia strutturale due*. Milano. Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. 2002. *Razza e storia. Razza e cultura*. Torino. Einaudi.
- Lévi-Strauss, C. 2015. «Che cosa ci insegna la mucca pazza», in ID., *Siamo tutti cannibali*. Bologna. Il Mulino.

- Locke, P. 2018. «Multispecies Ethnography», in *International Encyclopedia of Anthropology*. Callan H. (ed.) London and New York. Wiley.
- Locke, P., Münster U. 2015. “Multispecies Ethnography.” Oxford Bibliographies. <http://oxfordbibliographiesonline.com/view/document/obo-9780199766567/obo-97801997665670130.xml?rskey=mwqwCz&result=1&q=multispecies+ethnography#firstMatch> (ultima consultazione 30/11/2021).
- Manceron, V. 2016. Exil ou agentivité? Ce que l’anthropologie fabrique avec les animaux. *L’Année Sociologique*, 66: 279-298.
- Mancuso, A. 2018. *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*. Milano-Udine. Mimesis.
- Marcus, G. E., Fischer, M. 1999. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago. University of Chicago Press.
- Martinez-Allier, J. 2003. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham (UK). Edward Elgar.
- Maurizi, M. 2021. *Beyond Nature. Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Leiden. Brill.
- Mollett, S., Kepe, T. (eds) 2019. *Land Rights, Biodiversity Conservation and Justice Rethinking Parks and People*. London and New York. Routledge.
- Mullin, M. 1999. Mirrors and windows: sociocultural studies of human-animal relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28: 201-24.
- Munro, L. 2012. The Animal Rights Movement in Theory and Practice: A Review of the Sociological Literature. *Social Compass*, 6: 166-181.
- Nibert, D. A. 2013. *Animal oppression and human violence. Domesecration, capitalism and global conflict*. New York. Columbia University Press.
- Nussbaum, M. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna. Il Mulino.
- Ogden, L., Hall, B., Tamita, K. 2013. Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society*, 4: 5-24.
- Patterson, C. 2003. *Un’eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l’Olocausto*. Roma. Editori Riuniti.
- Pellizzoni, L. 2015. *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*. London and New York. Routledge.
- Pollo, S. 2016. *Uomini e animali. Questioni di etica*. Roma. Carocci.
- Pollo, S. 2021. *Manifesto per un animalismo democratico*. Roma. Carocci.
- Porcher, J. 2017 [2014]. *Vivere con gli animali. Un’utopia per il XXI secolo*. Bra (CN). Slow Food.
- Povinelli, E. 2016. *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Durham & London. Duke University Press.
- Regan, T. 2003 [1990]. *I diritti animali*, Milano. Garzanti.
- Regan, T. 2005. *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*. Casale Monferrato. Sonda.

- Rémy, C. 2009. *La fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*. Paris. Economica.
- Rescigno, F. 2005. *I diritti degli animali*. Torino. Giappichelli.
- Rivera Andía, J. J. 2018. «Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America», in *Non-Humans in Amerindian South America*. Rivera Andía, J. J. (ed). Oxford. Berghahn: 1-69.
- Robbins, J. 2013. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 447-462.
- Russell N. 2002. The Wild Side of Animal Domestication. *Society and Animals*, 10: 285-302.
- Ryder, R. 2000. *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford. Berg.
- Sahlins, M., Graeber, D. 2019. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*. Milano. Raffaello Cortina.
- Schlosberg, D. 2007. *Defining Environmental Justice. Theories, Movements and Nature*. Oxford. Oxford University Press.
- Schlosser, M. 2015. Agency, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy», (<https://plato.stanford.edu/entries/agency/>, ultima consultazione 27/09/2021).
- Shanklin, E. 1985. Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals. *Annual Review of Anthropology*, 14: 375-403.
- Shoreman Ouimet, E., Kopnina, H. 2016. *Culture and Conservation. Beyond Anthropocentrism*. London and New York. Routledge.
- Singer, P. 2015 [1975]. *Liberazione animale*. Milano. Net.
- Stammler, F., Takakura, H. (eds). 2010. *Good to eat, good to live with: nomads and animals in northern Eurasia and Africa*. Sendai. Center for North East Asian Studies-Tohoku University.
- Stépanoff, C. 2017. The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23: 376-97.
- Stépanoff, C. et al. 2017. Animal Autonomy and Intermittent Coexistences. North Asian Modes of Herding. *Current Anthropology*, 58: 57-81.
- Stépanoff, C. 2021. *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*. Paris. La Découverte.
- Strang, V. 2017b. «The Gaia Complex: Ethical Challenges to an Anthropocentric 'Common Future'», in *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. Brightman M., Lewis J. (eds). New York. Palgrave Macmillan: 207-228.
- Strang, V. 2020. «The Rights of the River: Water, Culture and Ecological Justice», in *Conservation: integrating social and ecological justice*. Kopnina H., Washington H. (eds). New York. Springer: 105-119.
- Sunstein, C., Nussbaum, M. (eds) 2004. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford, Oxford University Press.
- Swanutt, K. 2019. Animism, in *Cambridge Encyclopedia of Anthropology online*, <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/animism>(ultima consultazione 27/09/2021).

- Tallé, C. 2021. «Le rivendicazioni territoriali dei nativi: diritti alle terre o diritti delle terre? Progetti per il futuro del Pianeta», in *La natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*. Cuturi F. (a cura di). Firenze. Editpress: 289-318.
- Taylor, N. 2013. *Humans, Animals and Society. An introduction to Human-Animal studies*. New York. Lantern Books.
- Testart, A. 1987. Deux Modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentation. *Études rurales*, 107-108:171-193.
- Testart, A. 2012. *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*. Paris. Gallimard.
- Thomas, K. 1996 [1983]. *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente (1500-1800)*. Torino. Einaudi.
- Tomasello, M. 2019. *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*. Bologna. Il Mulino.
- Tonutti, S. 2007. *Diritti animali: storia e antropologia di un movimento*. Udine. Forum.
- Trouillot, M. R. 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York. Palgrave Macmillan.
- Traïni, C. 2011. *La cause animale. Essai de sociologie historique*. Paris. PUF.
- Tsing, A. L. 2021 [2015]. *Il fungo alla fine del mondo*, Rovereto. Keller.
- Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*. Milano. Eléuthera.
- Van Dooren, T., Kirksey, E., Munster, U. 2016. Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, 8: 1-23.
- Varner, G. 1998. *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights and Environmental Ethics*. Oxford. Oxford University Press.
- Vialles, N. 1987. *Le sang et la chair: les abattoirs des pays de l'Adour*. Paris. Éditions de la MSH.
- Vignola, P. (2013) «Divenire-animale. La teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica e etologia», in *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*. Andreozzi, M., Castignone, S., Massaro, A. (a cura di). Milano. Led: 117-125.
- Viveiros de Castro, E. 2019 [2014]. *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*. Macerata. Quodlibet.
- Webster, J. 2007. «Ideals and Realities: What Do We Owe To Farm Animals? », in *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*. Turner, J., D'Silva, J. (eds). London. Earthscan.
- Wenzel, G. 1991. *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy, and Ideology in the Canadian Arctic*. Toronto. University of Toronto Press.
- West, P., Igoe, J., Brockington, D. 2006. Parks and Peoples. Social Impacts of Protected Areas. *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.
- White, T., Candea, M. 2018. «Animals», in *Cambridge Encyclopedia of Anthropology online*. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/animals> (ultima consultazione 27/09/2021).

White, Th., Fijn, N. 2020. Introduction. Resituating Domestication in Inner Asia. *Inner Asia*, 22: 162-182.

Wienhues, A. 2020. *Ecological Justice and the Extinction Crisis*. Bristol. Bristol University Press.

Willerslev, R., Vitebsky, P., Alekseyev, A. 2015. Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21: 1-23.

Zuolo, E. 2018. *Etica e animali*. Bologna. Il Mulino.

Trasformazioni nelle scienze del comportamento animale: verso il riconoscimento di emozioni, intenzionalità, pensiero e coscienza

Annalisa D'Orsi,

Associazione Himby

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2820-780X>

Abstract. The scientific representation of animals has often claimed a strong objectivity. However, it has gone through some very deep transformation. Whereas the possibility of animal emotions and thoughts has been long denied by the majority of scholars in the last century, from the late '90s, thanks to the work of some pioneers, and to the important progress achieved in the field of neuroscience, the scientific perspective on animals has undergone major changes and now increasingly questions ethics and laws. This paper traces the anthropocentric bias of the mechanistic approach to animal behavior. On the other hand, it follows the emergence of cognitive perspectives and new epistemological paradigms showing an important continuity with the decentralization process undertaken by Alexander von Humboldt, Charles Darwin and Jakob von Uexküll. Following their legacy, the best naturalists have been introducing in our society elements of thought that are strongly subversive from the viewpoint of dominant ontology. Alongside, the participatory turn that distinguishes the field work of many contemporary ethologist is filling the gap between animal and social sciences, particularly ethology and cultural anthropology.

Keywords. Cognitive ethology; animal mind; human-animal continuity; intersubjectivity; naturalistic ontology.

La rappresentazione scientifica degli animali ha spesso rivendicato una forte oggettività. Eppure, è andata incontro a profonde trasformazioni. Mentre la possibilità stessa di emozioni e pensieri animali è stata a lungo negata dalla maggior parte degli studiosi del secolo scorso, dalla fine degli anni Novanta, grazie anche al lavoro di alcuni pionieri, nonché a notevoli progressi realizzati nell'ambito delle neuroscienze, la visione degli scienziati del comportamento animale è notevolmente cambiata e interroga sempre più anche l'etica e il diritto.

La storia e le ragioni di questa evoluzione sono appassionanti per quanto ci insegnano sulle altre specie, aprendoci orizzonti di conoscenza estremamente affascinanti. Ma proseguono e approfondiscono, anche, quel processo di decentramento dell'uomo compiuto da Alexander von Humboldt, Charles Darwin e Jakob von Uexküll e di cui i migliori naturalisti sono sempre stati, a mio parere, gli eredi, introducendo nella nostra società elementi di pensiero fortemente sovversivi rispetto all'antropocentrismo che ha caratterizzato l'ontologia dominante.

D'altro canto, la persistenza di posizioni discontinuiste che, persino nelle scienze del comportamento animale, hanno continuato a erigere un baluardo fra gli esseri umani e le altre specie animali, può essere considerata come un'interessante finestra che permette di osservare alcuni radicati pregiudizi culturali che hanno frequentemente influenzato, e in molti casi strutturato, la ricerca scientifica.

Gli animali come macchine biologiche

Nella nostra società, il senso comune attribuisce frequentemente delle forme di sensibilità e d'intelligenza a molti animali, per quanto vengano poi quasi sempre giudicati fortemente "inferiori" rispetto alla nostra specie. Ma se nella seconda metà dell'Ottocento, grazie alla crescente accettazione della teoria evoluzionista, tale posizione era sostanzialmente condivisa da naturalisti e psicologi, nel corso del Novecento, l'attribuzione agli animali di emozioni, intenzionalità e ragionamento è stata piuttosto considerata dagli studiosi come una rappresentazione popolare e ingenua.

Gli etologi Donald Griffin e Frans de Waal hanno dedicato importanti pagine per cercare di spiegare questo passaggio e il prevalere di una prospettiva discontinuista nelle scienze del comportamento animale del xx secolo. Mentre il pensiero nella seconda metà dell'Ottocento era stato relativamente libero e aperto, considerando perfettamente accettabile parlare di vita mentale ed emozionale degli animali, le due scuole che hanno dominato lo studio del comportamento animale nel secolo scorso «condividono un punto di vista fondamentalmente meccanicistico» (de Waal 2016: 14). Per il comportamentista puro, gli animali erano «macchine stimolo-risposta in grado di ottenere gratificazioni o di evitare punizioni», mentre gli etologi sembravano considerarli alla stregua di «robot dotati geneticamente di istinti utili» (*ibidem*). Queste posizioni finirono poi per intrecciarsi in una visione che sostanzialmente negava la continuità fra esseri umani e animali.

Il behaviorismo spiega, in effetti, il comportamento animale¹ attraverso delle catene di apprendimento associativo. Gli animali, studiati in laboratorio sulla base di problemi sperimentali semplici e ripetitivi, in uno stato di frequente privazione alimentare

¹ Per i behavioristi classici, l'apprendimento è essenzialmente uguale, basato sugli stessi meccanismi associativi, poco importa le specie animali considerate, e ancor meno le differenze individuali al loro interno. Skinner lavorava pertanto con specie facilmente gestibili in laboratorio, come ratti e piccioni, per poi estrapolare i risultati ottenuti e applicarli alle altre specie animali (de Waal 2016: 43; Godfrey-Smith 2018: 70). Se il condizionamento operante è indubbiamente un importante meccanismo di apprendimento nel mondo animale, esso non è più considerato come l'unica forma di apprendimento possibile e tanto meno come l'unico fattore che incide sul comportamento animale (de Waal 2016: 55, 79-81).

e sociale², sono considerati esseri passivi condizionati da rinforzi (stimoli ambientali positivi o negativi) che essi imparano ad associare automaticamente a una determinata azione. Pensiamo, per esempio, ai ratti nella gabbia di Skinner, condizionati a premere o meno delle levette a seconda dei rinforzi ricevuti.

Sorprendentemente, gli animali appaiono come esseri fondamentalmente passivi anche nel lavoro di molti etologi. L'etologia, che si è interessata al comportamento spontaneo delle specie animali, valorizzando soprattutto l'osservazione in natura, riconosce nel comportamento animale una pluralità di modelli istintivi invariati. Come evidenziato da Konrad Lorenz, il comportamento di ogni specie, proprio come le sue caratteristiche fisiche, sono stati plasmati dalle leggi dell'evoluzione. L'accento è messo sulla funzione adattiva e sull'ereditarietà di specifici moduli comportamentali innati mentre le domande sulla vita interiore degli animali vengono ampiamente evitate.

De Waal ha attribuito il trionfo del comportamentismo nella psicologia comparata del Novecento ai risultati scarsi e poco credibili prodotti dall'uso incontrollato del metodo introspettivo e di osservazioni aneddotiche da parte di studiosi come George Romanes, biologo e psicologo d'impostazione evoluzionista che Darwin designò come proprio successore. Paradossalmente, Romanes nominò a sua volta lo psicologo britannico Lloyd Morgan che, nel 1894, formulò una celebre raccomandazione a cui si deve un radicale cambiamento di rotta nella psicologia comparata. Nota come "canone di Morgan", tale raccomandazione invitava gli psicologi a non attribuire agli animali competenze cognitive complesse se le loro azioni potevano essere interpretate mediante l'esercizio di facoltà situate «più in basso [...] sulla scala psicologica» (de Waal 2016: 61).

Considerato da generazioni di psicologi come una «variazione del rasoio di Occam» (*ibidem*: 62), secondo il quale la scienza dovrebbe cercare spiegazioni semplici e parsimoniose, con il minor numero possibile di assunti, il canone di Morgan spinse molti studiosi a considerare gli animali come macchine stimolo-risposta. In realtà, neppure per Morgan la semplicità andava considerata intrinsecamente come una garanzia di verità. In seguito, per maggior chiarezza, lo studioso aggiunse che delle spiegazioni cognitive complesse potevano essere ragionevolmente formulate per le specie che avevano già dato prova di grande intelligenza (*ibidem*: 60-61; vedi anche Griffin 2017: 85; de Waal 2002: 56).

Da parte dell'etologia, l'astensione da domande di tipo cognitivo fu forse, innanzitutto, «un passo obbligato per una scienza empirica nascente» (de Waal 2016: 63), che doveva affermare la propria credibilità e oggettività nell'ambito delle scienze naturali. Venne privilegiato un approccio fortemente osservazionale e, tranne alcune importanti

² Nei laboratori behavioristi, gli animali erano isolati da quasi tutti gli stimoli tranne quelli studiati ed erano inoltre sottoalimentati e assetati in modo da mantenere una forte motivazione per il cibo e per l'acqua (Griffin 1999: 167-168). Tale pratica, secondo de Waal, sarebbe ancora molto diffusa, per quanto non sia mai stato dimostrato che la fame incida positivamente sulla cognizione animale (de Waal 2016: 52-54). Più in generale, gli animali in cattività si trovano in condizioni di frequente deprivazione sociale e cognitiva per il fatto di non essere stati adeguatamente socializzati, di vivere in isolamento, costretti in ambienti strutturalmente semplificati e inadatti alle loro esigenze, e di essere sottoposti a traumi e stress che li condizionano anche sul piano neurologico. L'assenza delle sfide complesse che comporta la vita in condizioni naturali (ricerca del cibo, predazione, ecc.) influisce a sua volta sulla cognizione. Per queste ragioni, molti ritengono che le ricerche condotte in laboratorio possano essere fuorvianti (Griffin 1986; Bekoff 2003; Despret 2016; Safina 2018). È possibile tuttavia riscontrare un ampio spettro di posizioni che sembrano fortemente correlate alla metodologia e all'epistemologia sottese alle diverse discipline scientifiche che studiano il comportamento animale.

eccezioni, l'intera questione della vita mentale degli animali fu evitata. Ma se all'inizio, come ha evidenziato Griffin, si trattò di una metodologia salutare, in quanto permetteva di limitare proiezioni e congetture che non era possibile provare, e sgombrare il campo dalle idee preconcepite del passato, questa divenne rapidamente una rigida «camicia di forza mentale» (Safina 2018: 52), anche a causa del progressivo prevalere di un clima culturale di tipo behavioristico (Griffin 1984: viii).

Effettivamente, malgrado grandi divergenze iniziali, le due scuole cominciarono progressivamente ad avvicinarsi a partire dagli anni Cinquanta. Mentre, nella psicologia comparata, andava maturando il riconoscimento del ruolo delle forze evolutive nel comportamento animale, sul versante dell'etologia, si riconobbe l'influenza dell'ambiente e dell'apprendimento nei comportamenti innati. Gli etologi iniziarono a ricorrere più diffusamente a esperimenti controllati in laboratorio per verificare le loro ipotesi di ricerca ma aderirono anche a una visione riduzionista che privilegiava *a priori* le spiegazioni (considerate) più semplici, ponendo di fatto un veto sullo studio della vita cognitiva ed emotiva animale (de Waal 2016: 77-78, 80). L'influenza del comportamentismo si rifletteva inoltre nel linguaggio adottato dagli etologi, nel denso gergo scientifico e nell'uso abbondante di espressioni virgolettate per evitare ogni connotazione mentalistica che avrebbe potuto suggerire la presenza di esperienze soggettive negli animali osservati. Tale «behaviorismo semantico», come Griffin lo ha definito, produceva (e continua a produrre)³ descrizioni del comportamento animale che possono essere indifferentemente applicate anche a degli automi (Griffin 1986: 191; vedi inoltre Griffin 2017: 65-66; Griffin 1999: 161; de Waal 2016: 217).

Griffin ha descritto lo scivolamento di psicologi e biologi nel secolo scorso da una posizione agnostica verso una posizione dogmaticamente negazionista in merito all'esistenza di processi mentali e coscienza al di fuori della nostra specie. Da una comprensibile prudenza metodologica, si arrivò alla convinzione che ciò che non poteva essere affrontato efficacemente con i metodi scientifici abituali fosse trascurabile o addirittura inesistente (Griffin 2017: 67-68). L'etologo Marc Bekoff, fra i primi a seguire le tracce di Griffin, ha fatto anche notare l'esistenza di una stretta correlazione fra la rappresentazione meccanicistica degli animali e la predilezione degli scienziati per spiegazioni deterministiche, basate su regole fisse e rigide (Bekoff 2003: 137). Di fatto, la cognizione animale è stata considerata un «ossimoro» fino agli anni Ottanta avanzati (Griffin 1999: 314; de Waal 2016: 23).

Vita mentale ed emozionale degli animali in quanto “tabù”

Molteplici etologi e biologi contemporanei hanno descritto il percorso accademico convenzionale nei termini di un efficace “indottrinamento”. Diverse generazioni di studenti sono state profondamente condizionate a negare la conoscibilità, la rilevanza e persino l'esistenza di una vita mentale animale. L'ipotesi che le altre specie animali provassero sensazioni ed emozioni o detenessero intenzioni e pensieri coscienti veniva liquidata come una forma di antropomorfismo, di romanticismo, di sentimentalismo

³ Si vedano, per esempio, gli articoli dell'antropologo Matei Candea che documentano il lavoro di ricerca contemporaneo di un'équipe di ecologi del comportamento (professionisti e volontari) nell'ambito del *Kalahari Meerkat Project* (Candea 2010, 2013a, 2013b).

infantile (o femminile) e anche, significativamente, di animismo. «Tutto il nostro sistema educativo insegna agli studenti che è ascientifico chiedersi che cosa un animale pensi o quali sono i suoi sentimenti. Problemi come questi vengono decisamente scoraggiati, messi in ridicolo e trattati con aperta ostilità», scriveva Griffin nel 1984 (Griffin 1986: viii). Questo «clima d'opinione behavioristico» (*ibidem*) agiva secondo lui come un pesante filtro semplificatore e paralizzante, impoverendo la letteratura e frenando fortemente il progresso scientifico. Esso inibiva ogni ricerca sulla vita cognitiva degli animali, portava a trascurare i comportamenti che più sembravano suggerire forme di pensiero cosciente, pianificazione, innovazione e flessibilità, orientava le scelte di pubblicazione delle riviste accademiche e induceva i ricercatori a non riferire le osservazioni che, in quel contesto, avrebbero potuto mettere in discussione la loro rispettabilità di studiosi (*ibidem*: 21-22). Anche l'ecologo Carl Safina ha recentemente sottolineato come la questione del pensiero e delle emozioni animali sia stata per molto tempo un vero e proprio «career killer» (Safina 2018: 53). «Perfino le inferenze più logiche e fondate riguardanti le motivazioni, le emozioni e la consapevolezza degli animali potevano far naufragare le prospettive professionali di uno scienziato» (*ibidem*). Ancora nel 1991, nella prestigiosa rivista *Quartely Review of Biology*, Sonja Yoerg scriveva che studiare le abilità cognitive degli animali non era un progetto che avrebbe consigliato a coloro che, in università, non avevano un incarico di ruolo (Bekoff 2003: 152).

La diffusa e radicata riluttanza delle correnti scientifiche prevalenti nel Novecento ad ammettere anche solo la legittimità di ricerche che s'interrogassero su eventuali esperienze mentali animali è stata descritta da Griffin come una posizione dogmatica, ascientifica e contraddittoria, un atto di fede, con forti risonanze emotive, che doveva essere attribuito a profondi pregiudizi culturali e filosofici, in particolare a un viscerale sentimento di superiorità umana. Le obiezioni sollevate contro lo studio della cognizione animale hanno, per Griffin, e numerosi etologi cognitivi dopo di lui, una natura fortemente ideologica e manifestano un significativo ritardo anche rispetto alla psicologia cognitiva.

Le indubbie difficoltà che comporta lo studio della cognizione animale (non è possibile osservare direttamente quanto accade nelle menti degli animali) non giustificano affatto una rinuncia *a priori*. Del resto, la ricostruzione di sequenze evolutive nella fisiologia e nel comportamento degli animali da parte dei biologi e degli etologi richiede un maggior numero di congetture difficilmente verificabili rispetto allo studio della vita mentale di animali di cui è possibile osservare il comportamento “qui e ora”, anche allestendo opportuni esperimenti (Griffin 1986: 36-37; Bekoff 2003). Per quanto riguarda l'applicazione del canone di Morgan, è stato sottolineato che le spiegazioni cognitive possono essere molto più parsimoniose rispetto alle lunghe catene di apprendimento associativo che occorre ipotizzare per spiegare dei comportamenti complessi e flessibili (Griffin 2017: 53, 99; Griffin 1986: VII, 134-135). Del resto, il ricorso sistematico alle spiegazioni più semplici, oltre a deformare la nostra comprensione del comportamento di molte specie, non è necessariamente parsimonioso dal punto di vista evolucionistico, postulando un salto fra il sistema nervoso animale e quello umano difficilmente conciliabile con la teoria dell'evoluzione (de Waal 2016: 62; Griffin 2017: 87) come pure con le importanti somiglianze riscontrate a livello neurofisiologico (Safina 2015).

La filosofa della scienza Vinciane Despret ha fatto notare a sua volta come la necessità di avere dati statisticamente rilevanti e riproducibili in laboratorio in condizioni controllate

abbia indotto numerosi scienziati a scartare *a priori* osservazioni significative sul comportamento animale in quanto rare e inattese e spesso compiute in natura in condizioni difficilmente controllabili (Despret 2016: 48).

Di fatto, nel corso del Novecento, e malgrado un consenso generalizzato per la teoria evuzionistica, è andata affermandosi più o meno esplicitamente una visione dicotomica che contrapponeva il comportamento umano, pensato come intenzionale, intelligente e culturale, a quello di tutte le altre specie animali, che veniva invece ricondotto a istinti innati e a forme di apprendimento ambientale basate su automatismi (de Waal 2016: 80; Marchesini 2009, 2013). Gli animali erano studiati come soggetti fondamentalmente passivi, privi di intenzioni, obiettivi e strategie. Ma ci furono anche importanti eccezioni. Innanzitutto Donald Griffin, non a caso, come vedremo, ampiamente citato da Descola.

Donald Griffin e altri pionieri

A partire dal 1976, dopo aver pubblicato il libro *The Question of Animal Awareness* (“L’animale consapevole”), Griffin (1915-2003) si trovò a essere fortemente osteggiato e persino marginalizzato dalla comunità scientifica. L’etologo, uno scienziato altamente stimato per aver scoperto il sistema di ecolocalizzazione dei pipistrelli, non si limitava ad attribuire agli animali alcune semplici forme di cognizione, ma riteneva del tutto verosimile la possibilità che fossero dotati di pensieri ed emozioni coscienti. Non sorprende, secondo de Waal, che proprio lo studioso che aveva compreso il sistema di ecolocalizzazione dei pipistrelli (usato per orientarsi, evitare gli ostacoli e dare la caccia agli insetti), sia diventato uno dei primi fautori della cognizione animale. I pipistrelli elaborano un immenso insieme di echi prodotti dalle loro continue vocalizzazioni ultrasoniche trasformandoli in percezioni e conoscenze e, sulla base di queste mappe mentali, regolano il proprio comportamento. Il tutto avviene inoltre al di fuori dei limiti del nostro campo percettivo (de Waal 2016: 23-24, 37-39).

Nel libro del 1976, Griffin annunciava la nascita dell’etologia cognitiva come nuovo ambito d’investigazione sperimentale e scientifica, costruito sulla base di ipotesi verificabili e metodi obiettivi. Tre libri successivi, nel 1984, 1992 e 2001, approfondiscono ulteriormente le sue argomentazioni, anche attraverso un vaglio attento della letteratura scientifica passata e recente e l’adozione di una prospettiva naturalistica comparata. Griffin utilizza il termine cognitivo nella più vasta accezione di pensiero e conoscenza coscienti piuttosto che nel senso, a lungo privilegiato dalla psicologia cognitivista, di mera elaborazione delle informazioni, come potrebbe essere quella svolta da un computer. L’analisi delle conoscenze attuali sulle specie animali mostra piuttosto la complessità, l’intenzionalità, la versatilità e l’appropriatezza del comportamento animale. Le esperienze mentali sembrano verosimilmente diffuse in tutti gli animali ma, come aveva ipotizzato Darwin, differiscono in termini di carattere e grado. La radicalità delle tesi di Griffin è evidente nell’importanza attribuita al pensiero cosciente il quale conferisce, per lo studioso, un importante vantaggio adattivo e pare fondamentale persino per gli insetti che, date le piccole dimensioni del loro cervello, non potrebbero permettersi di memorizzare una grande quantità d’istruzioni comportamentali particolareggiate (Griffin 1986: viii; Griffin 2017: 120-121). La riflessione cosciente risulta particolarmente visibile quando gli animali comunicano intenzionalmente, quando

adattano il proprio comportamento in modo flessibile e appropriato a circostanze nuove, quando danno prova d'innovazione e creatività individuale oppure mostrano forme di predizione e pianificazione deliberata. Nascondersi, cooperare o ancora simulare sono a loro volta comportamenti significativi. L'etologo nutre inoltre molte aspettative nei confronti delle neuroscienze.

Le tesi di Donald Griffin sono state presentate dall'antropologo Philippe Descola in *Oltre natura e cultura* come estreme e fortemente isolate nel contesto delle scienze naturali contemporanee (Descola 2021: 209-215). Senza sminuire il valore innovativo del pensiero di questo grande etologo che, con i suoi libri coraggiosi, ebbe, a suo tempo, «un effetto potentemente liberatorio» per tutta una generazione di studiosi (de Waal 2016: 39), occorre riconoscere tuttavia che, tanto nell'ambito delle scienze naturali quanto in quello della psicologia comparata, si sono avvicinati, prima e dopo di lui, una molteplicità di pensatori affini⁴.

Innanzitutto Darwin⁵. Se Griffin e gli etologi cognitivi contemporanei si richiamano costantemente al lavoro rivoluzionario di questo grande naturalista, non è certo un caso. Charles Darwin (1809-1882), che è considerato il primo scienziato ad avere studiato sistematicamente le emozioni animali⁶, attribuiva esplicitamente emozioni e facoltà cognitive alle altre specie ed era convinto che la mente umana differisse solo per grado⁷. Il suo pensiero è stato frequentemente paragonato a quello di Copernico per aver rotto con una tradizione intellettuale fortemente antropocentrica. Se l'esistenza di una continuità evolutiva graduale fra tutte le forme viventi era stata ipotizzata, già mezzo secolo prima, dal nonno Erasmus Darwin (1731-1802), da Lamarck (1744-1829) e da Goethe (1749-1832), a Charles Darwin va il merito di essere riuscito a spiegare il processo evolutivo attraverso la teoria della selezione naturale e aver dimostrato le sue tesi con metodo scientifico, attraverso la paziente raccolta di un grande numero di prove (Barlow 2008; de Waal 2016: 162-163; Wulf 2017: 28-53).

Nella seconda metà dell'Ottocento, l'evoluzionismo ispirò del resto una visione continuista anche in molti psicologi. Menzioniamo, oltre a George Romanes, considerato il fondatore della psicologia comparata, anche William James (1842-1910) che, nell'influente libro *The Principles of Psychology* (1890), riteneva che l'origine della coscienza dovesse essere pensata in una cornice graduale piuttosto che come «l'irruzione nell'universo di una nuova natura» (Godfrey-Smith 2018: 11).

Per quanto riguarda la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX secolo, pare importante ricordare anche l'approccio biosemiotico del biologo estone Jakob von Uexküll (1864-1944), che utilizzò il concetto di *Umwelt* (traducibile come “ambiente soggettivo”) per descrivere il modo distinto con cui ogni organismo percepisce l'ambiente che lo circonda e lo interpreta in funzione del proprio sistema percettivo e delle proprie particolari esigenze. Oggi, il pensiero di Uexküll è diventato estremamente attuale.

⁴ Naturalmente, va messo in conto che *Oltre natura e cultura* è stato pubblicato nel 2005 e che, nel corso degli ultimi quindici anni, i progressi realizzati nell'ambito dell'etologia cognitiva e delle neuroscienze sono stati veramente importanti.

⁵ È stata anche sottolineata una continuità con il filosofo David Hume (1711-1776) il quale, già nel 1739, attribuiva agli animali pensiero e ragione e riteneva che le somiglianze comportamentali riflettersero processi mentali condivisi.

⁶ Darwin pubblicò nel 1872 il libro *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*.

⁷ Darwin scrisse nel 1871: «Non c'è dubbio che la differenza fra la mente dell'uomo e quella degli animali superiori sia certamente, per quanto grande, di grado e non di genere» (de Waal 2016: 11).

Anticipando l'etologia cognitiva, questi contestava una lettura meccanicistica della psicologia animale, faceva degli animali dei soggetti e attribuiva alla scienza il compito di esplorare gli *Umwelten* delle varie specie animali (de Waal 2002: 62; Lestel, Brunois, Gaunet 2006; de Waal 2016: 19-21; Piazzesi 2017)⁸

Anche Konrad Lorenz (1903-1989) e Niko Tinbergen (1907-1988), che insieme a Karl von Frisch sono considerati i padri fondatori dell'etologia⁹, non trascurarono del tutto la cognizione animale. Ma, mentre Tinbergen non vi lavorò mai apertamente¹⁰, Lorenz analizzò i movimenti intenzionali negli uccelli¹¹ e s'interessò esplicitamente alle esperienze soggettive degli animali, sforzandosi di convincere i propri colleghi della possibilità di studiare scientificamente la coscienza animale (Griffin 1986: 5, 14; Griffin 1999: 33; Griffin 2017: 59; Bekoff 2003: 77-78; de Waal 2016: 63, 84). Quanto a Karl von Frisch (1886-1982), descrisse e decodificò le danze delle api, dimostrando che si trattasse di movimenti simbolici complessi e versatili usati per comunicare la direzione, la distanza e la desiderabilità del cibo o di altri elementi importanti per l'alveare (ci ritorneremo). Come è stato sottolineato, il linguaggio fortemente mentalistico adottato nei suoi testi rifletteva importanti implicazioni cognitive (Crist 2004: 27). Non a caso, gli studi dedicati alle danze delle api hanno notevolmente contribuito all'affermarsi dell'etologia cognitiva e furono ampiamenti citati anche da Griffin. Notiamo che perfino Carl Gustav Jung (1875-1961) si convinse, leggendo Frisch, che gli insetti fossero dotati di consapevolezza (Jung 1980).

Se Griffin ha ricordato una molteplicità di predecessori e di colleghi, è soprattutto Frans de Waal a passare in rassegna in modo sistematico, e con sguardo retrospettivo, il lavoro dei principali pionieri dell'approccio cognitivo al comportamento animale, raggruppandoli in tre generazioni distinte. Alla prima generazione, costretta da un clima culturale avverso a pubblicare in riviste di secondo livello e rimanere poco conosciuta dai suoi contemporanei, appartengono Köhler, Kohts, Tolman e Yerkes (de Waal 2016).

Della russa Nadia Kohts¹² (1889-1963), che lavorò a Mosca ai tempi di Stalin, non si sa moltissimo in Occidente. Ispirata da Darwin, a partire dal 1913, studiò le emozioni facciali delle scimmie, confrontando la vita emozionale e l'intelligenza di un giovane scimpanzé con quella del proprio bambino, fino purtroppo alla morte prematura dello

⁸ Non a caso, Uexküll contestò aspramente le ricerche condotte in laboratorio dai behavioristi i quali interrogavano i ratti in un modo che, dal loro punto di vista, non poteva avere alcun senso (Despret 2016: 44). Benedetta Piazzesi ha fatto notare che Uexküll ha portato all'estremo e conciliato l'anti-anthropomorfismo e il riconoscimento della soggettività animale, posizioni che, fino ad allora, erano state piuttosto contrapposte (Piazzesi 2017: 234). Anche l'etnografia multispecie ha valorizzato l'approccio biosemiotico di Uexküll. Molto significativa la proposta di Eduardo Kohn di un'"antropologia della vita", "oltre l'umano", basata sull'embricazione degli organismi viventi in una rete di processi semiotici. Si veda: E. Kohn, 2021 [2013], *Come pensano le foreste*, Milano, Edizioni Nottetempo; A. Fuentes, E. Kohn, 2012, «Two Proposals», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 30(2): 136-146.

⁹ Nel 1973, i tre studiosi ricevettero il premio Nobel per il loro importante contributo allo studio del comportamento animale.

¹⁰ Negli anni Trenta, Tinbergen studiò sperimentalmente l'orientamento nelle vespe sfecidi. Tuttavia, come sottolinea de Waal, nessuna delle quattro domande che assegnò all'etologia (note come i "Quattro perché") menziona esplicitamente l'intelligenza o la cognizione animale (de Waal 2016: 63). Tinbergen precisò infatti che, per quanto fosse personalmente convinto che gli animali avessero delle esperienze soggettive, queste non erano rilevanti per l'etologia dal momento che non erano osservabili (Candea 2013a: 427).

¹¹ Si tratta di brevi movimenti preliminari che manifesterebbero, negli uccelli, la pianificazione di azioni importanti, quali per esempio il volo.

¹² Per esteso, Nadezda Nikolaevna Ladygina-Kohts.

scimpanzé. È noto che lavorò anche con tre grandi pappagalli occupandosi di cognizione negli uccelli molto tempo prima che questa acquistasse l'attuale notorietà. Negli stessi anni, dal 1913 al 1920, lo psicologo tedesco Wolfgang Köhler (1887-1967) compiva numerosi esperimenti sulla cognizione delle scimmie antropomorfe in una stazione di ricerca situata a Tenerife. Un resoconto dettagliato delle sue ricerche venne pubblicato nel 1925 nel libro *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, oggi considerato un classico della cognizione evoluzionistica ma che un tempo, ricorda de Waal, fu ignorato e poi disprezzato. Köhler, che non nutriva dubbi sul fatto che il comportamento delle scimmie antropomorfe fosse intenzionale, studiò la risoluzione mentale dei problemi e l'utilizzo di strumenti negli scimpanzé in cattività. Fu anche il primo studioso a fare congetture sulla pianificazione del futuro nelle scimmie antropomorfe e a usare la parola "mode" per descrivere l'alternarsi di nuovi giochi fra gli scimpanzé che osservava. Esperimenti analoghi a quelli di Köhler vennero descritti, pochi anni dopo, anche dal primatologo americano Robert Yerkes (1876-1956) il quale inoltre ipotizzò, già nel 1925, che gli scimpanzé fossero in grado d'apprendere un sistema di comunicazione gestuale per comunicare con gli esseri umani.

Ma neppure il behaviorismo è mai stato una corrente di pensiero monolitica. Negli anni Venti del secolo scorso, lo psicologo Edward Tolman (1886-1959) usava esplicitamente il termine "cognitivo" per descrivere le mappe mentali dei ratti che percorrevano i suoi labirinti. Per Tolman, gli animali sono creature intenzionali, che elaborano attivamente gli indizi che li circondano e sviluppano obiettivi e attese. Lo studioso osservò per primo delle "risposte d'incertezza": di fronte a compiti difficili, i ratti dimostravano esitazione, guardavano o correvano avanti e indietro essendo indecisi sulla decisione da prendere.

Nella seconda generazione di pionieri, de Waal annovera, oltre naturalmente a Griffin, gli psicologi Gallup, Shettleworth e Beck e i primatologi Menzel e Kummer, Imanishi e Goodall. Gordon Gallup (1941) dimostrò, negli anni Settanta, attraverso il noto test della "macchia rossa", che gli scimpanzé sono in grado di riconoscere la propria immagine riflessa in uno specchio e interpretò esplicitamente la scoperta in termini di "autoconsapevolezza" scimpanzé¹³, con grande irritazione dei behavioristi. Sara Shettleworth (1943) si emancipò da una formazione strettamente behavioristica e sviluppò un approccio alla cognizione animale che riconosceva l'importanza dei bisogni ecologici e delle forze evolutive nelle specie animali. Benjamin Beck dimostrò negli anni Sessanta che gli esperimenti sulla cognizione animale dovevano essere adeguati alla fisiologia e all'*Umwelt* di ciascuna specie. Così i gibboni, precedentemente considerati come primati "poco evoluti", erano in realtà in grado di risolvere problemi complessi quando venivano sottoposti a test appropriati. Emil Menzel (1929-2012) studiò la cooperazione e la comunicazione fra gli scimpanzé, postulando obiettivi e ipotizzando soluzioni intelligenti. Mise inoltre a punto un paradigma sperimentale, che viene ancora utilizzato, per cogliere la loro comprensione del punto di vista e delle conoscenze detenute (o meno) dai loro simili. Hans Kummer (1930-2013), primatologo ed etologo svizzero, si occupò di cognizione sociale nei primati integrando l'osservazione etologica con l'uso sistematico di esperimenti controllati.

¹³ Recentemente, Carl Safina ha fatto giustamente notare che il test dello specchio, non solo sia significativo soprattutto per le specie che fanno molto affidamento sulla vista, ma indichi in realtà la capacità di comprendere le immagini riflesse piuttosto che la presenza di autoconsapevolezza, plausibilmente molto più diffusa nel regno animale (Safina 2018: 412-413).

Di grande rilevanza scientifica, fu anche il pionieristico lavoro della scuola di primatologia giapponese, a partire da Kinji Imanishi (1902-1992) a cui gli etologi devono un importante cambiamento di paradigma nella ricerca sul campo nonché un'innovativa definizione di cultura che ha aperto la strada allo studio delle culture animali. Imanishi che, come Lorenz, raccomandava ai ricercatori di empatizzare con le specie studiate, dopo la Seconda guerra mondiale, iniziò a studiare le scimmie sul campo identificandole individualmente per mezzo di un nome, per poi seguirne la storia sociale attraverso le varie generazioni. Tale metodo, oggi talmente diffuso da apparire scontato, fu fortemente osteggiato in Occidente, dove l'attribuzione di nomi è stata a lungo percepita come troppo umanizzante¹⁴. Inoltre, avendo nel 1952 definito la cultura come «forma di trasmissione del comportamento che non poggia su basi genetiche» (de Waal 2002: 169) e avendo intrapreso, con i suoi allievi, lo studio di una prima prova di cultura animale – il lavaggio delle patate dolci in acqua di mare da parte dei macachi dell'isola di Koshima – il suo lavoro diede origine alla primatologia culturale e agli studi contemporanei sulla trasmissione culturale in un numero di specie animali che sta diventando sempre più ampio (de Waal 2002: 157-159; de Waal 2016: 71-72, 82-83).

Se, per quanto riguarda Imanishi e i suoi allievi, l'assenza di forti pregiudizi antropocentrici è stata attribuita a premesse culturali diverse e “orientali”, o “shintoiste”¹⁵, la primatologa Jane Goodall (1934) ha sottolineato che, nel proprio caso, fu determinante il fatto di aver sviluppato, durante l'infanzia, importanti legami empatici con i propri animali domestici e di essersi recata sul campo senza alcuna formazione accademica¹⁶ (Goodall 2000: 79-80). Goodall descrisse da subito gli scimpanzé di Gombe, in Tanzania, come esseri sociali dotati di una psicologia complessa: individui distinti, con personalità e obiettivi propri, capaci di ragionamento ed emozioni (Goodall 2003: 12-13; Bekoff 2003: 90-92; de Waal 2016: 216-217; Safina 2018: 215). Il suo approccio di ricerca, analogo per molti aspetti a quello della scuola giapponese, è stato definito dalla primatologa Biruté Galdikas come “rivoluzionario” per la lunghezza dello studio condotto sul campo, per aver attribuito agli scimpanzé dei nomi personali (piuttosto che numeri o appellazioni generiche quali “maschio”, “femmina”, “giovane”, ecc.) e per aver privilegiato un metodo che valorizzava l'empatia e la collaborazione con gli animali studiati (Galdikas 1997: 410-412)¹⁷. Inoltre, nel 1960, la notizia che gli scimpanzé di Gombe utilizzassero comunemente dei ramoscelli, opportunamente

¹⁴ Sembrava inoltre impossibile che un ricercatore potesse riconoscere individualmente più di un centinaio di esemplari.

¹⁵ Il confronto condotto da de Waal fra primatologia giapponese ed euroamericana (de Waal 2002: 73, 94, 276) è molto interessante ma meriterebbe di essere verificato e approfondito. Esso parrebbe, a una prima analisi, troppo semplificante nella sua netta contrapposizione fra cultura occidentale e orientale.

¹⁶ Il paleontologo Louis Leakey inviò sul campo Jane Goodall, Dian Fossey e Biruté Galdikas a studiare rispettivamente scimpanzé, gorilla e oranghi. Come ha sottolineato Emmanuelle Grundmann, Leakey era persuaso che le donne fossero più empatiche e che si trattasse di una qualità essenziale per condurre studi *oggettivi* sul comportamento delle grandi scimmie (Grundmann 2016: 33-34). Ad eccezione di Biruté Galdikas, privilegiò inoltre delle donne prive di formazione universitaria in biologia e antropologia (Galdikas 1997: 48-49). Come scrive Jane Goodall: «Di fatto egli [Luis Leakey] mi scelse perché la mia mente non era stata viziata dalle visioni riduzioniste che caratterizzavano la maggior parte degli etologi dell'epoca. Egli scelse piuttosto qualcuno che aveva imparato molte cose sugli animali, avendone avuti diversi fin dall'infanzia come maestri» (Jane Goodall 2003: 12).

¹⁷ Per queste ragioni, e per aver usato pronomi personali femminili e maschili per indicare singoli scimpanzé al posto di un generico “it”, Goodall fu fortemente criticata dai docenti dell'Università di Cambridge dove s'iscrisse per conseguire il dottorato (de Waal 2016: 217; Safina 2018: 55, 215).

modificati, per catturare le termiti venne considerata cruciale in quanto «non poteva essere ricondotta ad alcuna influenza umana» e, come colse immediatamente il noto paleontologo Louis Leakey, metteva in discussione una delle principali definizioni esclusive attribuite all'umanità (de Waal 2016: 106; vedi anche Galdikas 1997: 48)¹⁸.

Un'attenzione particolare meritano anche gli studi condotti, fra gli anni 1960 e 1980, su alcuni animali – soprattutto scimmie antropomorfe¹⁹ – addestrati a comprendere il linguaggio umano, fosse questo l'inglese parlato, quello dei segni o ancora dei codici appositamente sviluppati che si avvalevano di fiches colorate o di tastiere munite di svariati simboli aniconici. Malgrado tali ricerche siano state diversamente valutate e persino screditate da molti linguisti²⁰, esse hanno comunque giocato un ruolo cruciale nell'aprire il campo alla cognizione animale. L'interazione umani-animali, in una forma mutualmente più comprensibile, mostrava di che cosa fosse capace la mente degli (altri) animali, permetteva più facilmente di cogliere il loro pensiero e le loro emozioni (Griffin 1999: 290; de Waal 2016: 130-148).

Una terza generazione di pionieri, in cui de Waal pone anche se stesso, sta ancora effettuando le proprie ricerche.

“Antropodiniego”, “umanicità” e altri pregiudizi

L'avversione, il rifiuto e numerose delle critiche rivolte alle ricerche di questi pionieri possono far pensare ai processi di resistenza che caratterizzano tutti i paradigmi scientifici di fronte a forme di pensiero innovatrici (Kuhn 1969). Ma costituiscono anche interessanti testimonianze del prevalere, in Occidente, di un'ontologia e di una cultura profondamente antropocentrica in tutto il Novecento, anche in ambito scientifico. Una cultura che, pur avendo formalmente riconosciuto l'appartenenza degli esseri umani al regno animale, di fatto ha continuato a contrapporli in modo netto e rigido, anche in assenza di prove. Questo non deve sorprendere se, come hanno giustamente sottolineato Elizabeth Povinelli e Tim Ingold (Nadasday 2007), persino gli antropologi che hanno lavorato presso i cosiddetti popoli autoctoni, pur confrontandosi con ontologie diverse dalla nostra, dove gli animali venivano considerati attori sociali dotati di coscienza e d'intenzionalità²¹, hanno continuato a naturalizzare l'esistenza di una radicale discontinuità fra umani e animali e ad assumere una visione di società che escludeva *a priori* ogni interrelazione con le altre specie²².

¹⁸ Già nel xix secolo, era stato documentato l'uso di strumenti in scimpanzé e macachi allo stato selvatico, ma questa osservazione assunse piena rilevanza solo nel Novecento in quanto, secondo de Waal e Safina, metteva in discussione il monopolio che veniva ormai attribuito alla nostra specie sul ragionamento e sulla cultura (de Waal 2016: 164; Safina 2018: 292-293).

¹⁹ In seguito, a partire dagli anni 1980, anche pappagalli, delfini e leoni marini (Griffin 1999: 226; 278-282; Delfour, Adam 2016).

²⁰ Nel 1980, alcuni linguisti chiesero addirittura il bando ufficiale di qualsiasi progetto di ricerca che tentasse d'insegnare una forma di linguaggio agli altri animali! (de Waal: 143-144)

²¹ La concezione autoctona degli animali veniva considerata come un costrutto culturale e metaforico, mentre le ontologie di cui gli antropologi erano portatori continuavano a essere assunte in modo acritico (Nadasday 2007: 30).

²² L'antropologo Tim Ingold ha evidenziato che gli antropologi potrebbero avere un interesse disciplinare nel mantenere una rigida distinzione fra gli umani e le altre specie animali (Nadasday 2007: 31). È interessante

Secondo de Waal (ma anche per Griffin, Bekoff e Safina), le discussioni violente contro l'antropomorfismo degli etologi cognitivi nasconderebbero «una forma mentale predarwiniana, non conciliabile con la nozione, oggi accettata, degli esseri umani come animali» (de Waal 2016: 41). Il primatologo ha coniato il termine “antropodiniego” (che corrisponde fortemente al concetto di “antropofobia” in Safina) per indicare l'esagerazione delle differenze e la negazione dell'esistenza di somiglianze e continuità evolutive fra umani e animali riscontrata, ancora oggi, in alcuni studiosi (de Waal 2002: 57; Bekoff 2003: 95-96; Safina 2018: 55).

Se è innegabile che l'antropomorfismo possa comportare dei rischi di distorsione che vanno controllati²³, anche l'assunzione dell'esistenza di una radicale differenza dell'uomo rispetto alle altre specie, così come l'utilizzo di metodi di ricerca che escludono *a priori* forme di comportamento intelligente negli altri animali e bandiscono ogni forma di coinvolgimento empatico da parte del ricercatore, non sono affatto privi di rischi né sarebbero in grado di garantire una reale oggettività²⁴ (de Waal 2016: 41-42; Bekoff 2003: 42; Safina 2018: 50-57). Così, de Waal ha riconosciuto nella ricorrente opposizione all'antropomorfismo «non tanto una preoccupazione per l'oggettività scientifica, quanto il desiderio di tenere a distanza gli animali» (de Waal 2002: 68). Mentre l'etologo Marc Bekoff ha evidenziato come la scienza non possa pretendersi oggettiva in quanto tratta gli animali come oggetti. Al contrario, questo rende difficile scoprire la loro vita emotiva o comprendere pienamente il loro comportamento e la loro intelligenza (Bekoff 2003)²⁵.

Come l'antropodiniego, anche il concetto strettamente imparentato di “umanicità” è a sua volta fortemente antropocentrico. Coniato dal primatologo americano Marc Hauser²⁶, corrisponde fortemente, a mio parere, alla definizione di ontologia naturalista di Philippe Descola²⁷. Le capacità cognitive umane sono state ritenute così eccezionali e uniche da

tuttavia notare che, nella ricostruzione storica di Frans de Waal, non siano stati affatto gli antropologi culturali ad aver contestato l'esistenza delle culture animali, quanto piuttosto gli psicologi dell'apprendimento. Nel 2001, il disinteresse degli antropologi contemporanei per il dibattito sulle culture animali veniva attribuito da de Waal alla relativizzazione antropologica del concetto di cultura combinata con il «nichilismo postmoderno» (de Waal 2002: 170).

²³ Di fatto, oggi, un numero crescente di studiosi ammette che una forma critica e controllata di antropomorfismo possa essere molto utile per formulare delle ipotesi di ricerca, progettare esperimenti pertinenti e descrivere le emozioni, i pensieri e il comportamento degli altri animali (Bekoff 2003: 93-96).

²⁴ Bekoff ha giustamente sottolineato che la pratica e il pensiero scientifico sono intrisi di valori, punti di vista e pregiudizi. Inoltre, «Gli scienziati, in quanto esseri umani, hanno priorità individuali, personali, sociali, economiche e politiche» (Bekoff 2003: 279).

²⁵ Analogamente, per quanto da un punto di vista complementare, gli antropologi Colin Scott e Tim Ingold hanno sottolineato che la concezione degli animali come persone senzienti e consapevoli, in grado di apprendere dalle proprie esperienze, adattare in modo flessibile il proprio comportamento e comunicare con i membri della propria specie, ha permesso ai popoli autoctoni dell'area artica e subartica dell'America settentrionale di cogliere importanti aspetti del comportamento animale che la scienza occidentale ha a lungo ignorato (Scott 1996; Nadasdy 2007).

²⁶ Hauser non utilizza tuttavia questo termine in senso critico, essendo a sua volta convinto che gli esseri umani siano l'unica specie dotata di autocoscienza e che comunque «il divario fra la cognizione umana e quella animale, persino quella di uno scimpanzé, è molto maggiore di quella fra uno scimpanzé e un coleottero» (de Waal 2016: 157; vedi anche Bekoff 2003: 162).

²⁷ Non sono sicura che il termine “naturalista” sia quello più appropriato e chiaro per designare l'ontologia occidentale moderna con le sue caratteristiche dicotomie natura/cultura e animali/umani, dal momento che è proprio nel contesto delle scienze naturali che è maturata una visione continuista delle facoltà mentali così come la consapevolezza del complesso intreccio esistente fra trasmissione genetica e culturale, corpo e mente, biologico e culturale. Penso, innanzitutto, a grandi pensatori che hanno anticipato l'evoluzionismo

molti scienziati da far postulare l'esistenza di una radicale discontinuità a livello delle interiorità. La continuità evolutiva viene riconosciuta al corpo ma non alla mente, una posizione che è stata descritta da de Waal come una forma di «neocreazionismo» in quanto «accetta l'evoluzione solo a metà» e pone la mente umana al di fuori della biologia (de Waal 2016: 158)²⁸. Ma nella visione evoluzionista, «nessun carattere [...] viene mai dal nulla» (*ibidem*: 144) e, accanto ad adattamenti specifici, è plausibile ipotizzare l'esistenza di meccanismi mentali comuni (Heinrich 2019: 488).

La lista delle facoltà «uniche» attribuite agli umani è piuttosto lunga: dalla capacità di fabbricare e usare strumenti fino alla cultura, passando per l'interdizione dell'incesto, il riconoscimento facciale²⁹, l'imitazione, il linguaggio, la memoria, la «teoria della mente»³⁰, la cooperazione, l'etica, l'autoconsapevolezza e la coscienza riflessiva³¹. In

darwiniano come Goethe e Humboldt. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) che, oltre a essere un uomo di lettere, fu anche un brillante scienziato, era persuaso che l'uomo e gli animali, pensati come totalità psicofisiche integrate, avessero un antenato comune e che piante e animali si adattassero al proprio ambiente. Credeva inoltre nella necessità di coniugare arte e scienza, soggettività e razionalità (Wulf 2017; de Waal 2016: 162-163; Piazzesi 2017). Alexander von Humboldt (1769-1859), che fu l'uomo di scienza più noto e influente della sua epoca, pensava alla natura come un vasto intreccio vitale e dinamico d'interconnessioni in cui l'uomo era incluso, anticipando così anche la nascita dell'ecologia. Come Goethe, era inoltre persuaso che per conoscere la natura fosse indispensabile combinare metodi di studio strettamente scientifici con un approccio empatico e intuitivo, che valorizzasse l'esperienza soggettiva, l'immaginazione e le emozioni. Le sue ricerche privilegiavano anche un approccio interdisciplinare che intrecciava le scienze naturali con quelle sociali (Wulf 2017). Come sappiamo, Darwin, e gli scienziati che hanno seguito più fedelmente le sue tracce, collocarono l'uomo all'interno della natura, fra gli altri animali, e non solo dal punto di vista fisico: credevano infatti nella continuità delle facoltà cognitive ed emozionali. Diversamente da Huxley, Darwin poneva anche l'etica umana nel mondo della natura ed era fermamente persuaso che fosse un prodotto dell'evoluzione (de Waal 2002: 264-265; Darwin, Omodeo 1980: 87-88). In ambito etologico, Konrad Lorenz (*L'aggressività*) e Desmond Morris (*La scimmia nuda*) hanno evidenziato fra i primi la continuità fra comportamento umano e animale, aprendo la porta al lavoro di numerosi altri ricercatori (de Waal 2002: 39). Lorenz inoltre, come del resto il primatologo giapponese Imanishi (de Waal 2016: 83), «credeva che non si potessero studiare efficacemente gli animali senza una comprensione intuitiva fondata sull'amore e sul rispetto» (*ibidem*: 34).

Se, come abbiamo visto, è indubbio che una visione culturale discontinuista abbia caratterizzato il lavoro di molti scienziati nel corso del Novecento (come tutti, gli scienziati sono profondamente influenzati dal contesto culturale in cui crescono e lavorano), l'apporto più specifico delle scienze naturali parrebbe essere proprio la messa in discussione delle dicotomie che caratterizzano, secondo Descola, l'ontologia occidentale moderna. Basterebbe pensare all'esistenza di discipline come l'ecologia, la neurobiologia, la sociobiologia e l'etologia cognitiva, nonché allo studio delle culture animali. Non dimentichiamo del resto che, già dal Settecento, le scienze naturali hanno molto valorizzato lunghi viaggi di esplorazione scientifica e che questi potrebbero aver aiutato alcuni naturalisti a mettere in discussione importanti pregiudizi culturali.

²⁸ Tale posizione è nota anche come il «problema di Wallace» dal momento che questo grande naturalista, che concepì contemporaneamente a Darwin il ruolo della selezione naturale nell'evoluzione, invocò, con grande perplessità di Darwin, un'imprescisa dimensione spirituale per giustificare l'unicità della mente umana (de Waal 2016: 159-160).

²⁹ I primi esperimenti sulla capacità d'identificazione facciale negli scimpanzé sono assai emblematici delle posizioni antropocentriche che hanno potuto assumere alcuni ricercatori. Così, si dedusse che gli scimpanzé fossero privi di abilità di riconoscimento facciale perché mostravano difficoltà nel distinguere delle immagini di volti umani. Ma gli scimpanzé riconoscono facilmente le fotografie dei membri della propria specie e riescono persino a individuare l'esistenza di legami di parentela attraverso l'osservazione delle facce dei propri simili (de Waal 2016: 33)

³⁰ Si tratta della capacità di comprendere gli stati mentali altrui. Tale abilità è stata considerata da numerosi scienziati come una prerogativa umana. In realtà, il concetto emerse nel corso delle ricerche svolte da Emil Menzel sui primati verso la fine degli anni 1960.

³¹ Griffin distingue la coscienza percettiva, che riguarda appunto le percezioni, dalla coscienza riflessiva, che invece indica la consapevolezza di un soggetto dei propri pensieri ed emozioni. Secondo l'etologo, la coscienza

alcuni casi, persino le emozioni! Illuminanti, le analisi di Griffin (Griffin 2017: 65) e de Waal (de Waal 2016: 163) sui “giochi semantici” con cui, dal Novecento a oggi, sono stati continuamente ridefiniti alcuni tratti comportamentali e cognitivi elevati a simboli dell'intelligenza umana nel momento in cui venivano riscontrati in altre specie. Così, per esempio, quando è diventato evidente che la trasmissione culturale fosse una strategia diffusa nel regno animale, alcuni scienziati hanno sostenuto che la cultura umana fosse basata su meccanismi specifici e diversi, in particolare su una forma d'imitazione “vera”, fondata sulla comprensione, e quindi cognitivamente complessa, di cui gli altri animali sarebbero stati privi. Oggi, tuttavia, contrariamente a quanto scriveva Descola in *Oltre natura e cultura*, esiste ormai un ampio consenso sull'esistenza di vere e proprie capacità imitative almeno nelle scimmie, nei cani, nei pappagalli, nei corvidi e nei delfini (Descola 2021: 212-213; de Waal 2016: 194-201)³².

Ma l'antropocentrismo non si manifesta solo nella credenza nell'esistenza di una barriera netta e artificiosa fra l'uomo e gli “animali”, ma anche nell'assunzione che l'intelligenza o l'organizzazione del cervello umano possano essere considerate un metro adeguato per valutare le facoltà di tutte le altre specie, pensate lungo una scala cognitiva lineare analoga alla *scala naturae* di Aristotele che, da Dio e gli esseri umani, scende verso il basso, passando per gli altri mammiferi, gli uccelli, i pesci, fino agli insetti e ai molluschi.³³ Si tratta, ha sottolineato de Waal, di una prospettiva antiquata e deformante, di un «esercizio inutile» (de Waal 2016: 26) che ignora l'immensa variabilità delle soluzioni cognitive specifiche sviluppate da ogni specie, a partire da processi mentali condivisi, per far fronte ai problemi posti dalla sopravvivenza in ambienti diversi (Safina 2018: 423). Come evidenziato dall'etologo italiano Roberto Marchesini, la cognizione ha seguito «strade plurali» (Marchesini 2013: 134). Moltissime specie eccellono in abilità cognitive di cui gli umani sono privi o in cui, comunque, non potrebbero competere. Pensiamo,

riflessiva rappresenterebbe «un bastione, ancora difeso da molti, contro gli indizi sempre più numerosi che gli altri animali condividono in misura limitata molte delle nostre capacità mentali» (Griffin 1999: 27).

³² Attualmente, secondo de Waal, sarebbe soprattutto nelle scienze sociali e nelle discipline umanistiche che continua a persistere una posizione eccezionalista, mentre nelle scienze naturali essa starebbe progressivamente perdendo ogni credibilità (de Waal 2016: 161-167; Safina 2018: 377-395). In realtà, l'eccezionalismo umano è da tempo al centro della riflessione critica di numerose correnti che hanno acquisito una crescente importanza in filosofia come nelle scienze sociali. Citiamo il postumanesimo, l'ecofemminismo critico, la cosiddetta “svolta ontologica” in antropologia, la “teoria dell'attore-rete”, l'antropozooologia, l'etnografia multispecie, la geografia oltre l'umano... In particolare, l'etnografia multispecie si sta sforzando di estendere la ricerca e la scrittura etnografica oltre l'umano, documentando l'interconnessione e l'interdipendenza delle forme di vita e l'agentività delle specie altre che umane. Parallelamente, il presente contesto di crisi climatica, malgrado il ruolo “geologico” esplicitamente attribuito all'umanità (ricordiamo il concetto di Antropocene), sta inducendo un numero crescente di antropologi a riflettere sul complesso intreccio di interrelazioni che costituisce la vita, restituendo a sua volta agentività a tutte le forze biotiche e abiotiche con le quali interagiamo e sforzandoci di cogliere la realtà ibrida “naturculturale” che ci circonda (Van Aken 2020). Si vedano, fra l'altro: S. E. Kirksey, S. Helmreich, 2010, «The emergence of multispecies ethnography», *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545-576; R. Cassify, 2012, «Lives with Others: Climate Change and Human-Animal Relations», *Annual Review of Anthropology*, 42: 21-36; L. A. Ogden, B. Hall, K. Tanita, 2013, «Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography», *Environment and Society: Advances in Research*, 4 (1): 5-24; A. Smart, 2014, «Critical perspectives on multispecies ethnography», *Critique of Anthropology*, 34 (1): 3-7; P. Locke, U. Muenster, 2015, «Multispecies ethnography», *Oxford Bibliographies Online*; P. Locke, 2018, «Multispecies Ethnography», *The International Encyclopedia of Anthropology*.

³³ Ancora oggi, la teoria evolutivista viene frequentemente fraintesa come un processo orientato verso un fine e si postula che l'uomo sia il risultato più elevato e l'obiettivo del processo evolutivo, una visione gerarchica e teleologica che era estranea al pensiero di Darwin.

per esempio, all'ecolocalizzazione nei delfini o nei pipistrelli o ancora alle prodigiose capacità mnemoniche degli scoiattoli e delle ghiandaie. Sintetizza Marc Bekoff: «gli animali non sono inferiori agli esseri umani, sono ciò che sono e vanno compresi nei loro rispettivi mondi» (Bekoff 2003: 302).

Strettamente correlata alla *scala naturae* aristotelica, Donald Griffin, la sociologa Eileen Crist e, più recentemente, anche il neuroscienziato italiano Giorgio Vallortigara (Vallortigara 2021), hanno criticato la convinzione generale che le piccole dimensioni e la lontananza filogenetica rispetto alla nostra specie siano da considerarsi validi indicatori di assenza d'intenzionalità e di consapevolezza. Un dogma, afferma Griffin, che non è mai stato provato scientificamente³⁴. Secondo questa idea preconcepita, eventuali forme di consapevolezza dovrebbero essere riscontrate solo nelle scimmie antropomorfe³⁵ o comunque in animali comparabili a noi per dimensioni e vicinanza nel cosiddetto “albero della vita”, mentre gli invertebrati, i pesci e persino gli uccelli sarebbero ritenuti *a priori* incapaci di sentimenti soggettivi, di pensiero o di progettazione coscienti.

Emblematica, la controversia suscitata dal riconoscimento della natura linguistica³⁶ delle danze delle api da miele. Le scoperte degli etologi Karl von Frisch e Martin Lindauer suscitarono inizialmente notevole incredulità e sorpresa dal momento che attribuivano a degli insetti un sistema di comunicazione molto sofisticato, implicante inoltre, più o meno direttamente, forme d'intenzionalità e di ragionamento. Ma finirono per ottenere un ampio consenso da parte della comunità scientifica grazie al rigore e all'evidenza delle dimostrazioni empiriche fornite³⁷. Ciò nonostante, alcuni scienziati continuarono a opporsi radicalmente a quanto definivano “l'interpretazione simbolica” delle danze delle api. Ancora nel 1990, Adrian Wenner e Patrick Wells³⁸ attribuivano la posizione scientifica dominante (descritta come “antropomorfa” e “non parsimoniosa”) a fattori sociali non razionali: dal funzionamento del sistema accademico, alla diffusione del pensiero New Age! Come affermarono esplicitamente, non era credibile né accettabile che le api fossero dotate di un linguaggio in quanto questo contraddiceva l'esistenza di una discontinuità fisica e psichica fra gli esseri umani e gli insetti. Collocate molto in

³⁴ Griffin, già nel 1984, sottolineava che non esistono necessariamente differenze qualitative nella cognizione dei vertebrati e degli invertebrati e che «nessuna prova diretta conferma la limitazione del pensiero cosciente a una forma particolare di neuroanatomia macroscopica» (Griffin 1986: 246; vedi anche Griffin 2017: 83). Similmente, anche l'equazione fra complessità del comportamento animale e consapevolezza e quella fra apprendimento e consapevolezza, o fra comportamento istintivo e inconscio, non sarebbero mai state veramente dimostrate (Griffin 1999: 327-331; Griffin 2017: 63).

³⁵ Secondo de Waal, lo «scimpocentrismo» andrebbe considerato come una sorta di estensione del pregiudizio antropocentrico (de Waal 2016: 208).

³⁶ Nell'ottima sintesi di Eileen Crist, le danze delle api da miele devono essere considerate un vero e proprio linguaggio (sebbene diverso dal nostro) in quanto sono simboliche, performative, rette da regole strutturali, complesse e flessibili nelle loro applicazioni (Crist 2004). L'importanza attribuita alla sintassi nella definizione del linguaggio varia a seconda degli autori. Griffin, pur riconoscendo al linguaggio umano una versatilità senza pari, criticò la crescente tendenza a descrivere il linguaggio in maniera isomorfa rispetto al comportamento linguistico umano (Griffin 2017: 65). Fece inoltre notare che, come nella maggior parte delle lingue umane, gli animali potrebbero servirsi soprattutto della flessione piuttosto che dell'ordine dei significanti (privilegiato invece dagli studiosi di lingua inglese) per costruire le loro sintassi (Griffin 1999: 281-282; 289-291).

³⁷ A queste si aggiunsero importanti dimostrazioni sperimentali realizzate, negli anni Settanta, anche dall'etologo James L. Gould. Oggi le indicazioni trasmesse simbolicamente dalle danze delle api vengono utilizzate per raccogliere dati sui loro *pattern* alimentari (Crist 2004: 19-20).

³⁸ Si veda il libro di A. M. Wenner e P. H. Wells, 1990, *Anatomy of a Controversy: The Question of a “Language” among Bees*, New York, Columbia University Press.

basso nel sistema filogenetico, le api non potevano che essere degli organismi passivi, interamente determinati da stimoli e istinti (Crist 2004).

L'affermarsi della visione cognitiva

Frans de Waal ha recentemente riconosciuto l'emergere di un nuovo *Zeigeist* nelle scienze del comportamento animale all'inizio degli anni Ottanta del Novecento. Malgrado importanti resistenze, lo studio della vita mentale degli animali si sarebbe progressivamente diffuso e smarcato da numerosi assunti antropocentrici. Anche Donald Griffin, nel 1992, aveva riscontrato «un rinnovato interesse per la cognizione e l'intelligenza animali» (Griffin 1999: 10) e notato la comparsa di numerosi libri e articoli dedicati a questi temi. Al tempo stesso, tuttavia, il riconoscimento della coscienza animale sembrava essere rimasto un "tabù". Mentre, secondo Griffin, la posizione che negava ogni forma di pensiero alle altre specie era ormai ampiamente superata, persino molti etologi cognitivi continuavano a considerare il pensiero animale come inconscio o comunque evitavano di prendere in considerazione esplicitamente il problema della coscienza, malgrado la sua centralità. Per questo grande etologo, la convinzione in un'esistenza "sonnambulistica" e "ignara" delle altre specie era indice di un behaviorismo latente ed era contraddetta dai copiosi e illuminanti dati ormai facilmente reperibili in letteratura sulla complessità e la versatilità del comportamento animale.

Una terza generazione di pionieri, che ha iniziato a lavorare a partire circa dagli anni Ottanta, comprende un così grande numero di ricercatori dediti alla cognizione animale che de Waal non ha nemmeno cercato di elencarli. Anche per loro si è trattato di affrontare molti pregiudizi. Così, ha sottolineato Jane Goodall, l'etologo Marc Bekoff è stato a lungo accusato di «stravaganze» per aver creduto che gli animali avessero vite emotive ricche e personali e aver affrontato la questione della coscienza. È tuttavia incoraggiante che i suoi articoli siano stati comunque accettati dalle riviste accademiche, prova evidente, secondo Goodall, di un lento ma importante cambiamento nell'atteggiamento di un numero crescente di scienziati (Goodall 2003: 12)³⁹. De Waal (1948), che ha studiato le tattiche di potere⁴⁰ e, successivamente, le modalità di cooperazione, prevenzione e mediazione dei conflitti fra gli scimpanzé (soprattutto in cattività), è stato a sua volta molto osteggiato (de Waal 2016: 333-334). Analogamente, è stata una dura lotta per Irene Pepperberg (1949) convincere la comunità scientifica delle capacità dimostrate dai suoi pappagalli cenerini africani, Alex e Griffin, in grado non solo di comunicare in modo intelligente con i ricercatori, ma anche di comprendere concetti quali uguale/diverso, colore, forma, tipo di materiale, taglia relativa, reciprocità, numero e zero (Griffin 1999: 226-229; Pepperberg 2016: 172-173; de Waal 2016: 135-138).

Da alcuni anni, anche grazie alla messa a punto di dispositivi sperimentali sempre più inventivi, rigorosi e adatti alle specie animali studiate (e ai loro interessi), come all'ampliarsi e all'approfondirsi delle osservazioni sul campo, la barriera artificiosa fra cognizione umana e animale sta diventando sempre più sfumata e permeabile. Scrive de

³⁹ In *La mente del corvo*, Bernd Heinrich menziona per esempio che, negli anni Novanta, un suo articolo che relazionava una serie di esperimenti nuovi sull'intelligenza dei corvi imperiali venne respinto ben cinque volte (Heinrich 2019: 468).

⁴⁰ Il primo libro di de Waal, *La politica degli scimpanzé*, è stato pubblicato nel 1982.

Waal: «se c'è una tendenza generale nel nostro campo, è che il muro fra la cognizione umana e quella animale ha cominciato ad assomigliare a un gruviera svizzero pieno di buchi» (de Waal 2016: 336)⁴¹. Parallelamente, secondo Bekoff, la ricchezza della vita emotiva degli animali e il suo fondamentale ruolo per la sopravvivenza sembrano divenute una questione di buon senso per la maggior parte degli scienziati. Importanti riviste accademiche pubblicano ormai articoli sulle emozioni negli animali – il riso nei ratti, il lutto negli elefanti, l'empatia nei topolini o l'avversione per l'iniquità nelle scimmie cappuccine⁴² – e la questione non è più tanto se gli animali provino delle emozioni quanto piuttosto i motivi per cui le loro emozioni si siano evolute in determinati modi (Bekoff 2016: 125-126).

Se la primatologia è stata sicuramente determinante nell'abbattere tali barriere, la comprensione dell'intelligenza degli uccelli (in particolare corvidi e pappagalli)⁴³ e quella dei cefalopodi (soprattutto dei polpi)⁴⁴ sono fra gli sviluppi più significativi dell'etologia cognitiva e della psicologia animale degli ultimi decenni. Ma è stato dimostrato anche che molti invertebrati, quali granchi e gamberi, sono in grado di provare almeno alcune emozioni di base come il dolore o la paura, mentre sono state riscontrate negli insetti capacità mnemoniche, di apprendimento, ragionamento logico e comunicazione molto inattese. La cognizione pare ormai indispensabile per la sopravvivenza anche della maggior parte degli invertebrati (de Waal 2016: 310).

Dagli anni Sessanta in poi, sono state confermate e studiate le abilità strumentali di un numero crescente di specie, comprese lontre, delfini, megattere, formiche, corvi, fringuelli, aironi ed elefanti. Oggi sappiamo che una molteplicità di animali, fra cui alcuni tipi di vespe, riconoscono normalmente le facce dei loro simili, un'abilità che era stata creduta un tempo una prerogativa umana. Il riconoscimento individuale è talmente diffuso fra gli animali che certe specie, come i delfini, farebbero uso di veri e propri nomi personali (delle “firme acustiche” melodiche) con le quali identificano se stessi e i propri simili (de Waal 2016: 331; Safina 2018: 467). La cooperazione e l'empatia sono state crescentemente affiancate alla competizione in quanto motore del processo evolutivo. Alcune specie mostrano persino una preoccupazione per l'equità nelle interazioni con i propri simili. È stato dimostrato che molti animali comprendono e fanno assunzioni sui punti di vista altrui (ciò che gli altri vedono, conoscono, provano e desiderano) e adattano il proprio comportamento alla loro comprensione delle relazioni che intercorrono fra altri

⁴¹ È possibile riscontrare, del resto, la presenza di comportamenti istintivi e meccanicistici anche negli esseri umani.

⁴² È interessante notare che gli studi sulle emozioni animali continuano a privilegiare i mammiferi a discapito di uccelli, rettili, pesci e insetti (King 2016: 121).

⁴³ In varie specie di corvidi, si è riscontrata per esempio una notevole abilità nel risolvere problemi mai affrontati in precedenza sin dal primo tentativo della situazione sperimentale, senza procedere per tentativi ed errori, anche attraverso l'utilizzo di metautensili (de Waal 2016: 123-124; Safina 2018: 290; Heinrich 2019: 454-472).

⁴⁴ Se proprio volessimo assegnare un primato di unicità cognitiva, questo andrebbe ai polpi! Polpi e seppie avrebbero evoluto parallelamente sistemi nervosi grandi e complessi, organizzati in maniera completamente diversa rispetto a quelli dei vertebrati. Dati genetici suggeriscono che la profondità storica della divisione fra il ramo dei polpi (*octopoda*) e quello delle seppie e dei calamari (*decapoda*) sia paragonabile a quella fra mammiferi e uccelli nei vertebrati (Godfrey-Smith 2018: 231-235). Dei polpi, al momento più studiati, colpisce in particolare la forma d'intelligenza diffusa, dove la «consueta separazione fra corpo e cervello» (Godfrey-Smith 2018: 95) non è applicabile: solo un terzo dei loro neuroni è situato nel cervello centrale mentre i restanti due terzi sono localizzati nelle braccia, dotate ciascuna di un sistema nervoso periferico ampiamente autonomo (vedi anche Cavallé-Fol, Pihen, Ikonicoff 2017: 42-43).

individui, siano questi membri della propria specie oppure no. Contrariamente alla strana convinzione che gli animali non umani siano bloccati nel presente, ricerche recenti hanno fornito un numero crescente di prove che il comportamento di molte specie sia orientato sulla base di attese, ricordi episodici dettagliati, pianificazione e obiettivi futuri (Jozet-Alves 2016; de Waal 2016: 259-295). Anche l'autocontrollo non è più considerato una prerogativa umana e forme di metacognizione⁴⁵ sono state riscontrate almeno nei ratti, nei delfini, nei macachi e nelle ghiandaie, forse persino nelle api (de Waal 2016: 288-292; Cavaillé-Fol, Pihen, Ikonicoff 2017: 51).

Settant'anni dopo le pionieristiche ricerche della scuola di Imanishi, è diventato evidente che la trasmissione culturale sia una strategia di sopravvivenza ampiamente diffusa nel regno animale. Solo fra gli scimpanzé, sono stati censiti più di quaranta utensili e circa sessantacinque tipi di comportamento culturale trasmessi dai genitori ai figli (Grundmann 2016: 34; Jouventin 2016: 77)⁴⁶ e si è scoperto che esistono gruppi di cetacei, in particolare fra le orche e i globicefali, che non si mescolano né si riproducono fra loro a causa di profonde differenze culturali (Safina 2018: 463-464). Quanto al linguaggio, sempre meno considerato come un prerequisito necessario del pensiero complesso, esso ha assunto minore rilevanza nello studio della cognizione. Sono state comunque riscontrate in diverse specie capacità di comunicazione simbolica e forme rudimentali di sintassi.

Persino la coscienza animale, posta da Griffin nel 1976 al vertice dell'inaccettabile dal punto di vista dell'ortodossia scientifica (Griffin 2017: 70), viene sempre meno ritenuta un appannaggio umano. Già nel 1992, Griffin aveva evidenziato l'emergere di «prove sempre nuove e sempre più forti del fatto che gli animali a volte pensano in modo cosciente» (Griffin 1999: 162)⁴⁷. Significativamente, nel 2012, un gruppo di eminenti neuroscienziati ha proposto e firmato la *Cambridge Declaration on Consciousness* secondo cui non abbiamo, al momento, validi argomenti scientifici per negare l'esistenza di forme di coscienza nelle altre specie animali. Al contrario: «[...] insieme alla capacità di esibire dei comportamenti intenzionali [...] le prove disponibili indicano che gli esseri umani non sono gli unici a possedere i sostrati neurologici che generano la coscienza. Gli animali non umani, inclusi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molteplici altre creature, fra cui i polpi, possiedono a loro volta questi sostrati neurologici» (mia traduzione)⁴⁸. Tale dichiarazione è interessante anche perché riflette l'influenza crescente delle neuroscienze le quali, grazie a svariate tecniche quali l'elettroencefalogramma o la risonanza magnetica⁴⁹, stanno studiando nelle altre specie i meccanismi cerebrali associati, per esempio, alle emozioni, all'attività onirica, ai viaggi mentali nel tempo,

⁴⁵ Con metacognizione, s'intende la capacità di un soggetto di essere consapevole delle proprie abilità, conoscenze e processi cognitivi. Questo campo di ricerca è emerso nel corso degli anni 1990 per opera dello psicologo John David Smith, il quale si appoggiava anche agli studi di Tolman sulle "risposte d'incertezza".

⁴⁶ Fu Willim McGrew a effettuare il primo studio sistematico sulla cultura materiale degli scimpanzé, i cui risultati vennero pubblicati nel 1972. Seguirono fondamentali pubblicazioni sull'argomento nel 1994 e nel 1999 (de Waal 2002: 210-211).

⁴⁷ Si ritiene che anche gli esseri umani siano consapevoli soltanto di una piccola frazione di quanto avviene nel loro cervello.

⁴⁸ <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

⁴⁹ Fra le più recenti pratiche di ricerca, pare promettente, anche dal punto di vista etico, lo studio delle emozioni animali in cani addestrati a entrare senza timore e rimanere immobili negli scanner che effettuano la risonanza magnetica funzionale (Berns 2016; Cavaillé-Fol, Pihen, Ikonicoff 2017: 44-45).

all'immaginazione (Bekoff 2003: 131; de Waal 2016: 278) e, appunto, alla coscienza⁵⁰. Anche grazie al progresso tecnologico, la somiglianza dei nostri processi cognitivi con quelli degli altri animali sta diventando sempre più evidente.

La visione cognitiva ha dunque vinto? La risposta non è unanime ma alcuni eminenti protagonisti e osservatori delle trasformazioni in corso non sembrano avere alcun dubbio. Per de Waal e Goodall, i tempi sono effettivamente cambiati: dalla fine degli anni 1990, «forze e approcci esistenti da un secolo o più hanno preso il sopravvento» (*ibidem*: 341). Pur se rimangono alcuni scettici, la cognizione umana viene crescentemente considerata come «una varietà della cognizione animale» (*ibidem*: 15) e l'etologia cognitiva – ormai definita più frequentemente “cognizione evoluzionistica” – è diventata un ambito di studi non solo rispettabile, ma anche prestigioso, che attrae un numero crescente di studenti e riceve uno spazio privilegiato nelle riviste scientifiche (*ibidem*: 338; vedi anche Goodall 2016: 9).

Nuovi paradigmi epistemologici

Malgrado la persistente centralità di modelli e analisi statistiche⁵¹, sarebbe in corso anche un importante cambiamento di natura epistemologica. Da una parte, come ha sintetizzato Ludovic Dickel, si è passati dal principio di parsimonia a quello di precauzione (Dickel 2016: 28). Ma, soprattutto, è possibile osservare un forte processo di decentramento anche a livello metodologico ed epistemologico.

Un numero crescente di ricercatori sta realizzando che i limiti cognitivi mostrati da numerose specie animali sono in realtà da attribuirsi al tipo di domande poste, ai protocolli sperimentali utilizzati e, più in generale, a una metodologia che spesso scartava *a priori* le osservazioni dei comportamenti più creativi e meno frequenti (Despret 2016; Bates, Byrne 2007). Così, per Telma Rowell, lo sguardo gerarchizzante di molti etologi ha fatto sì che i primati, studiati con metodi etnografici che valorizzavano le loro competenze sociali e cognitive, risultassero più interessanti di altre specie a cui l'etologia classica poneva domande più riduttive e applicava metodologie meno sofisticate (Despret 2005). Per esempio, non sono le pecore a essere limitate, quanto piuttosto il modo in cui sono state studiate.

Prendendo in considerazione ciò che conta per questi animali (non essere predati, oltre al fatto di nutrirsi), le implicazioni della vicinanza dei ricercatori al gregge (allontanamento dei predatori), i limiti delle loro domande più frequenti (disinteresse per

⁵⁰ I neurobiologi hanno formulato diverse teorie per spiegare la coscienza. La cosiddetta teoria dello “spazio di lavoro” presenta la coscienza come un processo cognitivo di trasmissione integrata delle informazioni che vengono rese disponibili all'attenzione cosciente di un soggetto (lo spazio di lavoro) per permettergli di valutarle e far fronte a situazioni nuove (Godfrey-Smith 2018: 179-181; Marchesini 2013: 132). Nella famiglia delle tesi che attribuiscono invece la coscienza al circuito di *feedforward* della copia efferente, il pensiero di Giorgio Vallortigara è particolarmente interessante, a mio parere, in quanto mette in discussione l'idea ampiamente accettata che la coscienza dipenda dalla ricchezza e dalla complessità di strutturazione del sistema nervoso di un organismo. Al contrario, la coscienza, definita come la capacità di distinguere il sé dal non sé, potrebbe essere un processo di base della vita mentale, condiviso da tutti gli organismi animali in grado di muoversi attivamente (Vallortigara 2021).

⁵¹ «Come se gli animali fossero automi governati da semplici algoritmi comportamentali» (Gianni Pavan, bioacustico, comunicazione personale, 14 settembre 2021).

la predazione, meno facilmente osservabile, interesse per l'ordinamento gerarchico e per la competizione più che per la cooperazione) e la gestione umana di diversi aspetti della vita del gregge (controllo esercitato sulla riproduzione, presenza dei maschi solo nella breve stagione riproduttiva), Rowell, anche attraverso la creazione di situazioni inedite⁵², è riuscita a cogliere capacità cognitive e sociali insospettate (Despret 2005; Despret 2016; Briefer 2016).

Esiste oggi una significativa tendenza ad allentare il controllo esercitato dai ricercatori sugli animali in cattività, a metterli in condizioni più favorevoli e suscitare il loro interesse e la loro collaborazione⁵³, ad adattare maggiormente gli esperimenti agli *Umwelten* e ai comportamenti naturali delle specie. Anche in natura, si tratta sempre più di osservare e comprendere gli animali studiati «nei loro propri termini», aprendosi ai loro specifici modi di pensare e di sentire (de Waal 2016: 344; vedi anche Bekoff 2003: 122; Despret 2016: 45-53).

L'affermarsi di un orientamento meno antropocentrico si è tradotto anche in una crescente messa in discussione del paradigma dello scienziato come osservatore neutro e imparziale (Galdikas 1997: 410)⁵⁴. Attualmente, per un numero crescente di etologi, quali per esempio Bekoff, Goodall, Galdikas, Rowell e Smuts, la distanza emotiva e l'assenza d'interazione con le specie studiate non sono necessariamente più euristiche rispetto alla vicinanza, alla partecipazione e all'empatia⁵⁵. Così, George Shaller, a proposito delle proprie ricerche sui gorilla di montagna, ha affermato: «Solo considerando i gorilla creature vive e senzienti ho potuto avvicinarmi a loro e capirli, invece di rimanere uno spettatore ignorante» (Heinrich 2019: 488). Jane Goodall ha scritto: «[...] la maggior parte delle cose che ho compreso in merito a questi esseri intelligenti [gli scimpanzé] mi apparvero proprio perché mi sentivo vicina a loro sul piano emotivo» (Goodall 2000: 82). E Daphne Sheldrick: «Per capire un elefante, bisogna "antropomorfizzare", perché dal punto di vista emotivo gli elefanti sono identici a noi» (Safina 2018:121).

Il caso dei pappagalli Alex e Griffin di Irene Pepperberg mi sembra significativo. Nel corso del Novecento, tentativi infruttuosi di addestrare i pappagalli per mezzo del semplice condizionamento operante (che associava l'imitazione di parole o frasi registrate all'erogazione di cibo) rafforzarono il pregiudizio, già diffuso, che l'imitazione del linguaggio umano non implicasse alcuna forma di comprensione da parte degli

⁵² Come ha osservato Despret, viene quindi a cadere la distinzione fra ricercatori sperimentali e "naturalisti" (Despret 2005).

⁵³ Oggi, alcuni protocolli di ricerca prevedono il consenso degli animali studiati. Così, nel caso per esempio di primati detenuti in cattività, il locale in cui vengono effettuati i test può essere lasciato aperto e sono i singoli animali a decidere se e quando entrarvi, recandosi liberamente davanti allo schermo o al dispositivo sperimentale attraverso cui vengono proposti loro degli esercizi cognitivi. Nel caso invece dei cani domestici studiati attraverso la risonanza magnetica nel *Center for neuropolcy* dell'università Emory, la dichiarazione di libero consenso firmata dai loro proprietari riconosce il diritto dei cani d'interrompere in ogni momento lo studio in corso e gli animali sono liberi di partire quando non se la sentono di entrare nella macchina.

⁵⁴ Le ricerche etnografiche condotte recentemente dall'antropologo Matei Candea nell'ambito del *Kalahari Meerkat Proje*t (Candea 2010, 2012, 2013a, 2013b, 2019) confermano tuttavia che questo modello continua a essere un punto di riferimento epistemologico importante nella pratica di molti studiosi del comportamento animale. Naturalmente, l'approccio relazionale e partecipativo di Lorenz, Goodall, Bekoff, Rowell o Smuts non è l'unico possibile nelle scienze nel comportamento animale e dobbiamo significative scoperte a metodologie e prospettive estremamente diverse, dalle neuroscienze agli studi di biologia comportamentale ancora imperniati sull'astensione da domande di tipo cognitivo e su pratiche più oggettivanti.

⁵⁵ Un'empatia che non è pensata come immediata, ma deve essere piuttosto coltivata ed educata in parecchi anni di lavoro (Despret 2013: 61).

uccelli. Invece, gli importanti risultati ottenuti da Pepperberg⁵⁶, che hanno dimostrato un uso competente e ragionato del linguaggio umano nei pappagalli, sono stati conseguiti inserendo gli uccelli in un contesto sociale che imitava gli scambi interattivi che avvengono in natura. Alex e Griffin hanno potuto apprendere un importante numero di parole umane, insieme al loro significato, ascoltando ed osservando dei ricercatori umani che parlavano fra loro e interagivano con gli uccelli (Griffin 1999: 223-229; Pepperberg 2016).

Emblematico anche il resoconto che la primatologa Barbara Smuts ha dato della propria esperienza di ricerca con i babbuini. Sul campo, Smuts si accorse rapidamente che fingere d'ignorare i propri soggetti di studio, o fingere di essere un elemento del paesaggio, come dettava l'epistemologia scientifica dominante, non era affatto percepito come un comportamento neutro e rassicurante da parte dei babbuini. Non poteva trattarsi, pertanto, di un modo di procedere neutro neppure dal punto di vista scientifico. Per essere accettata, Smuts dovette piuttosto imparare a interagire con i babbuini adottando i loro codici sociali (Smuts 2001; Haraway 2008)⁵⁷. Trasformata dalla relazione con gli animali studiati sin nelle posture corporee e nella percezione della propria identità, l'etologa ha finito per acquisire una comprensione approfondita della "prospettiva babbuina" sul mondo. Un approccio partecipativo che, del resto, ha sottolineato Vinciane Despret, ha un autorevole precedente nel lavoro di Konrad Lorenz, il quale interagiva abitualmente con i propri animali, adottando i loro codici comportamentali⁵⁸ (Despret 2013: 71).

Sul campo, ha evidenziato Despret, tanto il modo in cui molti etologi hanno praticato l'abitudine⁵⁹, quanto la regola di "non disturbare" gli animali sono stati a lungo «dettati dalle convenzioni di una scienza oggettiva» (Despret 2009: 752, mia traduzione) e pensati su presupposti behavioristici, sulla base di una separazione radicale fra osservatore e osservato (Despret 2013: 53). Anche in laboratorio, si è spesso fatto astrazione dal modo in cui gli animali potevano interpretare le situazioni sperimentali (Despret 2016) e si è assunto *a priori* che ogni interferenza umana dovesse essere evitata per non condizionare i risultati della ricerca.

Ma, nel lavoro di alcuni etologi contemporanei, la reciproca influenza di osservatore e osservato ha smesso di essere necessariamente un'«eterna fonte di errori» (Despret 2004: 121) per diventare il punto di partenza di una pratica di ricerca nuova e virtuosa⁶⁰. Quando

⁵⁶ Pepperberg migliorò e approfondì una metodologia introdotta, negli anni Settanta, dallo zoologo Dietmar Todt (Griffin 1999: 226).

⁵⁷ Nel 1999, Smuts scrive: «Sin dall'inizio, loro [i babbuini] la sapevano più lunga di me, insistendo che io fossi, proprio come loro, un essere sociale esposto alle domande e alle ricompense della relazione. Dato che ero nel loro mondo, essi stabilirono le regole del gioco, e mi trovai così forzata a esplorare il territorio sconosciuto dell'intersoggettività umana-babbuina (Candea 2010: 246, mia traduzione).

⁵⁸ Non a caso, il noto etologo Desmond Morris ha descritto il metodo di Lorenz e le descrizioni che dava degli animali studiati come "teriomorfi" (de Waal 2016: 57).

⁵⁹ Al posto di nascondersi, il ricercatore abitua talmente gli animali studiati alla propria presenza da rendersi "invisibile", potendo quindi osservare i suoi soggetti senza influenzarne il comportamento.

⁶⁰ Emblematica la lettura di Despret della nota storia del cavallo Hans, come pure dell'esperienza dei ratti "stupidi" e dei ratti "intelligenti" effettuata da Rosenthal sui propri studenti (Despret 2004). Hans, a cui furono a lungo attribuite formidabili capacità di calcolo matematico, era in realtà un cavallo molto collaborativo, che aveva imparato a leggere alcuni piccoli segnali involontari del proprio proprietario e a rispondere nel modo in cui questi si aspettava. La storia di Hans viene sempre invocata per enfatizzare la necessità di mettere a punto esperimenti rigorosi che prendano cura di eliminare l'eventuale influenza degli studiosi sui risultati delle proprie ricerche. Ma le notevoli abilità di osservazione e comprensione di Hans si svilupparono sicuramente

l'agency fra osservatore e osservato viene condivisa, quando si stabilisce una relazione collaborativa fra i ricercatori e gli animali studiati, gli animali non solo danno prova di migliori prestazioni, ma sono anche in grado di guidare il ricercatore verso domande più pertinenti, verso la comprensione di aspetti sempre più interessanti delle loro capacità e comportamenti.

Osservazione partecipante, intersoggettività (il “pensare *con*” sottolineato da Haraway e Despret), riconoscimento di un ruolo attivo agli “interlocutori” animali nel processo di ricerca, necessità di suscitare il loro interesse e la loro collaborazione, necessità di flessibilità ed empatia da parte dei ricercatori e loro progressivo decentramento: l'avvicinamento, anche epistemologico, del lavoro di alcuni etologi con l'antropologia culturale pare evidente.

Non si tratta certamente di cadere in un soggettivismo puro né di essere completamente assorbiti dalla relazione interspecifica. Proprio come in antropologia, fare l'esperienza di una relazione partecipativa con gli animali studiati viene declinato in modi e misure diversi⁶¹ e rimane «un atto conoscitivo» (Fabietti 1999: 41), combinato con una molteplicità di procedure di distanziamento e di controllo delle proprie interpretazioni (raccolta di dati fisiologici ed ecologici, fotografie, registrazioni audiovisuali, scomposizione in moduli comportamentali, scrittura, confronto con modelli teorici preesistenti e con la letteratura scientifica, ecc.). Parallelamente, una maggiore trasparenza e consapevolezza delle premesse su cui è costruita una ricerca, come pure dello sguardo che portano gli animali studiati sul ricercatore e sulle eventuali situazioni sperimentali diventa garanzia di maggiore rigore scientifico. Anche ammettendo che non desiderino interagire, cosa niente affatto scontata, le “definizioni” di neutralità degli animali studiati possono essere estremamente diverse dalle nostre! Così, per esempio, un laboratorio asettico o una gabbia di Skinner, per un ratto, possono anche essere dei luoghi estremamente spaventevoli piuttosto che degli spazi neutri, proprio per la loro vuotezza e artificialità. E andrebbe considerato che altre specie sono sensibili a odori e suoni che noi nemmeno percepiamo!

Del resto, le critiche all'approccio partecipativo dimenticano spesso, a mio parere, che una relazione interattiva può permettere di superare più facilmente alcuni pregiudizi come pure di verificare efficacemente delle interpretazioni che, altrimenti, rischiano spesso di rimanere dei costrutti estremamente unilaterali⁶². «Per non applaudire con una sola mano,

nell'ambito di un processo interattivo col suo proprietario e possono pertanto mostrare le potenzialità di un approccio alla ricerca basato sulla collaborazione.

Analogamente, l'esperimento di Rosenthal intendeva condannare l'influenza esercitata dalle aspettative dei ricercatori sul proprio lavoro. Lo psicologo indusse così i propri studenti a credere che avrebbero testato sperimentalmente le capacità di due gruppi di ratti geneticamente selezionati per essere, rispettivamente, più intelligenti e più stupidi del normale. I risultati ottenuti dagli studenti confermarono le loro aspettative anche se, in realtà, tutti i ratti erano stati scelti a caso e non era mai stato veramente effettuato alcun processo di selezione. Despret conclude che l'istaurazione di una relazione di reciproca fiducia fra ricercatore e ratto (nel caso dei ratti “intelligenti”) offra al ratto maggiori chances di esprimere al meglio le proprie capacità cognitive.

⁶¹ Per esempio, Barbara Smuts afferma di essersi sforzata di non coltivare delle relazioni individuali con i singoli babbuini ma di aver stabilito una relazione di profondo coinvolgimento e d'intimità con tutto il gruppo (Smuts 2001: 298).

⁶² Lestel, Brunois e Gaunet hanno fatto notare una persistente tendenza a pensare l'evoluzione delle specie viventi come se fossero indipendenti le une rispetto alle altre mentre, in realtà, sono co-evolute insieme (Lestel, Brunois, Gaunet 2006). Le interrelazioni fra umani e altri animali possono essere intrinsecamente interessanti anche da un punto di vista etologico. Proprio come noi, gli altri animali non sono “isole” a sé, ma esistono

bisogna trovare l'altra» ha scritto significativamente l'antropologo Choon Soon Kim, per quanto in un contesto molto diverso.⁶³ (Kim 1996: 42).

Il paragone con la ricerca antropologica non è nuovo. Non si tratta solo di una metafora frequentemente evocata dagli etnologi sul campo. Negli anni Settanta, Donald Griffin aveva ripetutamente menzionato la possibilità di utilizzare metodi antropologici partecipativi e comunicativi per comprendere i processi mentali animali⁶⁴. Qualche anno dopo, comparava anche il «desiderio di capire popoli di culture diverse» all'interesse per il comportamento animale (Griffin 1986: 24-25). Questo suscitò una polemica con Tim Ingold che è molto significativa, dal nostro punto di vista, dato che mostra chiaramente il nesso intrinseco che collega epistemologia, metodologia e riconoscimento delle capacità cognitive animali. Nel libro *What Is an Animal?* del 1988, Ingold affermava che i metodi etnografici non potevano essere applicati agli animali non umani per il semplice fatto che questi non erano affatto in grado di pensare (Ingold 1988: 90-97; Griffin 1999: 124-125). Persino per un antropologo che aveva saputo riconoscere, prima di altri, l'intenzionalità e l'agency degli animali non umani, essi rimanevano, *a priori*, delle creature completamente prive di capacità di ragionamento⁶⁵!

L'esempio di Jane Goodall è altrettanto emblematico, per quanto in senso inverso. Interprete per eccellenza del nuovo approccio intersoggettivo, culturalista e partecipante allo studio del comportamento animale⁶⁶, Goodall considerò da subito gli scimpanzé di Gombe come soggetti pensanti individuali, dotati di agency, emozioni e personalità distinte. Nel lavoro di Goodall, ha fatto giustamente notare la filosofa Benedetta Piazzesi, prosegue quel processo di avvicinamento delle scienze naturali e sociali significativamente intrapreso, un secolo prima, da Charles Darwin (Piazzesi 2017: 244-245).

Per concludere: brevi considerazioni etiche

Al di là dell'importanza scientifica e filosofica, al di là anche del fascino che possiamo provare per la meravigliosa diversità della vita, il riconoscimento della vita emotiva e cognitiva animale appare cruciale nel definire le nostre relazioni con le altre specie⁶⁷, ⁶⁸.

nell'interazione con le altre specie. L'idea che possa esistere un comportamento animale "puro", come anche il concetto di *wilderness*, mi sembrano molto discutibili.

⁶³ Choon Soon Kim si riferiva all'incontro degli antropologi alloctoni con quelli autoctoni.

⁶⁴ Nel 1976, Griffin rifletteva esplicitamente sui vantaggi scientifici di stabilire una «comunicazione bilaterale» ed effettuare un'«indagine partecipe» almeno con alcuni animali (Griffin 2017: 103-104). Nel 1984, affermava che il lavoro di un etologo cognitivo sperimentale potesse assomigliare a quello degli antropologi sul campo (Griffin 1986: 102).

⁶⁵ L'antropologo Paul Nadasdy ha fatto notare la contraddittorietà della posizione di Ingold che, da una parte, ha sottolineato la necessità di prendere sul serio le concezioni degli animali dei cacciatori autoctoni mentre, dall'altra, pur considerando gli animali come attori sociali dotati d'intenzionalità e coscienza, ha continuato ad assumere che fossero privi di linguaggio e quindi incapaci di pensare, un'idea assolutamente estranea alle ontologie autoctone che aveva preso in esame (Nadasdy 2007: 32-34).

⁶⁶ Dominique Lestel e Benedetta Piazzesi hanno attribuito a Jane Goodall una trasformazione delle scienze animali in scienze sociali (Piazzesi 2017: 246).

⁶⁷ Rimando all'articolo di Alessandro Mancuso, in questo numero monografico, per una trattazione più approfondita degli aspetti etici della relazione umani-animali e del ruolo dell'antropologia.

Citeremo tre esempi che mi sembrano emblematici. Il primo riguarda i polpi. Difficilmente motivabili con l'uso di rinforzi positivi, subivano nei laboratori comportamentisti molte scosse elettriche. Solo quando si è cominciato a comprendere la loro notevole intelligenza, ci si è posti il problema di definire le pratiche accettabili in laboratorio e porre dei limiti ai trattamenti più crudeli. Nel 2013, il polpo è stato incluso nella legislazione europea che regola il trattamento degli animali negli esperimenti. Si tratta, al momento, del primo e dell'unico invertebrato a godere di questo privilegio (Godfrey-Smith 2018: 74-75). Invece, come ha sottolineato il neuroscienziato Giorgio Vallortigara, l'utilizzo degli insetti in laboratorio, frequentemente percepiti come creature non senzienti, continua a non essere sottoposto ad alcun vincolo etico tanto nel contesto della normativa europea quanto da parte dei codici deontologici universitari (Vallortigara 2021: 14).

Forse più noto, è il caso di scimpanzé, bonobo e oranghi, oppure dei delfini e altri cetacei che, in un numero crescente di paesi, iniziano a godere di particolari misure di protezione per il fatto di aver acquisito, individualmente oppure come specie, lo status di "persone non umane", una categoria giuridica nuova che è chiaramente fondata sul riconoscimento delle loro capacità cognitive come pure sulle somiglianze riscontrate con gli esseri umani da parte degli studiosi del comportamento animale (Bertoni, Beisel 2013; Wise 2019)⁶⁹.

Anche in ambito veterinario, dove un tempo operazioni dolorose venivano eseguite senza alcuna misura per ridurre la sofferenza dell'animale, la diffusione di pratiche come l'anestesia è strettamente legato al riconoscimento della senzienza degli animali⁷⁰.

Non è un caso se i teorici più noti dei diritti animali, i filosofi Peter Singer e Tom Regan, abbiano fortemente contestato la visione meccanicistica degli animali, a cominciare dalle tesi di Cartesio che, non riconoscendo la capacità di provare dolore degli animali, considerati automi privi di ragione e di coscienza, giustificava di fatto ogni abuso e crudeltà⁷¹. Per Singer⁷², è proprio la capacità di provare piacere e dolore delle specie dotate di un sistema nervoso a creare un obbligo morale nei loro confronti. Proprio come noi, esse hanno un interesse a vivere la loro vita e a non soffrire che deve essere preso in considerazione ed equamente bilanciato con gli interessi degli esseri umani. La visione di Regan⁷³ è più centrata sulle capacità cognitive: i singoli animali dotati di autonomia di azione, di vita mentale, di forme d'intenzionalità e coscienza, in quanto veri e propri

⁶⁸ Darwin scriveva nel suo taccuino: «Gli animali – quelli che abbiamo reso nostri schiavi – non ci piace considerarli nostri eguali» (Safina 2018: 131). Sfruttiamo gli animali perché riteniamo che non pensano oppure riteniamo che non pensano perché li sfruttiamo? (Goodall 2003: 15; Heinrich 2016: 140; Chauvet 2016: 350) Entrambe le domande mi sembrano utili e pertinenti in quanto aiutano a riflettere sulla complessità delle nostre relazioni. Nella vita concreta, tuttavia, credo che questi aspetti risultino indistricabilmente legati.

⁶⁹ Significativamente, Filippo Bertoni e Uli Beisel considerano questa categoria giuridica come un'estensione dell'eccezionalismo umano, che reitera piuttosto che mettere in discussione la dicotomia umani/animali. Trovo molto pertinenti anche le loro considerazioni sulla scarsa efficacia di questo approccio individualistico per proteggere pienamente le specie animali, le quali non vivono isolatamente, ma dipendono da complessi ecosistemi (Bertoni, Beisel 2013).

⁷⁰ Tuttavia, per ragioni che sarebbe interessante esplorare anche etnograficamente, un approccio abbastanza meccanicistico pare persistere, a mio parere, nella medicina veterinaria e molto dovrebbe ancora essere fatto per tener veramente conto delle emozioni e dei pensieri degli animali tanto nelle relazioni di cura quanto nella formazione dei veterinari.

⁷¹ Per Cartesio, le reazioni di sofferenza che gli animali sembrano manifestare sarebbero, in realtà, reazioni meccaniche, paragonabili, per esempio, ai cigolii di un orologio.

⁷² Si veda P. Singer, 2015 [1975], *Liberazione animale*, Milano, Il Saggiatore.

⁷³ Si veda T. Regan, 1990 [1983], *I diritti degli animali*, Milano, Garzanti.

soggetti, hanno un valore intrinseco e, in quanto tali, detengono dei diritti fondamentali (Mannucci 1997: 61-64; Bekoff 2003: 227-232; Singer 2016; Descola 2021: 223-227). Più in generale, potremmo dire che la battaglia degli antispecicisti per il riconoscimento di una serie di diritti comuni agli umani e alle altre specie animali è basata proprio sulla negazione dell'eccezionalismo umano (Vitale 2016: 43-46; Caron 2016: 194-195).

Paradossalmente, una parte della scienza, dopo aver a lungo descritto (e trattato) gli animali come macchine, si trova oggi in prima linea nell'ascolto del loro mondo mentale e interroga sempre più anche l'etica e il diritto. La questione della sofferenza fisica e psichica animale, che quarant'anni fa appariva ridicola persino all'interno della comunità scientifica⁷⁴, viene oggi percepita come seria e, pur non essendo unanimemente condivisa, è diventata non solo un tema deontologico importante, ma anche un problema d'interesse pubblico (Chapoutier 2016: 209).

Le scienze del comportamento animale ci stanno mettendo di fronte alle nostre responsabilità. Diventa più difficile ignorare gli orrori che accadono quotidianamente negli allevamenti intensivi industriali, dove miliardi di animali vivono sofferenze indicibili perché vengono di fatto considerati come meri oggetti o macchine in un sistema di produzione di massa incentrato pressoché solo sul profitto. In particolare, l'etologia cognitiva ha fortemente avvicinato le specie animali, denaturalizzando la distinzione fra specie "uccidibili" e "non uccidibili" denunciata da Jacques Derrida e Donna Haraway (Haraway 2008). Scrive Bekoff: "Le nostre conoscenze sono cambiate; anche le nostre relazioni con gli animali devono cambiare" (Bekoff 2016: 129, traduzione mia).

Che il rispetto si fondi sulla possibilità d'identificarsi con l'altro non è certo una novità. Il nostro filo è intrecciato da sempre con quelli di moltissime altre creature (Safina 2015: 19) che sono al contempo simili a noi e diverse. La visione dicotomica che contrappone umani e "animali" è sempre più datata. Innanzitutto, è distruttiva: erode le relazioni all'interno di quella complessa rete che è la vita. Lo mostrano i cataclismi ecologici e sociali in corso. Inoltre, come spero di aver dimostrato, impoverisce la nostra comprensione del mondo, degli altri animali e di noi stessi.

Bibliografia

Avarguès-Weber, A., Giurfa, M., 2016. «Le savoir des abeilles», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L. (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 143-147.

Bates, L. A., Byrne, R. W. 2007. «Creative or created: using anecdotes to investigate animal cognition». *Methods*, 42: 12-21.

Barlow, N. 2008 [1958]. «Charles Darwin et son grand-père, le Dr Erasmus Darwin», in *Charles Darwin. L'autobiographie*. Darwin C., Barlow N. Seuil.

Bekoff, M. 2003 [2002]. *Dalla parte degli animali. Etologia della mente e del cuore*. Roma. Franco Muzzio Editore.

⁷⁴ Per esempio, il neurobiologo Georges Chapouthier ha raccontato: «Quando ho cominciato i miei studi negli anni 1970, mi è stato detto di considerare i topi utilizzati negli esperimenti come dei pezzetti di legno. Ogni forma di empatia nei loro confronti era oggetto di scherno, era considerata come un sentimentalismo fuori luogo» (Cavallé-Fol, Pihen, Ikonikoff 2017: 55).

- Bekoff, M. 2016. «Émotions, morale et justice animales», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 123-130.
- Bekoff, M., Pearce, J. 2016. «Implications éthiques des recherches sur les émotions», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 131-132.
- Berns, G 2016. «L'esprit des chiens», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 96-98.
- Bertoni, F., Beisel, U. 2013. «More-than-human Intelligence: Of dolphins, Indian low and the multispecies turn». *Society and Space*.
- Bertoni, F. 2021. «Charming Worms. Crawling Between Natures». *Cambridge Anthropology*, 30 (2): 65-81.
- Briefer, É. 2016. «À quoi pensent les chèvres?», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 350-353.
- Candea, M. 2010. «I fell in love with Carlos the meerkat: Engagement and detachment in human-animal relations». *American Ethnologist*, 37 (2): 241-258.
- Candea, M. 2012. «Different Species, One Theory. Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison». *Cambridge Anthropology*, 30 (2): 118-135.
- Candea, M. 2013a. «Suspending Belief: Epoché in Animal Behavior Science». *American Anthropologist*, 115 (3): 423-436.
- Candea, M. 2013b. «Habituating Meerkats and Redescribing Animal Behaviour Science». *Theory, Culture & Society*, 30 (7/8): 105-128.
- Candea, M. 2019. «Behavior as a thing». *Interdisciplinary Science Reviews*.
- Caron, A., 2016. *Antispéciste*. Paris. Don Quichotte éditions.
- Cavaillé-Fol, T., Pihen, A., Ikonicoff, R. 2017. «À quoi pensent les bêtes». *Science et vie*, 1192: 41-58.
- Chapoutier, G. 2016. «Souffrances animales», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 197-209.
- Chauvet, D. 2016. «Nier ces autres intelligences», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 350-353.
- Christen, Y. 2016. «De la conscience à l'intelligence animale», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 85-95.

Crist, E. 2004. «Can an Insect Speak?: The Case of the Honeybee Dance Language», *Social Studies of Science*, 34 (7): 7-43.

Darwin, C., Omodeo P. (a cura di) 1980. *Viaggio di un naturalista intorno al mondo. Autobiografia. Lettere (1831-1836)*. Milano. Feltrinelli.

Delfour, F., Adam, O. 2016. «Dialoguer avec les dauphins», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 175-184.

De Waal, F. 2002 [2001]. *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*. Milano. Garzanti.

De Waal, F. 2010 [2009]. *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*. Les liens qui libèrent.

De Waal, F. 2016 [2016]. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?* Milano. Raffaello Cortina Editore.

Descola, P. 2021 [2005]. *Oltre natura e cultura*. Milano. Raffaello Cortina Editore.

Despret, V. 2004. «The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis», *Body and Society*, 10 (2-3): 111-134.

Despret, V. 2005. «Sheep do have opinions», in *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Latour B, Weibel P (eds). Cambridge. Mit Press: 368-368.

Despret, V. 2009. «Rencontrer, avec Donna Haraway, un animal». *Critique*, 8/9 (747-748): 745-757.

Despret, V. 2013. «Responding Bodies and Partial Affinities in Human–Animal Worlds». *Theory, Culture & Society*, 30 (7/8): 51-76.

Despret, V. 2016. «Comment les animaux sont-ils devenus intelligents?», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 41-53.

Dickel, L. 2016. «Les ruses de la pieuvre», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 24-28.

Fabietti, U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Toma Bari. Editori Laterza.

Galdikas, B. 1997 [1996]. *Souvenirs d'Eden. Ma vie avec les orangs-outangs de Bornéo*. Paris. Belfond.

Godfrey-Smith, P. 2018 [2016]. *Altre menti*. Milano. Adelphi.

Goodall, J., Berman, P. 2000. *Le cri de l'espoir*. Paris. Stanké.

Goodall, J. 2003 [2002]. «Prefazione», in *Dalla parte degli animali. Etologia della mente e del cuore*. Bekoff, M. Roma. Franco Muzzio Editore: 11-18.

- Goodall, J. 2016. «De Gombe è l'éveil des consciences», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 37-40.
- Griffin, D. 2017 [1976]. *L'animale consapevole*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Griffin, D. 1986 [1984]. *Cosa pensano gli animali?* Roma-Bari. Laterza.
- Griffin, D. 1999 [1992]. *Menti animali*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Grundmann, E. 2016. «Des hommes comme les autres», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 29-3.
- Haraway, D. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Heinrich, B. 2016. «Malin comme un corvidé», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 140-142.
- Heinrich, B. 2019 [1999]. *La mente del corvo*. Milano. Adelphi.
- Ingold, T. 1994 [1988]. «The Animal in the Study of Humanity», in *What Is an Animal*. Ingold T. (ed.). London and New York. Routledge: 84-99.
- Jouventin, P. 2016. «Cultures et traditions animales», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 70-79.
- Jouventin, P. 2016. «Solidarité et morale chez les animaux», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 99-109.
- Jozet-Alves, C., 2016. «Voyage dans le temps», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 135-139.
- Jung, C. G., 1980 [1952]. *La sincronicità*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Kim, C. S., 1996. «Applaudir d'une seule main. Pour un renouveau des postulats de la tradition anthropologique occidentale». *Cahiers Ethnologiques*, 18: 29-47.
- King, B. 2016. «Le respect des morts», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 113-121.
- Kuhn, T. S. 1969 [1962]. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino. Einaudi.
- Lestel, D., Brunois, F., Gaunet, F. 2006. «Towards an etho-ethology and an ethno-ethology». *Social Sciences Information*, 45: 155-177.
- Mannucci, A. 1997. *Il nostro animale quotidiano*. Milano. Il Saggiatore.

Marchesini, R. 2009. «Postumanesimo e antropologia: una nuova prospettiva verso la comprensione dell'anthropos», in *Umano, troppo umano. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*. Lutri, A., Acerbi A., Tonutti S. (a cura di). Firenze. SEID: 55-66.

Marchesini, R. 2013. «Intus-legere. La pluralità cognitiva nelle diverse specie», in *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*. Andreozzi, M., Castignone, S., Massaro, A. (a cura di). Milano. Edizioni universitarie di lettere economia diritto: 127-136.

Matignon, K. L. (dir) 2016. *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent.

Nadasdy, P. 2007. «The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality». *American ethnologist*, 34 (1): 25-43.

Pepperberg, I. M. 2016. «Conversation avec un perroquet», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L. (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 172-174.

Piazzesi, B. 2017. «La conoscenza degli animali», in *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*. Mormino G, Colombo R., Piazzesi B. (a cura di). Milano. Raffaello Cortina Editore: 229-247.

Potts, A. 2016. «Comment les poulets voient le monde?», in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*. Matignon K. L. (dir). Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent: 220-224.

Povinelli, E. 1995. «Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor». *American Anthropologist*, 97 (3): 505-518.

Safina, C. 2018 [2015]. *Al di là delle parole*. Milano. Adelphi Edizioni.

Scott, C. 1996. «Science for the West, Mith for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction», in *Naked Science. Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. Nader L. (ed). London-New-York. Routledge: 69-86.

Smuts, B. B., 2001. «Encounters with Animal Minds». *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7): 293-309.

Tonutti, S. 2009. «L'opposizione natura/cultura: quando le categorie sono usate come ontologie», in *Umano, troppo umano. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*. Lutri A., Acerbi A., Tonutti S. (a cura di). Firenze. SEID: 33-53.

Tonutti, S. 2013. «Le categorie non hanno sete. Una riflessione attorno a emozioni e individualità», in *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*. Andreozzi, M., Castignone, S., Massaro, A. (a cura di). Milano. Edizioni universitarie di lettere economia diritto: 57-65.

Vallortigara, G. 2021. *Pensieri della mosca con la testa storta*. Milano. Adelphi.

Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*. Milano. Elèuthera editrice.

Vitale, A. 2016. *Le scimmie si raccontano? Passioni e dubbi dell'etologia*. Milano. Edizioni Unicopli.

Wise, S. T. 2019. «The Struggle for Legal Rights of Nonhuman Animal Begins – The Experience of the Nonhuman Rights Project in New York and Connecticut». *Animal Law*, 25: 367-393.

Wulf, A. 2017 [2015]. *L'invenzione della natura. Le avventure di Alexander von Humboldt, l'ero perduto della scienza*. Roma. Luiss University Press.

Scienziati sociali e biologi conservazionisti: perché è urgente collaborare

Maria Benciolini,

Cooperativa Eliante

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2603-7413>

Mauro Belardi,

Cooperativa Eliante

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7360-6703>

Abstract. The expansion of large carnivores in Europe and Italy, favored by a complex set of natural and human factors, is a major success for biodiversity conservation. Although these species do not yet enjoy a satisfactory conservation status, the population situation is clearly improving. However, the presence of predators also reopens the conflict with farmers and shepherds. The efforts of communication and dissemination of best practices by environmental organizations have not been sufficient so far to mitigate the conflict and promote situations of coexistence. This article proposes some reflections on the social and cultural aspects related to the return of large carnivores and emphasizes the importance of social sciences, and anthropology in particular, in understanding the complexity of the conflict and in finding sustainable solutions.

Keywords. Human-wildlife conflicts; biodiversity conservation; farming; multidisciplinary; large carnivores.

Il ritorno dei grandi carnivori: un successo della conservazione della biodiversità, una questione ancora aperta con gli umani.

Da circa due decenni, le popolazioni di grandi carnivori europei sono in espansione, dopo essere stati sull'orlo dell'estinzione per più di un secolo a causa prevalentemente della persecuzione diretta da parte degli esseri umani e della modificazione degli habitat. In Italia le due specie più interessate da questo fenomeno sono il Lupo (*Canis lupus*) e l'Orso (*Ursus arctos*)¹. Questi processi di espansione si sono verificati grazie a un complesso intreccio di fattori, alcuni dei quali sono direttamente legati a scelte degli esseri umani,

¹ In anni molto recenti si è osservata anche l'espansione dello sciacallo dorato (*Canis aureus*).

mentre altri riguardano le caratteristiche proprie delle specie e degli ecosistemi. Negli anni Settanta del secolo scorso, il Lupo era totalmente estinto sulle Alpi, e rimanevano alcune popolazioni isolate negli Appennini centrali e meridionali. Nonostante questo, grazie all'espansione degli habitat, in parte legate alla concentrazione della popolazione umana nelle città, e all'aumento delle prede (in particolare ungulati), la popolazione di Lupo ha cominciato ad espandersi in modo naturale e oggi è estesa a tutti gli Appennini e alle Alpi, mentre è in corso un processo di espansione anche nelle aree di pianura. In alcune regioni italiane, lo stato di conservazione della specie può dirsi soddisfacente, mentre in altre si trova ancora in espansione.

Nel caso dell'Orso, il ripopolamento delle Alpi italiane è invece avvenuto a partire dalla reintroduzione di alcuni individui provenienti dalla Slovenia nell'ambito del progetto LIFE Ursus, nel corso del quale sono stati rilasciati dieci individui tra il 1999 e il 2002. Sebbene ad un ritmo molto più lento rispetto ai lupi, anche la popolazione di orsi è in aumento. A oggi la popolazione di orsi nelle Alpi italiane rimane concentrata principalmente in Trentino, sebbene alcuni individui maschi in dispersione superino con una certa regolarità i confini regionali.

In Appennino la popolazione di Orso marsicano è sostanzialmente stabile da anni ed è in corso una lenta espansione al di fuori dall'areale storico delle aree protette abruzzesi.

Un importantissimo contributo a questi processi è venuto dai cambiamenti nello status legale di queste specie sia in Italia sia in Europa², e da una maggiore consapevolezza e sensibilità di una parte considerevole della popolazione sui temi della conservazione della natura.

L'espansione della popolazione di grandi carnivori può dirsi un successo del mondo conservazionistico, in particolare nel caso del Lupo, che grazie alla propria adattabilità ha visto negli ultimi anni un aumento di popolazione inaspettato anche per i più ottimisti tra i biologi della conservazione.

Gli sforzi per la conservazione di Orso e Lupo non sono legati solamente ad una maggiore sensibilità e consapevolezza ambientale, ma rispondono anche alle indicazioni della Direttiva Habitat (92/43/CEE), che sancisce l'obbligo, per gli stati membri, di favorire uno stato di conservazione soddisfacente per alcune specie prioritarie. Sebbene non si possa affermare che lo stato di conservazione di Orso e Lupo sia soddisfacente su tutto il territorio nazionale, la situazione attuale è senza dubbio in miglioramento.

Gli sforzi di conservazione di queste specie sono stati accompagnati anche dall'impegno a promuovere una convivenza il più possibile pacifica con le attività umane: il mondo conservazionista è infatti consapevole del fatto che la conservazione di alcune specie è strettamente collegata alla loro accettazione da parte dei principali portatori di interesse coinvolti. Per raggiungere gli obiettivi di conservazione, è quindi necessario favorire una situazione che possa essere accettabile per tutti gli attori umani e non umani, superando l'idea che i predatori siano nemici da sterminare. Su questo fronte, però, i successi del mondo conservazionista sono stati limitati. Il conflitto tra umani e predatori continua, e in alcuni casi si intensifica. I temi più controversi riguardano i danni portati al

² Nel 1971 il Decreto Ministeriale Natali ha proibito la caccia al Lupo e l'uso di bocconi avvelenati e nel 1976 il Lupo è stato dichiarato specie integralmente protetta dal Decreto Ministeriale Marcora. Da allora la legislazione sul Lupo e su altre specie di grandi carnivori ha continuato ad evolversi. Ad oggi la Direttiva Europea Habitat (92/43/CEE) costituisce la fonte da cui discende la normativa italiana sui predatori.

bestiame domestico e la potenziale pericolosità per gli esseri umani. In ogni nuova area di colonizzazione da parte di questi animali si accende il conflitto con più o meno veemenza, e anche in alcune delle aree di più lunga permanenza dei predatori, gli scontri persistono nonostante le campagne di comunicazione e sensibilizzazione, le compensazioni, il sostegno economico alle misure di prevenzione.

Il ritorno dei grandi carnivori vede coinvolti una grande quantità di attori umani e animali: pastori e allevatori, scienziati, ambientalisti, animalisti, cacciatori, società civile, turisti, associazioni di categoria, politici, ma anche gli stessi predatori, i cani da lavoro, il bestiame da allevamento e gli ungulati selvatici. Le specie animali coinvolte, poi, sono particolarmente significative dal punto di vista sociale e culturale: orsi e lupi non sono solo predatori, sono anche animali iconici della mitologia europea (Bobbé 1998).

Se le misure adottate fino ad ora hanno ottenuto scarsi risultati in termini di accettazione dei predatori e dei sistemi di prevenzione, come procedere? Quali altri strumenti adottare per fare in modo che la coesistenza tra mondo rurale e grandi carnivori sia il meno conflittuale possibile?

Se si prende in considerazione la complessità del fenomeno, risulta evidente che nel conflitto entrano in gioco, oltre ai fattori economici, anche aspetti sociali, culturali e psicologici. Il ritorno dei predatori si inserisce in un contesto lavorativo già complicato: pastori e allevatori spesso devono affrontare difficoltà burocratiche e logistiche, scarsa accettazione sociale (in particolare nel caso di coloro che praticano la transumanza), conflitti più o meno espliciti con turisti e abitanti delle città. Dal punto di vista culturale poi non va dimenticato che i predatori, al di là dei danni materiali che causano, hanno anche una posizione significativa nella visione del mondo e della natura del mondo rurale. Bisogna infine ricordare gli elementi psicologici, in particolare la paura, per gli umani e per i propri animali, e la sensazione di precarietà e di stress che in alcuni casi la presenza dei grandi carnivori può causare.

Dopo gli sforzi del mondo conservazionistico, solo un approccio multidisciplinare, che tenga conto della complessità del conflitto, può portare ad un significativo miglioramento della situazione.

Una delle discipline che possono offrire il proprio contributo alla gestione del conflitto e alla promozione di una convivenza il più possibile pacifica tra attività umane e grandi carnivori è senza dubbio l'antropologia, che dispone degli strumenti per comprendere quali aspetti culturali e sociali profondi influiscono nelle relazioni tra esseri umani e animali, nelle pratiche e nei processi che li coinvolgono, andando oltre quegli aspetti materiali ed economici spesso considerati come il principale problema della convivenza.

Latour (2015) propone di pensare al pianeta terra così come è abitato al giorno d'oggi come un mondo comune da comporre, dove umani e non umani contribuirebbero ad una socialità condivisa. È quindi necessario ripensare la relazione tra conoscenza, politica e vita sociale per chiedersi quali entità dovrebbero essere considerate come attori nelle controversie politiche e sociali e come possono coesistere in un mondo in cui natura e cultura sono sempre più intrecciate e alcune linee di separazione sono sempre più sfumate (Latour 2017). Nel caso della pastorizia, ad esempio, risulta difficile stabilire una linea di confine netta tra ciò che appartiene al mondo della natura (quali animali, quali spazi) e ciò che appartiene al mondo della cultura. Gli effetti politici, culturali, sociali ed economici della presenza dei predatori e le trasformazioni territoriali che questo

comporta, permettono un fine studio e un'analisi della socialità presente nel mondo "composto" descritto da Latour.

Questo articolo riporta alcune delle riflessioni sorte nel corso della collaborazione professionale dei due autori, un'antropologa e un biologo della conservazione, coinvolti in progetti tutt'ora in corso sulla conservazione dei grandi carnivori e sulla mitigazione del conflitto. Nell'ambito di questi progetti sono state svolte a partire dal 2019 ricerche etnografiche in Lombardia, Trentino Alto Adige, Austria e Baviera durante le quali sono state condotte interviste e periodi di osservazione partecipante con allevatori e pastori di ovicaprini e bovini prevalentemente.

Oltre la prevenzione danni: conflitto con i predatori, conflitto sui predatori

Il ritorno dei predatori è stato accompagnato da campagne di comunicazione rivolte a diversi tipi di portatori di interesse (pastori e allevatori, turisti, studenti, amministratori, società civile), da strumenti legislativi e amministrativi volti a favorire la convivenza dei predatori con il mondo rurale e dagli sforzi di organizzazioni ambientaliste private.

Uno degli strumenti utilizzati per la mitigazione del conflitto con i predatori è la diffusione di misure di protezione del bestiame da allevamento. Le principali sono: sorveglianza, ricovero notturno, utilizzo di recinti elettrificati fissi o mobili, e l'impiego di cani da guardiania. Queste misure di prevenzione, se correttamente applicate, diminuiscono sensibilmente le predazioni sul bestiame domestico e gli allevatori che scelgono di metterle in pratica sono solitamente più tolleranti nei confronti dei predatori e più consapevoli del ruolo di questi animali per gli ecosistemi. La protezione del bestiame richiede però, da parte dei pastori, un aumento del carico di lavoro e delle spese, e a volte porta alla creazione di conflitti con turisti e cacciatori, a causa principalmente dei cani da guardiania, nei confronti dei quali è necessario tenere comportamenti corretti, per evitare di suscitare reazioni aggressive. Per quanto riguarda gli aspetti economici legati alle misure di prevenzione, esistono diversi canali di sostegno a cui gli allevatori possono ricorrere: i piani di sviluppo rurale, i progetti LIFE³ e le iniziative di organizzazioni private. Oltre alle questioni economiche e lavorative, le misure di prevenzione sono rifiutate dagli allevatori più radicalmente contrari alla presenza di predatori, per i quali queste pratiche costituiscono una sorta di resa alla presenza dei predatori.

Esistono inoltre misure di compensazione per eventuali danni subiti a causa delle predazioni. I meccanismi di finanziamento e compensazione non funzionano però uniformemente in tutte le regioni italiane o europee, non sempre sono chiare agli allevatori le modalità di accesso a questo tipo di aiuti e, nel caso di fondi pubblici, il carico di burocrazia che è necessario affrontare è considerevole e a volte scoraggia le persone dal partecipare ai programmi proposti.

La sorveglianza degli animali durante il pascolo rappresenta un ulteriore carico di lavoro, soprattutto nei contesti in cui si praticava e si pratica tutt'ora il pascolo

³ Il programma LIFE è lo strumento di finanziamento dell'Unione Europea per l'ambiente e il clima. Ha come obiettivo l'implementazione e lo sviluppo della policy europea su questi temi e agisce attraverso il cofinanziamento di progetti.

vagante incustodito. Data l'assenza di predatori, nei decenni passati gli animali venivano solitamente accompagnati in montagna all'inizio dell'estate e lasciati liberi di pascolare, con scarsa o nulla sorveglianza da parte dei proprietari (va sottolineato che, in accordo all'articolo 672 del Codice Penale il pascolo incustodito costituisce reato di "omessa custodia e mal governo di animali"). Questa pratica è tutt'ora ampiamente adottata in vaste zone delle Alpi e delle Prealpi, non solo rendendo gli animali da allevamento facili prede dei carnivori, ma anche causando problemi alla sicurezza di turisti ed escursionisti, nonché danni agli habitat.

Alcune iniziative, come il Progetto Pasturs nelle Alpi Orobie bergamasche e il Progetto Volontari Attivi nel Parco Nazionale delle Foreste Casentinesi offrono agli allevatori la presenza di volontari che durante la stagione di alpeggio aiutano nella gestione degli animali e delle misure di prevenzione. Esistono, infine, nell'ambito di alcuni progetti europei, squadre di pronto intervento che intervengono per mettere in sicurezza gli animali da allevamento quando si verificano casi di predazioni.

Tutte queste misure mirano a sostenere gli allevatori negli aspetti pratici e in quelli economici legati al ritorno dei predatori e sono ormai piuttosto diffuse, anche se a volte incontrano le resistenze degli allevatori, che manifestano dubbi sulla loro efficacia e lamentano un eccessivo carico di lavoro per metterle in pratica.

Ciò di cui il mondo della conservazione e le amministrazioni si sono occupate in misura molto minore, sono gli elementi più intangibili del difficile rapporto tra allevatori e predatori, agli aspetti più pratici, vanno infatti aggiunti elementi emotivi, culturali e sociali che intervengono nel conflitto e nell'accettazione dei predatori e delle misure di prevenzione.

La morte di un capo di bestiame non rappresenta solo una perdita economica: alcuni allevatori stabiliscono con i propri animali anche una relazione affettiva e di cura basata sul tempo trascorso con gli animali, sulle cure a loro dedicate in caso di infortuni, malattie o di parti difficili. Da questo punto di vista, va osservato che gli allevatori che scelgono di mettere in pratica misure di protezione per il proprio bestiame le descrivono non solo come un mezzo per poter continuare a svolgere il proprio lavoro e per limitare i danni economici derivanti da eventuali predazioni, ma anche come un gesto di cura e di attenzione nei confronti dei propri animali. Non sempre questo accade, ci sono anche allevatori che lasciano i propri animali incustoditi per mesi e che utilizzano le predazioni da Lupo o Orso come pretesto per compensare le perdite di animali dovute ad altre ragioni.

Alla dimensione emotiva si aggiungono poi aspetti culturali legati alla concezione dello spazio, al modo di rapportarsi con gli animali, alla posizione che essi hanno e hanno avuto in passato nella visione del mondo delle popolazioni rurali.

Il tema dello spazio, e della vicinanza fisica dei predatori ai luoghi antropizzati, viene menzionato spesso. Il fatto che i predatori si avvicinino ai centri abitati, e il ritrovamento di segni di predazione vicino ai luoghi in cui le persone lavorano e si spostano quotidianamente è spesso fonte di preoccupazione, indipendentemente da quanto questi animali siano percepiti come pericolosi per l'incolumità degli esseri umani. "I lupi vicino alle case" sono un tema presente nelle conservazioni informali, nelle interviste, e nella trattazione mediatica su questi animali⁴.

⁴ Il tema degli animali vicino alle case colpisce particolarmente quando si tratta di predatori, ma questi ultimi non sono l'unica specie che preoccupa. Anche i cinghiali, a volte, vengono visti come invasori (Mounet 2006).

In generale, chi non è esperto della specie tende a pensare che i predatori non appartengano alle aree antropizzate e che dovrebbero rimanere nelle zone più remote e montagnose. Secondo Lescureux e Linnell (2010b) questa convinzione, già in parte presente nell'immaginario di molti paesi europei, si è ulteriormente rafforzata con la diffusione, negli Stati Uniti prima e in Europa poi, di documentari e altri strumenti di divulgazione che associano i predatori, in particolare il Lupo, a una natura selvaggia e incontaminata. Bobbé (1993) tratta il tema dello spazio come una questione di confini tra un mondo sotto il controllo dell'uomo e della civiltà e un mondo più selvatico. I predatori in questo caso, nell'avvicinarsi alle case o ai campi, superano questo confine immaginario, "invadono" un territorio che non appartiene loro e rompono una sorta di patto stabilito tra esseri umani e animali selvatici (Ibid: 63). Nei contesti nei quali gli allevatori o i pastori sono particolarmente coscienti dell'azione dell'uomo sull'ambiente e delle trasformazioni che l'attività di pascolo porta agli ecosistemi, alla gestione dei prati e delle foreste, i predatori sono considerati fuori posto perché non appartenenti ai territori trasformati e curati dall'uomo. A volte, i lupi che si avvicinano alle case sono considerati come individui "anormali", che hanno perso la paura dell'uomo, o che si sono incrociati con cani, o che per qualche motivo sono diventati eccessivamente invadenti e confidenti. In realtà, l'ecologia della specie indica che la grande adattabilità di questi animali può spingerli anche ad avvicinarsi alle zone antropizzate in cerca di cibo, come rifiuti abbandonati dall'uomo, o ungulati, che a volte tendono ad avvicinarsi alle case proprio come strategia anti predatoria. Lo stesso può avvenire nel caso degli orsi, che possono avvicinarsi alle case attratti da rifiuti, cibo non adeguatamente stoccato, o a volte dalla semplice curiosità. La forza fisica di questi animali, inoltre, li porta a volte a distruggere alcune proprietà. Dal punto di vista etologico, questi comportamenti, spesso vissuti come un'invasione degli spazi degli umani e della loro intimità, non indicano in realtà qualcosa di anormale nei singoli individui che li mettono in atto.

Quello della spazialità è uno dei temi sui quali la collaborazione delle scienze sociali può contribuire alla gestione del conflitto. La semplice divulgazione di informazioni e di dati sul comportamento dei predatori e su ciò che dagli specialisti è ritenuto un comportamento normale e in linea con la biologia o l'etologia della specie non è sufficiente a favorire la tolleranza nei confronti dei predatori e l'adozione di misure di prevenzione. È necessario tenere conto anche degli aspetti menzionati fin qui, che non riguardano solo i predatori ma, più in generale, l'organizzazione dello spazio e la concezione di ciò che è domestico e addomesticato e di ciò che è selvatico. Questo può influire, ad esempio, sul modo di usare le misure di protezione del bestiame, o sulle percezioni della loro efficacia in diversi contesti spaziali e territoriali. I recinti, ad esempio, sono spesso pensati come uno strumento che serve principalmente a contenere gli animali e in alcuni casi per dare ai cani un perimetro entro il quale lavorare, o come un modo per "tenere fuori" i predatori, quando in realtà i recinti elettrificati utilizzati nella prevenzione danni non sono pensati per costituire barriere fisiche nei confronti dei predatori, ma per funzionare da deterrenti nel momento in cui questi ricevono una scossa elettrica quando tentano di oltrepassarli. L'associazione del dolore fisico connesso al contatto con i recinti elettrificati è anche un messaggio che gli umani trasmettono ai predatori. Nel caso degli orsi, i cuccioli apprendono dalla madre la maggior parte dei propri comportamenti, tra cui eventualmente anche l'evitamento di situazioni dolorose o di eventuale pericolo.

Agli aspetti spaziali, si collegano anche quelli legati all'immaginario e ai saperi locali. Il Lupo, ad esempio, è sempre considerato un animale dannoso, a cui sono attribuite una cattiveria intenzionale e una furbizia particolare. In questo, alcuni comportamenti degli animali, come il fenomeno dell'*over-killing*, alimentano la convinzione che il Lupo si comporti come "nemico" degli esseri umani. Molti allevatori riconoscono che i predatori abbiano anch'essi bisogno di procurarsi del cibo, e accettano che sia nell'ordine delle cose che ogni tanto un animale carnivoro sottragga loro un capo. Può capitare però, nel caso del Lupo, che durante un solo atto predatorio vengano uccisi più animali di quelli che saranno poi effettivamente consumati. «Dopo una cosa che se potessi intervenire a spiegare al Lupo "ok va benissimo te hai da vivere come tutti ok se hai da mangiarne uno mangiamene una ma no ammazzarmene 50 in un colpo perché me le fai andare nel dirupo e poi andrai a mangiarle con calma"»⁵.

L'uccisione di più capi di quelli che vengono poi effettivamente consumati, unita alla consapevolezza del fatto che i branchi di lupi adottano tecniche predatorie sofisticate, è visto come sintomo di cattiveria intenzionale di questi animali.

Agli orsi invece non è solitamente attribuita un'intenzionalità negativa nei confronti degli umani. La loro vita solitaria, la dieta prevalentemente non carnivora, il fatto che non praticino la caccia cooperativa, il loro aspetto, li rendono, agli occhi delle persone, animali più accettabili, in un certo senso più rispettosi nei confronti degli esseri umani e delle loro attività.

Nell'immaginario di molti paesi europei l'Orso è un animale degno di rispetto, verso cui gli esseri umani nutrono sentimenti di timore, ma anche di ammirazione. Questa specie è spesso contrapposta ad altri carnivori, in primis il Lupo al quale, come abbiamo visto, si tende a pensare come a un animale intenzionalmente cattivo, ma anche la lince, a cui invece sono associati comportamenti particolarmente furtivi (Lescureux e Linnell 2010a). Anche le Alpi italiane non fanno eccezione rispetto a questo. Sulle Alpi Orobie l'Orso è considerato come un animale potenzialmente dannoso, ma verso cui generalmente si nutre una certa ammirazione, mentre il Lupo è visto solo come un predatore fastidioso: «Perché alla fine l'Orso è più come noi, no? Non mangia solo le pecore, e non ne uccide troppe»⁶. Tra gli allevatori trentini che adottano misure di prevenzione, il Lupo è considerato come particolarmente intelligente e dotato di maggiori capacità di aggirare le misure di protezione rispetto all'Orso: «ma l'Orso è più stupido e non ha neanche tutto il bisogno che ha il Lupo di starmi dietro a me no, l'Orso mangia di tutto è onnivoro, se gli va male con le vacche e gli va male con le pecore mal che vada mangia erba ma che il Lupo...»⁷. Queste convinzioni spesso non coincidono con quello che la scienza rileva. Ad un'osservazione dei dati, risulta infatti evidente come anche l'Orso può fare *overkilling*, che è l'Orso la specie che dispone certamente di una maggiore intelligenza deduttiva e infine che è l'Orso ad essere potenzialmente più pericoloso per l'incolumità umana, per quanto si tratti in ogni caso di eventi molto rari.

Spesso, biologi e scienziati naturali faticano a dialogare con saperi costruiti da altri sulla base di diverse premesse epistemologiche, e tendono a dar loro poco peso nel perseguimento degli obiettivi di conservazione delle specie e di convivenza. Sono a

⁵ Intervista ad allevatore raccolta dall'autore in Trentino il 18 luglio 2021.

⁶ Intervista ad allevatore di pecore raccolta dall'autore, Parco delle Orobie Bergamasche, 17 agosto 2020

⁷ Intervista a pastore raccolta dall'autore, Trentino, 18 luglio 2021

volte anche convinti che la buona comunicazione e la divulgazione di dati “oggettivi” siano un buono strumento per perseguire gli obiettivi di conservazione. Una maggiore consapevolezza di quali siano e come si costruiscano le conoscenze di altri portatori di interesse potrebbe certamente favorire il dialogo e la ricerca di soluzioni utili. Nonostante questo, va anche preso atto del fatto che alcune convinzioni (come la minore pericolosità dell’Orso rispetto al Lupo per gli umani) possono rivelarsi pericolose per l’incolumità di umani e non umani.

La diversa collocazione che certe specie di predatori hanno nell’immaginario e il modo in cui questo immaginario dialoga con l’osservazione diretta di diverse specie sul territorio dovrebbero essere tenute in considerazione quando si progettano strategie comunicative e di conservazione: il fatto che alcune specie animali siano più rispettate di altre, o siano ritenute specialmente intelligenti, influisce sui livelli di accettazione e sull’efficacia attribuita alle misure di prevenzione in relazione a quelle particolari specie.

La presenza dei grandi predatori non è solo causa di conflitto diretto tra esseri umani e animali, ma anche tra diversi gruppi umani che su questo si scontrano e si confrontano, a volte entrando direttamente nel merito di questioni come la conservazione della biodiversità e degli ecosistemi e le relazioni tra gruppi umani e animali, altre utilizzando la presenza dei predatori come pretesto per confrontarsi su temi solo parzialmente legati ad essi. Dumez et al. (2017) propongono di distinguere il conflitto “con i predatori”, di cui abbiamo già descritto alcune caratteristiche, dal conflitto “sui predatori”. L’esempio più comune e più generale è quello del mondo ambientalista, favorevole al ritorno dei predatori e all’aumento della popolazione di queste specie, e il mondo rurale, generalmente contrario alla presenza dei grandi carnivori sul proprio territorio. A questa grande divisione, se ne aggiungono altre, maggiormente situate in termini di scala o connesse a tematiche più specifiche. Gli abitanti delle regioni montane o rurali tendono a inquadrare il conflitto sui predatori in un contesto più ampio nel quale “la gente di città”, con la sua visione ingenua della montagna e di chi la abita, “ha voluto” il ritorno dei grandi carnivori senza prendere in considerazione le difficoltà degli allevatori. In particolare nel caso delle zone alpine, chi lavora in montagna tende a rappresentare sé stesso anche come il custode di determinati ecosistemi, in contrapposizione a chi dall’esterno vorrebbe imporre determinati criteri senza conoscere davvero il contesto naturale in cui si opera. A questo, si aggiungono anche contrapposizioni sui modi in cui l’uomo dovrebbe rapportarsi alla natura. Nei contesti nei quali prevale l’idea della necessità di “addomesticare” e controllare la natura, si tende ad avere una minore accettazione verso i grandi carnivori, mentre una visione della natura in cui l’uomo non ha bisogno di mantenere il controllo è generalmente legata ad una maggiore accettazione e considerazione di queste specie animali (Hunziker *et al.* 2001; Hunziker 2009).

Alcuni pastori e allevatori si trovano inoltre a svolgere il proprio lavoro in luoghi e periodi di grande affluenza turistica, e questo può causare ulteriori difficoltà. Capita spesso infatti che i turisti non conoscano o non mettano in pratica basilari nozioni di comportamento nei confronti degli animali al pascolo o dei cani da lavoro, e non rispettino gli spazi personali e di lavoro dei pastori e degli allevatori, violando molto spesso la normativa, ad esempio tenendo i loro cani liberi. Quello che per questi ultimi costituisce lo spazio in cui svolgere la propria attività personale, è percepito dal turista come luogo di divertimento.

Come suggerito da Skogen e Krange (2003) posizionarsi contro il Lupo offre un appiglio per rafforzare o creare identità comunitarie locali, in un contesto nel quale le comunità

rurali faticano a fronteggiare i cambiamenti sociali e culturali in atto e a trovare una propria collocazione in una società globalizzata.

A livello locale, il conflitto intorno ai predatori può essere la manifestazione di altre problematiche territoriali: un esempio di queste sono i parchi nazionali. Dispute intorno all'estensione e ai confini dei parchi nazionali, alla loro vocazione, alle modalità di gestione e di creazione a volte si esprimono anche attraverso il conflitto legato ai predatori. Per un'azienda agricola, trovarsi entro i confini di un parco può implicare maggiori vincoli e controlli, ma rappresenta spesso anche un'opportunità per dialogare con altri attori coinvolti nella gestione del territorio e per ottenere sostegno tecnico, economico e materiale.

Per i progetti che intendono favorire la convivenza tra allevatori e grandi carnivori, è dunque importante comprendere e distinguere quali siano gli elementi di conflitto sui predatori da quelli con i predatori, poiché gli uni e gli altri non possono essere affrontati allo stesso modo. In questo, l'intervento di discipline come l'antropologia e la sociologia può aiutare non solo a comprendere il quadro più generale nel quale si situano specifiche situazioni di conflitto, ma anche i modi migliori per favorire contesti di dialogo.

Costruzione e circolazione del sapere: un esempio del contributo dell'antropologia ai progetti di conservazione.

Una delle questioni su cui allevatori e mondo conservazionista faticano a trovare spazi di confronto e dialogo costruttivo è quello che riguarda le conoscenze sulla biologia e sul comportamento dei predatori e sulla messa in pratica e l'efficacia delle misure di prevenzione.

Le campagne di comunicazione sui predatori e gli sforzi di disseminazione di buone pratiche nei metodi di protezione del bestiame si sono basate fino ad ora sulla diffusione di dati sul numero e la distribuzione degli individui o dei branchi delle specie interessate, sull'efficacia dei metodi di protezione del bestiame, sulla frequenza delle predazioni, sulla biologia e il comportamento dei predatori⁸.

Nonostante le campagne di comunicazione e gli sforzi di trasparenza da parte di scienziati e istituzioni, in generale allevatori e pastori non si fidano di queste fonti di informazioni, di chi le produce e di chi le diffonde. I dati sul numero di individui o di branchi, la loro diffusione sul territorio, la velocità di colonizzazione di nuove aree sono accolti con diffidenza o apertamente contestati da alcuni portatori di interesse, in particolare pastori, allevatori e cacciatori. Le ragioni della diffidenza nei confronti della comunicazione e della divulgazione sono varie. In alcuni casi, il fatto che questo tipo di materiali provenga da istituzioni e organizzazioni percepite come a favore dei predatori spinge le persone a pensare che i loro contenuti manipolino intenzionalmente la realtà dei fatti per portare avanti la causa dei predatori, in altre occasioni, più semplicemente, i metodi e i criteri utilizzati per studiare e valutare certi fenomeni non sono compresi. Un ultimo aspetto ha a che fare con il modo in cui le persone costruiscono il proprio sapere e riconoscono ad altri l'autorevolezza sufficiente a trasmettere nozioni e conoscenze.

⁸ Si veda ad esempio Life wolfalps n.d. a, <http://www.protezionebestiame.it/>, e i rapporti annuali della Provincia di Trento sulla presenza dei predatori.

Mauz e Ganjou (2008) si sono chieste quali siano le ragioni della diffidenza degli allevatori nei confronti dei monitoraggi sulla popolazione di Lupo in Francia e sui motivi per cui gli allevatori e in misura minore i cacciatori non sono generalmente interessati a partecipare a questo tipo di attività, sebbene passino molto del loro tempo nei territori di presenza del Lupo e si dicano interessati a conoscere lo status della popolazione.

Una delle ragioni di questa diffidenza, secondo le autrici, deriverebbe dal modo in cui le cifre e i risultati sono comunicati: privi di un'adeguata contestualizzazione e presentati senza riconoscerne esplicitamente i margini di errore, intrinsecamente legati ai metodi di monitoraggio. Anche i metodi messi in atto sia per la rilevazione della presenza dei predatori che per i successivi conteggi sono di difficile comprensione per i non esperti e generano grande diffidenza rispetto alla loro reale efficacia (Ibid.). La restituzione dei risultati può essere un ulteriore fattore di diffidenza: ad esempio informare sui numeri di branchi o di individui in termini di intervalli (Cfr. Marucco *et al* 2017) è vissuto come un atto di onestà intellettuale da parte degli scienziati abituati alle metodologie e ai modi di comunicare della scienza, ma risulta incomprensibile a chi non è familiare con questi metodi e avrebbe invece bisogno di informazioni certe.

Va infine osservato che non sempre scienziati e istituzioni applicano metodi davvero trasparenti nella restituzione dei dati di ricerche e monitoraggi: frequentemente gli allevatori lamentano il fatto che chi posiziona fototrappole o effettua altri metodi di rilevamento, anche vicino ai pascoli, poi non comunica i risultati delle proprie scoperte a chi su quei pascoli lavora tutti i giorni.

Nell'ambito del progetto LIFEstockProtect, è stata svolta in Trentino Alto Adige, Austria e Baviera una ricerca etnografica che aveva come obiettivo comprendere alcuni degli aspetti sociali e culturali legati alla convivenza con i grandi predatori utili alla promozione e alla disseminazione di misure di protezione del bestiame. Sono state realizzate trenta interviste e osservazione partecipante con pastori e allevatori. Alcuni di loro adottano da tempo misure di protezione del bestiame (in particolare sorveglianza, cani da guardiania e recinzioni elettrificate), mentre altri non adottano queste misure e per il momento non stanno prendendo in considerazione di farlo.

Le interviste vertevano sulle conoscenze degli interlocutori rispetto alla biologia e all'etologia del Lupo, sulle loro pratiche di allevamento e sull'eventuale uso di misure di protezione del bestiame, sulla creazione e circolazione dei saperi e sulla visione del futuro della pastorizia.

Dalle interviste realizzate è emerso che la principale forma di costruzione di conoscenza da parte dei pastori è la relazione diretta con gli elementi naturali. I pastori passano molto tempo ad osservare gli animali da allevamento e i cani da lavoro: il comportamento degli animali, le loro interazioni, il loro stato di salute sono oggetto di vaglio continuo. Si osserva il modo in cui i cani interagiscono tra loro, con gli animali selvatici e con quelli domestici, gli spostamenti delle greggi o delle mandrie, i corpi di singoli animali. Oltre alla vista, anche gli altri sensi sono coinvolti nella creazione e nella verifica di conoscenze: l'odore e il sapore dell'erba sono utili a valutarne la qualità e lo stato di maturazione, il suono prodotto dalle campane di un gregge al pascolo fornisce informazioni sul modo in cui gli animali si stanno muovendo, sul ritmo a cui mangiano, sul livello di gradimento dell'erba, infine, la manipolazione del corpo degli animali fornisce informazioni sul loro stato di salute.

Il modo in cui i pastori costruiscono il proprio sapere è, come direbbe Ingold (2000: 42), una questione di coinvolgimento più che di costruzione, la percezione delle cose è basata sul coinvolgimento diretto del sé nella condivisione di esperienze concrete con altri attori del mondo circostante (Ibid: 47). I pastori condividono con i propri animali una grande quantità di tempo, si spostano insieme a loro attraverso gli alpeggi, costruiscono un sistema complesso di relazioni che comprende loro stessi, i cani da lavoro, le greggi, l'erba a disposizione, i predatori.

La quantità di tempo spesa all'aria aperta, lavorando e osservando gli animali, è un elemento fondamentale nella costruzione del sapere. Molti pastori affermano che solo l'esperienza e il tempo speso a lavorare con gli animali permettono di costruire delle conoscenze e di prendere decisioni adeguate alle situazioni. Uno degli aspetti spesso contestati ai tecnici faunistici, ai forestali, agli scienziati è il fatto che non spendano davvero il loro tempo sul campo, ma si limitino a brevi visite o campagne di ricerca.

L'esperienza diretta e l'essere sempre sul campo è anche alla base dell'autorevolezza riconosciuta ad altri nella trasmissione dei saperi su certi argomenti. Le opinioni e le esperienze di altri pastori, specie se vicini in termini spaziali, e quindi conoscitori del territorio, sono particolarmente rilevanti e costituiscono, dopo l'esperienza personale, la principale fonte di conoscenze.

I pastori che impiegano cani da guardiania per la protezione del loro bestiame, ricorrono ad altri pastori più esperti per chiedere consigli sulla gestione degli animali, sul loro comportamento e sulla loro salute. Spesso, il pastore che cede o vende i cani è considerato fonte autorevole, a cui si ricorre in caso di dubbi sul comportamento degli animali o quando il rischio di predazioni è percepito come più elevato del solito. La scelta di un cucciolo si basa il più possibile sull'osservazione del suo comportamento e eventualmente di quello dei genitori, il pedigree certificato non è considerato, invece, elemento importante nella scelta.

Le persone al di fuori della cerchia dei pastori che riescono a guadagnare fiducia e autorevolezza nei loro confronti, sono quelle che spendono più tempo di altri sul campo. Un esempio sono i cacciatori, generalmente considerati buoni conoscitori del territorio e della fauna, anche se non sempre le loro conoscenze risultano direttamente utili al lavoro del pastore. In alcuni casi, i pastori allacciano rapporti di fiducia con personale dei parchi, o di determinati progetti, o guardie forestali, ma questo avviene sulla base della condivisione di tempo ed esperienze e del riconoscimento del coinvolgimento dell'altro con l'ambiente circostante, mentre la posizione istituzionale o gli studi realizzati da questi soggetti risultano meno importanti nel riconoscimento dell'autorevolezza.

I pochi casi nei quali la condivisione di conoscenze da parte di tecnici e specialisti ha avuto successo sono stati quelli in cui questo sapere specializzato è stato messo in dialogo con le conoscenze e le percezioni locali. Un esempio è quello del lavoro di Landry (2015) i cui dati sulle interazioni tra cani da guardiania e lupi, condivisi con pastori e allevatori, hanno spinto questi ultimi a riconsiderare le proprie valutazioni sul rischio di predazione degli animali e sull'efficacia dei cani da guardiania come strumento per la protezione del proprio bestiame. In questo specifico caso, una grande quantità di materiale audiovisuale è stata messa a disposizione degli allevatori e dei pastori e discusso insieme a loro, scambiando interpretazioni sui diversi tipi di interazioni osservate.

La co-costruzione di saperi condivisi può avvenire anche quando questi non hanno a che fare direttamente con elementi di prevenzione dei danni o di riduzione del rischio: nel delta del Danubio sono state collocate sette fototrappole nei dintorni di un villaggio, con l'obiettivo di raccogliere dati sulla presenza e il comportamento dello Sciacallo dorato. Il materiale raccolto è stato mostrato agli abitanti del villaggio e discusso con loro dopo una prima indagine etnografica sulle conoscenze e le percezioni locali su questa specie. Questo ha contribuito allo scambio di conoscenze sulla specie, ma anche ad una migliore comprensione da parte dei ricercatori delle attitudini e delle preoccupazioni degli abitanti. L'osservazione condivisa dei materiali raccolti con le fototrappole e le interviste realizzate con gli abitanti hanno inoltre permesso ai ricercatori di individuare i comportamenti dello sciacallo dorato che più destavano curiosità o preoccupazione da parte degli abitanti e ad inserirli nel contesto più ampio della relazione uomo-natura in quello specifico contesto socio-culturale (Tanasescu, Constantinescu 2019).

Il riconoscimento della legittimità di diversi tipi di conoscenze e di modalità di costruzione delle stesse apre la strada ad un dialogo più costruttivo per la ricerca di soluzioni accettabili per tutti.

Un'adeguata comprensione dei modi di creazione e di circolazione del sapere può consentire un notevole miglioramento dei metodi utilizzati per la condivisione di informazioni e di buone pratiche. A seguito della ricerca svolta per il progetto LIFEstockProtect, sono state create una serie di raccomandazioni da prendere in considerazione per la programmazione di corsi di formazione e momenti di scambio tra pastori, e la creazione di centri di formazione nei quali i pastori e allevatori interessati potranno osservare direttamente l'utilizzo di metodi di protezione del bestiame.

La coesistenza possibile tra allevatori e predatori costituisce non solamente un elemento fondamentale per il raggiungimento degli obiettivi di conservazione delle specie, ma anche una nuova opportunità per pensare le relazioni tra esseri umani e animali per tutti gli attori coinvolti.

Difficoltà e sfide per il futuro

L'ingresso delle scienze sociali nel mondo della conservazione della biodiversità non è una completa novità. Le riflessioni su ciò che nell'ambito della conservazione della biodiversità viene definito Human Dimension, e che comprende gli aspetti psicologici, sociali e culturali legati a questo aspetto esistono da qualche decennio.

Nella maggior parte dei casi, però, quando questo tipo di tematiche viene inserito nelle attività di conservazione di specie particolarmente significative per gli esseri umani con cui convivono, si ricorre a metodi quantitativi per misurare attitudini e livelli di accettazione delle persone. In alcuni casi queste ricerche vengono fatte in modo piuttosto dettagliato, mettendo in relazione gli elementi di accettazione con fattori come l'età, il genere, la categoria lavorativa, la situazione abitativa (città/campagna), l'esperienza con le attività all'aria aperta e la sensibilità a temi ambientali in generale (cfr. Caluori and Hunziker 2001; Kaczensky 2006, Majic 2007; Majic e Bath 2010; Piédallau *et al.* 2016).

Nell'ambito dei programmi LIFE è obbligatoria la misurazione dell'efficacia dei progetti anche sulla base di eventuali cambiamenti nelle attitudini e nei livelli di accettazione delle

specie target dei progetti attraverso apposite indagini quantitative Ex-Ante e Ex-Post (cfr. Majic-Skrbinšek, Skrbinšek, 2018; LIFE WolfAlps, n.d b.)

Sebbene le indagini quantitative possano essere uno strumento utile per conoscere in generale le attitudini di un grande numero di persone e per osservare eventuali cambiamenti nell'orientamento e nelle idee del pubblico, risultano molto meno utili quando si tratta di mettere in pratica le azioni di conservazione in contesti sociali e culturali concreti.

La ricerca etnografica può invece offrire al mondo della conservazione gli strumenti per comprendere più a fondo i gruppi umani con i quali si trova a lavorare, tessendo relazioni più o meno conflittuali.

Le questioni sulle quali l'antropologia e la ricerca etnografica possono offrire un contributo sono molte: l'accesso a diversi modi di concepire e di vivere la relazione con la natura e con gli animali; la comprensione dei modi in cui le persone costruiscono e applicano il proprio sapere, il riconoscimento degli elementi culturali che influiscono sulla percezione di determinate specie animali.

Alcuni recenti sviluppi teorici e metodologici, che hanno proposto di superare una visione naturalista del mondo e di considerare anche la capacità di *agency* degli animali, favoriscono certamente la collaborazione tra antropologia e discipline naturalistiche. La proposta di Haraway (2008) di considerare la relazione tra umani e altre specie animali come un processo di "divenire con", e l'etnografia multispecie (Kirskey, Helmreich 2010; Van Dooren *et al* 2016) offrono importanti strumenti teorici e metodologici per affrontare la complessità dei temi connessi alla conservazione della biodiversità. Un approccio di questo tipo consente di mettere in evidenza come il rapporto tra umani e animali sia il frutto di una storia condivisa, nella quale diverse specie, attraverso l'osservazione reciproca e l'esperienza dei rispettivi comportamenti hanno appreso le une dalle altre. Anche per quanto riguarda le scienze naturali, esiste una certa consapevolezza del fatto che la relazione umani animali, anche quella di studio, va oltre l'osservazione oggettiva di dati e fatti.

La presenza di scienziati sociali nelle organizzazioni votate alla conservazione della biodiversità può anche, come fanno notare Bennett *et al* (2017), favorire processi di consapevolezza e di riflessione all'interno delle organizzazioni stesse, e aprire la possibilità a schemi e metodi diversi per la conservazione della biodiversità. Come sottolineato da Fox *et al* (2006: 217) la conservazione della biodiversità è un'azione umana necessariamente influenzata da fattori sociali e culturali

La collaborazione tra scienze sociali e conservazione della biodiversità porta con sé anche alcune importanti problematiche metodologiche e pratiche.

In primo luogo, la collaborazione interdisciplinare deve essere aperta alla diversità di metodologie e di risultati. Non è sempre facile, per chi pratica discipline più quantitative, comprendere quale possa essere il prodotto di una ricerca etnografica e come possa essere utilizzato sul campo. Allo stesso modo, chi è abituato a ricerche qualitative a volte fatica a creare documenti utili ad intervenire nei tempi tipici dei progetti di conservazione.

Le difficoltà metodologiche non si limitano agli strumenti utilizzati e ai prodotti della ricerca ma anche alle tempistiche: le necessità di una ricerca etnografica, in termini di raccolta documentale e analisi dei dati, non sono sempre compatibili con i progetti di

conservazione, e può essere difficile far comprendere queste necessità agli esperti di altre discipline.

Vanno infine prese in considerazione anche difficoltà legate all'assetto istituzionale e organizzativo del mondo della conservazione: questa pratica è nata e si è sviluppata nel contesto delle scienze naturali, non di quelle sociali, e questo ha senza dubbio influenzato le culture organizzative, il modo in cui si prendono le decisioni, la legislazione i regolamenti (Bennett *et al* 2017: 61)

Nonostante queste difficoltà, la partecipazione degli scienziati sociali ai progetti e alle pratiche di conservazione della biodiversità costituisce uno strumento importante per la gestione dei conflitti e per il raggiungimento degli obiettivi minimi di conservazione delle specie considerate come prioritarie dalla direttiva Habitat.

Al di là poi delle dimensioni tecniche e legislative, una disciplina come l'antropologia, naturalmente vocata alla creazione di spazi di dialogo e di confronto tra punti di vista diversi, può favorire la creazione di situazioni di convivenza accettabili per le parti in causa.

Bibliografia

Bennett, N.J. et al. 2017. Mainstreaming the social sciences in conservation. *Conservation Biology* 31 (1): 56-66.

Bobbé, S. 1993. Hors statut, point de salut. Ours et loups en Espagne. *Études Rurales*, 129-130: 59-72

Bobbé, S. 1998. *Du folklore à la science. Analyse anthropologique des figures de l'ours et du loup dans l'imaginaire occidental*. Tesi di dottorato in Antropologia. EHS. Paris.

Caluori, U., Huntziker, M. 2001. Der Wolf: Bedrohung und Lichtgestalt – Deutungsmuster in der Schweizer Bevölkerung. *Forest, Snow and Landscape Research*, 76: 169-190.

Direttiva Habitat (92/43/CEE) <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CONSLEG:1992L0043:20070101:IT:PDF>

Dumez. R. et al. 2017. *Expertise scientifique collective sur les aspects sociologiques, culturels, et ethnologiques de la présence du loup en France*. Expertise pour le Ministère de l'Environnement, de l'Énergie, et de la Mer, Museum National d'Histoire Naturelle.

Fox H. E. et al. 2006. Perceived barriers to integrating social science and conservation. *Conservation Biology*, 20: 1817–1820.

Haraway, D. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

Huntziker, M. 2009. Die Akzeptanz der Raubtiere in der Schweiz Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen. In *Akzeptanz für Wölfe*. NABU: 12-16.

Hunziker, M. et al. 2001. Die Akzeptanz von Wolf, Luchs und «Stadtfuchs» –Ergebnisse einer gesamtschweizerisch-repräsentativen Umfrage. *Forset, Snow and Landscape Research*, 76: 301-326.

Inglod, T. 2000. *The perception of the environment*. London. Routledge.

Kaczensky, P. 2006. *Medienpräsenz- und Akzeptanzstudie Wölfe in Deutschland*. Universität Freiburg

Kirskey, E., Helmreich, S. 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545–576 DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

Landry, J. M. 2015. *Projet CanOvis, Rapport d'activité 2015*. Institut Pour la Promotion et la Recherche sur les Animaux de protection.

Latour, B. 2015. «Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene», in *The Anthropocene and the Global Environment Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*. Hamilton, C. Bonneuil, C., Gemenne F. (ed.). London. Routledge:145-155.

Latour B. (2017) «Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal View of what is to be Studied», in *The Anthropology of Sustainability, Palgrave Studies*. Brightam M., Lewis, J. (ed.) London, Palgrave: 35-51.

Lescureux, N., Linnell, J. 2010a. Knowledge and Perceptions of Macedonian Hunters and Herders: The influence of Species Specific Ecology of Bears, Wolves and Lynx. *Human Ecology*, 38:389-399- DOI: 10.1007/s10745-010-9326-2

Lescureux, N., Linnell, J. 2010b. Les montagnes sont-elles le dernier refuges des grandes prédateurs? *Histoire des Alpes*, 15: 195-210

Life wolfalps n.d.a *Progetto Life wolfalps: Azioni di conservazione basate su dati oggettivi*. Opuscolo di presentazione del progetto.

LIFE WolfAlps, n.d. b *Azione A8 e D3 Analisi Ex-Ante e Ex-Post dell'attitudine del pubblico generico, dei cacciatori e degli allevatori nei confronti del Lupo e della sua gestione*.<http://ex.lifewolfalps.eu/wp-content/uploads/2014/05/Report-Core-Area-1.pdf> LIFE12 NAT/IT/000807

Majic, A. 2007. *Human Dimensions in Wolf Management in Croatia: Understanding Public Attitudes toward Wolves over Time and Space*. Master Thesis, Memorial University of Newfoundland.

Majic, A., Bath, A. 2010. Changes in attitudes toward wolves in Croatia. *Biological Conservation*, 143: 255-260. DOI: 10.1016/j.biocon.2009.09.010

Majic-Skrbinšek, A., Skrbinšek, T. 2018. *Dynamics of public attitudes towards wolves and wolf conservation in Italian and Slovenian Alps during the implementation of LIFEWolfalps project*.http://ex.lifewolfalps.eu/wp-content/uploads/2014/05/Annex_FR_D3_1_Deliverable.pdf LIFE12 NAT/IT/000807

Marucco, F. et al.2017. *Relazione tecnica. Lo status della popolazione di Lupo sulle Alpi italiane (avanzamento-relazione sintetica)*. Progetto LIFE 12 NAT/IT/000807 WOLFALPS.

- Mauz, I., Ganjou, C. 2008. L'incertitude scientifique explique-t-elle la défiance ? Le cas de la réception des résultats du suivi scientifique du loup, in *Incertitudes et environnement. La fin des certitudes scientifiques*. Allard, P. et. al (ed.) Arles. Edisud: 383-396. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00382903>
- Mounet, C. 2006. Attitudes of the farming community towards the wolf, the wild boar and those in favour of their presence: a conflict of use and representation. *Revue de géographie alpine*, 94: 99-109.
- Piédallau, B. et al. 2016. Spatial variation in public attitudes towards brown bears in the French Pyrenees. *Biological Conservation*, 197: 90-97. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.biocon.2016.02.027>
- Skogen, K., Krange, O. 2003. A Wolf at the Gate: The Anti-Carnivore Alliance and the Symbolic Construction of Community. *Sociologia Ruralis*, 43, 309-325. DOI: 10.1111/1467-9523.00247
- Saberwal, V. K., Kothari, A. 1996. The Human Dimension in Conservation Biology Curricula in Developing Countries. *Conservation Biology*, 10(5): 1328-1331. <http://www.jstor.org/stable/2386906>
- Tanansescu, M., Constantinescu, S. 2019. How Knowledge of the Golden Jackal (*Canis aureus*) is Formed: Report from the Danube Delta. *Environmental Values*, 28: 665-691.
- Van Dooren, T. et al. 2016. Multispecies studies. Cultivating the art of attentiveness. *Environmental Humanities*, 28 (1): 2-23.

Saperci fare nel rapporto uomo-animale

Il contributo antropologico sulla salvaguardia della biodiversità

Flavio Lorenzoni,

Sapienza Università di Roma

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3762-5093>

Vincenzo Padiglione,

Sapienza Università di Roma

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1267-9762>

Daniele Quadraccia,

Sapienza Università di Roma

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4167-1217>

Abstract. On a global scale, the current political agenda is focusing ever more on the consequences of human actions on the environment and on the need to consider and suggest new ways to interact with our planet. While the green message has acquired a global reach, it seems new theories arise among the human sciences and political discourses when the carbon footprint becomes too evident to be ignored. In this dichotomy of excitement for new possibilities and the state of the emergency of our ecosystem, the anthropological debate calls for multifocal ethnographies and a global view capable of highlighting specific contexts to the point of being able to rethink the concept of “living” and “person”. Analysing the experience of the ethnographic research known as “Saperci Fare” – conducted by a team of anthropologists in collaboration with various institutions – the findings give cause for reflection on the ongoing debate regarding the anthropology of biodiversity and the human-animal relationship, wondering what role local knowledge and know-how play in today’s society in the fight to preserve biodiversity, communities and places. All in the name of preserving different individual memories broadening the horizon for what concern theoretical and methodological studies pioneered by ontological authors.

Keywords. Biodiversità; saperi tradizionali; salvaguardia; etnopastorizia; ontological turn.

Il rapporto uomo-animale tra comunicazione interspecifica e documentazione dei saperi

Prive di contesto, le parole e le azioni non hanno alcun significato. Ciò vale non solo per la comunicazione verbale umana ma per qualunque comunicazione, per tutti i processi mentali, per tutta la mente, compreso ciò che dice all'anemone di mare come deve crescere e all'ameba cosa fare il momento successivo

(Bateson 2004: 30)

Il successo¹ dell'etologia, dell'ambientalismo e dell'animalismo ci spingono sempre più ad interessarci alle relazioni che costruiamo con gli animali, alle rappresentazioni quotidiane, etico-politiche o scientifiche, che sono iscritte in queste relazioni. Dalla curiosità che mi ha spinto verso l'analisi di fenomeni di "soggettivazione" dell'animale o di "animalizzazione" dell'uomo, è nata la ricerca sul linguaggio specifico che viene usato dall'uomo per comunicare con gli animali, in particular modo sui richiami pastorali e venatori. Per comprendere la complessità di saperi e pratiche che evidenziano le relazioni uomo-animale in contesti agropastorali è necessaria una rigorosa documentazione, che relativamente al tema in questione risulta ancora oggi, nonostante non siano mancati gli studi, particolarmente carente, frammentata, dispersa in pubblicazioni di scarso rilievo e sostanzialmente inadeguata. Sappiamo ancora poco di come animali e uomini comunicano tra di loro cercando di adattare la propria esistenza verso una qualche sintonica reciprocità². Questa carenza documentaria non può essere associata a problemi di natura tecnica, oggi ampiamente superati grazie alla grande disponibilità di strumentazione tecnologica; riguarda piuttosto difficoltà interpretative che rimandano a questioni concettuali ed epistemologiche spinose, di non facile gestione. Come definire "comunicazione" un'interazione tra entità biologiche molto diverse che vivono in prossimità nello stesso ambiente? Come può questo termine riferirsi alla pratica pastorale che mostra con evidenza il suo carattere di manipolazione strumentale? Quali caratteristiche avrebbe poi tale comunicazione nell'uso? Si possono inferire da queste pratiche dei saperi espliciti o impliciti, dei "modi di dire" che rinviano reciprocamente a dei "modi di fare", delle rappresentazioni di lunga durata su un presunto ordine delle cose? E quale potrebbe essere il grado di sistematicità e di coerenza di questi saperi naturali? Qual è la pervasività dei sistemi simbolici sottostanti (Albert-Llorca 1991: 77 e segg.)? Senza voler fornire risposte esaustive, è utile ribadire il contesto interpretativo mutevole e sfuggente in cui si inseriscono riflessioni confinate nel liminale spazio dei rapporti con gli animali. Per riflettere su queste questioni, in questo paragrafo sono stati individuati due orizzonti culturali in cui è interessante osservare questo tipo di interazione interspecifica: la pratica venatoria tradizionale e alcune forme di allevamento, attraverso ricerche etnografiche svolte in Sardegna e nel Lazio. Si tratta di interazioni incorporate attraverso saper fare tradizionali che risulta importante cogliere. Proprio i saper fare locali

¹ Il paragrafo «Il rapporto uomo-animale tra comunicazione interspecifica e documentazione dei saperi» di questo testo è da attribuirsi a Vincenzo Padiglione, il paragrafo «Quali prospettive per i saperi locali oggi» a Daniele Quadraccia, il paragrafo «Ampliando l'orizzonte. La svolta ontologica tra dibattiti e nuovi interrogativi» a Flavio Lorenzoni.

² Il binomio "sintonica reciprocità" si riferisce alla necessità degli esseri umani e degli animali, in contesti di forte prossimità, di trovare un punto d'incontro che consenta loro di instaurare un qualche tipo di relazione. Il termine è mutuato dalla radiofonia, nella quale un apparecchio trasmittente e uno ricevente devono "sintonizzarsi", entrare in sintonia. In egual misura, in contesti in cui l'uomo e l'animale vivono a stretto contatto, è necessario per loro trovare un terreno di comunicazione comune, che consenta una interazione reciprocamente proficua.

sono stati messi al centro di un progetto di ricerca/catalogazione ancora in corso, i cui principi teorici retrostanti suscitano riflessioni interessanti sul panorama antropologico e sociopolitico attuale.

Il contesto della caccia tradizionale consente di immergersi in paesaggi sonori, ormai quasi del tutto scomparsi, all'interno dei quali sono identificabili strategie comunicative e interazioni interspecifiche basate su pratiche, movenze, strategie e suoni che compongono un particolare sistema semiotico volto alla cattura delle prede (Padiglione 1989). Da questa ed altre esperienze etnografiche sono stati individuati due tipi di usi diversi di questo sistema comunicativo: il "richiamo" e lo "spauracchio" (Padiglione 1994). Essi si configurano come un potente linguaggio di sentimenti simulati e solo un esame del complesso funzionamento di queste particolari esche può consentire di rivelare le concezioni e le implicite rappresentazioni del rapporto uomo-animale.

Utilizzando il "richiamo" viene messa in gioco una vera e propria trappola relazionale: una finta collusione, per cui si predispone un contesto e si simula un ruolo che avvantaggerebbero il partner ambito, ma quando questi decide di aderire alla relazione, di unirsi alla compagnia, gli si rivelano bruscamente le vere intenzioni. La caccia diventa un'arte seduttiva che, per convincere la preda a diventare tale, ricorre ad una retorica delle passioni, mette in scena emozioni contagianti, fa leva sull'attrazione che esercita non solo l'amore ma anche il conflitto, o la paura, mediante riproduzioni di specie altre da quella cacciata, ad esempio. Lo "spauracchio", ovvero il catturare facendo paura, il fingere un'aggressione col proposito di meglio colpire quelli che si danno alla fuga, rappresenta la polarità contrapposta a quella attraente, individuata dai "richiami"; contrapposta all'interno del sistema per meglio potenziarlo.

Se l'universo venatorio risulta in qualche modo descrivibile sulla base della gamma delle combinazioni possibili di "richiami" e "spauracchi", si evidenziano nessi significativi con i saperi tradizionali di tipo etno-ecologico in possesso alle comunità pastorali. Il pastore sa i trucchi necessari per attrarre e per scacciare vari tipi di animali; si avvale quotidianamente di quella che veniva definita "lotta biologica", ovvero delle particolari solidarietà o delle naturali inimicizie che esistono tra le specie (separando congiungendo le greggi, impiegando il cane pastore, ecc.); ma soprattutto il pastore altera e regola la vita sessuale ed affettiva dei propri animali in sincronia con i bisogni della società umana. In che senso possiamo "credere" che venga dispiegato un parlare del pastore con i suoi animali tale da prevedere un ritorno di informazione nel senso inverso? Quale rete viene dispiegata per rendere ciò possibile? Quali mezzi e quali convenzioni si trovano a condividere soggetti fatalmente distanti?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario porre in termini di comunicazione quei problemi di controllo e di gestione dalla cui soluzione dipende il buon andamento dell'attività pastorale. Interventi più o meno complessi, come spostare da una parte all'altra un gregge, selezionare repentinamente i maschi dalle femmine, chiamare alla mungitura, entrare nel recinto del toro o farsi largo nella porcilaia, implicano comunque un'autorevolezza comunicativa orientata costantemente in funzione "conativa". Se si osserva durante la giornata il repertorio del loro "parlare", dell'intenzionale comunicazione espressa dai pastori, la gran parte dei segnali sembra volta a "esercitare pressione sul destinatario", a ordinare, a persuadere.

È l'esplicita funzione persuasiva che, se associata a quest'idea di "ragionarci", al nesso capire-parlare precedentemente esplorato, legittima il dubbio che si possa estendere l'accezione di "retorica" anche a queste pratiche comunicative. Che certo non prevedono un interlocutore umano né un'argomentazione articolata (*narratio*) ma sembrano pur sempre presupporre nell'interlocutore animale un mondo interno mentale (di schemi, attese, emozioni), manipolabile (su cui agire) a fini pragmatici. E così facendo, implicitamente contestano le nostre categorie costruite sui rigidi steccati della definizione dell'uomo nella separazione dall'animale.

Sembrirebbe che la comunicazione possa fluire sin tanto che il pastore resti in grado nella sua prassi quotidiana di attualizzare queste tre condizioni: a) "socializzare" di continuo gli animali in un ambiente multisensoriale stabile che porta già i segni dell'uomo; b) trasformare in vario modo l'animale in un interlocutore espressivo; c) proporre un sistema semiotico ibrido da condividere.

Quanto alla prima strategia, per renderla esplicita, possiamo accogliere il suggerimento di Bateson quando invita a ritenere niente affatto scontato un fondamentale piano della comunicazione, e cioè considerare che le strutture dei contesti possono essere esse stesse messaggi (Bateson 1976).

La comunicazione pastorale viaggia non solo in modo "intenzionale" ma anche, soprattutto, "contestuale". Questa caratteristica si palesa nelle ripetute e minute pratiche quotidiane di contatto ravvicinato con gli animali: in quella costruzione di una pervasiva relazione che vede lo stesso pastore, con i suoi modi e i suoi attrezzi, divenire parte di un ambiente multisensoriale, domestico perché stabile e dunque prevedibile sul piano dei flussi comunicativi possibili.

La seconda strategia è volta a potenziare la capacità di riconoscimento degli animali da parte dei pastori anche per ottenere una risposta personalizzata all'azione comunicativa a loro singolarmente rivolta. Un costruire nell'altro un "interlocutore" trasformando l'animale da muto per l'uomo in dotato di un'espressività comprensibile. Un passaggio in direzione antropomorfa necessario per rendere poi l'animale moralmente responsabile delle sue azioni. Il nome sembra proprio il produttore eccellente di differenze: ha contemporaneamente una valenza individualizzante, distinguente e immediatamente comunicativa. La risposta al nome non è semplicemente la verifica di un rapporto personalizzato ma il segno dello sfaldamento della solidarietà tra congeneri, l'accettazione di un canale di comunicazione privilegiato con l'uomo.

Grazie infine alla terza strategia si rende ancor più evidente la complessa natura dei processi di comunicazione attivati a fini manipolativi. Se osserviamo il complesso sistema semiotico messo in scena dal pastore è facile accorgersi che esso non assomiglia affatto a quello che regola le interazioni umane: prevede infatti che i canali sensoriali e gli stessi codici siano frutto di una sorta di "compromesso interspecifico" anch'esso precario e continuamente negoziabile. L'offerta di un codice da condividere con il destinatario, il pastore la compie con modalità non dissimili da quelle che molti genitori attuano quando tentano di costruire un linguaggio comune con i loro bambini. Avendo in mente cosa può capire un infante e come potrebbe comunicare, operano consistenti adattamenti nel lessico, semplificazioni nella sintassi. In una parola, improvvisano, sulla base di convenzioni già acquisite dal contesto culturale, una lingua ibrida (*baby talk*) in cui l'invenzione dei simboli, la scelta delle parole, non è del tutto definita esclusivamente dal

genitore. A costruire questo “codice di compromesso” contribuisce lo stesso bambino con la sua particolare vocalizzazione, con la scelta di ripetere alcune e non altre espressioni, tra quelle a lui offerte. In modo non dissimile i pastori predispongono uno strumentario espressivo immaginato già in sintonia con le risorse comunicative dell'animale. Al tempo stesso sono attenti a cogliere dallo specifico repertorio di suoni e gesti dell'animale tutto ciò che possa essere enfaticizzato e reimpiegato per allestire un messaggio condiviso. In tal modo, ciò che ne emerge è quello che abbiamo deciso di chiamare *animal talk*, un “sistema” di comunicazione convenzionale (anche per il suo necessario legame con i saperi tramandati) che è anche tuttavia negoziabile, sino talora a risentire delle differenze individuali; un “sistema” sostanzialmente “ibrido”, in quanto si avvale di tutte le risorse espressive disponibili pur di oltrepassare con efficacia i confini delle specie. La cinesica, la prossemica e il paralinguaggio ne costituiscono i serbatoi privilegiati. Ma vi dobbiamo aggiungere l'impiego di strumenti, ad esempio quali sassi e frustini, usati esplicitamente con funzione convenzionale di segnalazione e non semplicemente di punizione. Altrettanto integrata in questo “sistema” ibrido è la manipolazione dell'informazione olfattiva o delle relazioni sociali intra e interspecifiche. Anche le presupposte simpatie e antipatie degli animali verso i congeneri e gli individui di altre specie costituiscono un serbatoio di risorse espressive per manipolare il comportamento degli animali domestici.

Per la costruzione di questo ibrido “sistema” di comunicazione nulla può essere a priori escluso; anche una simulazione è giustificata e considerata parte del repertorio in quanto l'obiettivo prioritario resta quello di convincere attraverso “argomentazioni adeguate”. Si tratta di una competenza relazionale specifica, riconosciuta e valorizzata localmente, come testimonia la derisione a cui vanno incontro coloro che tentano di influenzare il comportamento degli animali solo attraverso l'uso della forza. All'interno di questa competenza comunicativa, che sfrutta come abbiamo visto un'ampia commistione di segnali e codici, ci siamo soffermati maggiormente sul repertorio sonoro interrogandoci sulla possibilità di individuarvi una “logica interna”.

Nel presente studio il nostro intento era di valutare se la strutturazione dell'universo venatorio sul binomio “richiamo-spauracchio” fosse ravvisabile nelle pratiche pastorali.

Si può quindi osservare che le due articolazioni “strutturaliste” che abbiamo disegnato, “richiamo-spauracchio” e “partenza-fermata”, ci appaiono decisamente insufficienti per dare ordine al repertorio sonoro e attribuirgli uno statuto autonomo di sistema semiotico. Esso, laddove non poggia sulla significazione della parola umana, presenta un alto grado di indefinitezza che rende necessario il sostegno di altri strumenti espressivi, siano essi gesti, attrezzi o ordini tattili. Sembra sorreggersi dunque su una autonomia zoppa, sempre precaria, perché parte di un universo semiotico complesso e frammentato, nonostante il nostro sguardo (intento nella ricerca di una logica interna) lo ricostruisca omogeneo e sistematizzabile, operando tagli alla sua complessità e scegliendo le strade a noi più congeniali tra le tante percorribili. Un repertorio sfuggente tanto da farci riflettere sull'opportunità di definirlo un “sapere”, data la grande varietà con cui si manifesta. Abbiamo riscontrato differenze individuali significative, riconducibili al personale modo di interpretare la peculiarità della relazione e della comunicazione con gli animali. Inoltre, come altre *skills* presenti nella cultura popolare, risente in modo rilevante del contesto d'uso.

Se “sapere” è da definirsi, si tratta allora di quel genere di competenza tecnica che Angioni definisce “sapere della mano”, ossia «un sapere quasi del tutto implicito del fare, che quasi esclusivamente nel fare è capace di esplicitarsi» (Angioni 1986: 95). Ne deriva non solo la difficoltà di esplicitare verbalmente, o comunque al di fuori della situazione concreta, una competenza esercitata quotidianamente, ma anche una forte dipendenza del repertorio dalla specifica situazione d'uso. Tanto che si sta assistendo, per il modificarsi delle situazioni lavorative (di fatto il processo di modernizzazione degli allevamenti diminuisce la necessità di saper gestire i comportamenti degli animali che vivono pressoché immobili), ad una rapida scomparsa (anche dalla memoria) di questo “sapere” che non ha più bisogno di essere esercitato quotidianamente e che non è mai stato codificato verbalmente.

Appare dunque quanto mai centrale la salvaguardia dei *traditional knowledges*, e in particolar modo quelli che concorrono al mantenimento della biodiversità, che sta viepiù acquisendo maggior rilevanza nelle politiche locali e internazionali. A partire dalla *Convenzione sulla biodiversità* (1992), si è fatta strada l'esigenza di preservare la biodiversità in situ, dando molta importanza alle comunità locali che partecipano attivamente alla conservazione. Anche la *Convenzione di Faro* (2013), riconoscendo e promuovendo il ruolo delle comunità di eredità nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, ha sollecitato gli stati aderenti a una sempre più alta attenzione alla partecipazione attiva delle comunità nei processi di “arricchimento” del patrimonio culturale dei territori. Le due Convenzioni, oltre alle spinte internazionali di movimenti ambientalisti e di tutela della terra, hanno portato ad aggiornamenti e modifiche anche radicali delle politiche di conservazione delle specie locali. In Italia, diverse regioni hanno aderito promulgando leggi sulla tutela della biodiversità locale, a partire dalla regione Toscana con la legge 50/1997. È in questo dinamico processo che si situa il progetto realizzato da Sapienza e ARSIAL (Agenzia Regionale per lo Sviluppo e l'Innovazione dell'Agricoltura del Lazio) fin dal 2009, che ha portato alla pubblicazione del volume *Saperi fare. Capitale culturale e biodiversità agraria del Lazio* (Padiglione 2018) e che si avvale di antropologi e antropologhe per la realizzazione di schede etnografiche sulle risorse autoctone vegetali e animali a rischio erosione genetica³. A rendere urgente e necessaria la ricerca etnografica sono i radicali mutamenti a livello ecologico, demografico, economico e sociale che stanno investendo le comunità detentrici di saperi produttivi, estetici ed affettivi relativi al rapporto uomo-natura. Trasformazioni che rischiano di far perdere del tutto conoscenze popolari necessarie per la salvaguardia della biodiversità agraria, proprio perché hanno contribuito a formarla e a garantirne la sopravvivenza⁴. Saperi fondamentali per dare continuità alla visione del mondo delle comunità locali, alimento prezioso e indispensabile di una identità culturale densa, di un rapporto affettivo e simbolico con il territorio. La ricerca/catalogazione finora realizzata ha proprio, in primo luogo, il vantaggio di favorire ed estendere questo radicamento locale contrastando l'impoverimento culturale in corso indotto dalla modernità e dai processi di globalizzazione. In secondo luogo, la resa testuale dei saperi,

³ Per “erosione genetica” si intende il declino e/o estinzione di una specie e, comunque, la restrizione del *pool* genico della stessa, ovvero la riduzione della variabilità genetica (Scarascia Mugnozza 1974), dovuta a una serie di complessi fattori quali la distruzione di territori o ai repentini cambiamenti economici e sociali e che, se non opportunamente arginata, può comportare l'estinzione di popolazioni, specie e sistemi.

⁴ Si intende esplicitare che quanto scritto in merito alle pratiche agropastorali tradizionali rappresenta un punto di vista emico, interno e orientato, non l'oggettività di una realtà, come sempre, più complessa e chiaroscurale.

quale traduzione semiotica e interculturale efficace, permette di evidenziarli all'interno della contemporaneità, rendendoli più traducibili e quindi spendibili ad uso di altri possibili fruitori di differenti territori. Come dire che la ricerca assurge a farmaco, a cura indispensabile per la salvaguardia del bene culturale immateriale connesso con la risorsa genetica specifica.

Va detto che la domanda di conoscere meglio il lavoro dei contadini e dei pastori non si sarebbe data se non fossimo ormai dentro un contesto di "natura post-agricola" (Padiglione 2013-2014a). Il post-agricolo è per noi soprattutto una nozione *passé-partout* grazie alla quale accedere alla visione del complesso groviglio contemporaneo che si è andato a formare nell'arco di pochi decenni intrecciando, in modi inediti e bizzarri rispetto al passato, il rurale con l'urbano, l'agricolo con l'industriale, il finanziario con il produttivo, il tecnologico con il tradizionale, il locale con il globale. Un groviglio dal quale in evidenza compaiono nodi e lacerazioni a segnalare contrapposizioni dall'incerto esito. Quale ad esempio il conflitto, sotto gli occhi di tutti, tra l'egemonia delle multinazionali del cibo – protese a definire insieme al gusto contemporaneo gli scenari mondiali del paesaggio, della ricchezza, della povertà e della salute – e un attivismo etico-politico di resistenza e creatività che cerca di aprirsi una strada nella distribuzione (ad esempio, il commercio equo solidale) ma opera soprattutto a livello locale dimostrando inedite potenzialità di mobilitazione e penetrazione.

Questo porta a riflettere sui contesti rurali non solo come oscurati dalla storia ma anche come luoghi capaci di mobilitare un potente immaginario grazie alla loro intrinseca marginalità, alla alterità culturale di cui erano e sono ancora testimonianza vivente. La campagna può dunque porsi come "luogo profetico" capace di intercettare e alimentare bisogni di riscatto e redenzione:

quelle idealizzazioni che hanno investito il mondo rurale nell'ultimo secolo e che, in qualità di dispositivi dell'immaginario, sono apparsi capaci di aprire alla storia nuovi orizzonti, di mettere in circolazione poetiche popolari e colte, sensibilità locali e globali (Padiglione 2013-2014b: 101).

La ricerca, dunque, documenta le forme dell'allevamento di specifiche risorse genetiche inscrivendo questa rilevazione all'interno di una indagine sui modi in cui la natura coltivata e allevata è interpretata, vissuta e manipolata dalle popolazioni locali; la ricerca documenta anche le specifiche modalità (tradizionali come contemporanee) di relazione tra un gruppo umano e un determinato ambiente, con uno specifico riferimento sia ai valori e ai saperi naturalistici (o etnoagricoltura, etnopastorizia, etnoecologia) che la popolazione locale ha elaborato e praticato, sia alle originali forme di utilizzazione dei beni naturali (flora, fauna, suolo) nei loro articolati livelli di relazione con la sfera della produzione, dei rapporti sociali, dell'immaginario, dell'etica e della devozionalità popolare. È proprio l'esistenza di questo patrimonio culturale che sovente non è tenuta in giusta considerazione. Si immagina che una risorsa genetica o un bene naturalistico si configuri come un'eccellenza da tutelare sulla base di criteri obiettivi che nulla avrebbero a che vedere con le rappresentazioni che tradizionalmente di quel territorio hanno espresso i locali. Non viene pensato in alcun modo il raccordo culturale, simbolico, tra i valori e i saperi naturalistici della comunità scientifica e quelli etno-ecologici delle comunità locali. La prospettiva antropologica intende invece studiare le possibilità effettive di questa connessione simbolica avviando e promuovendo una conoscenza criticamente orientata del patrimonio

documentario, relativo alle testimonianze presenti e passate delle identità locali. Si ritiene che tale conoscenza sia indispensabile per incentivare processi guidati di tutela, valorizzazione e fruizione generalizzata dei beni naturali e culturali in tutte le loro forme e manifestazioni; documentare, infatti, la storia e la cultura di cui essi sono espressione costituisce, anche per i beni di interesse naturalistico, un elemento non certo aggiuntivo ma del tutto essenziale alla caratterizzazione del loro valore di eccellenza e alla possibilità effettiva di una loro efficace gestione. Ma soprattutto invita a ritornare ad investigare in modo sistematico e profondo i saper fare tradizionali, che fanno ancora la differenza tra territori e prodotti. Saperi della differenza che, per la loro natura incarnata e non testuale, vivono nelle biografie dei loro portatori, si riproducono spesso in famiglia e nei vicinati per apprendimento mimetico. Agli agricoltori e agli allevatori si deve un patrimonio di diversità, ad un tempo genetica e culturale, che contribuisce in modo rilevante a dare senso alla nostra esistenza ma che oggi – ne siamo consapevoli – sta progressivamente svanendo in quanto esposto a gravi rischi da dinamiche di globalizzazione e processi di razionalizzazione produttiva e commerciale. A differenza dei saperi tecnico-scientifici standardizzati, uniformati, formalizzati in procedure, modelli e voci di enciclopedie, i saper fare tecnici popolari, naturalistici e agronomici sono localizzati, contestualizzati, empirici, tramandati oralmente e in ogni passaggio generazionale in parte rimodellati. Prefigurano tratti culturali che, segnalando un rapporto privilegiato nel tempo (permanenza) con una località da parte di un gruppo umano (comunità), hanno significativamente interessato l'ambiente circostante e altri aspetti della vita economica, sociale e culturale.

Quali prospettive per i saperi locali oggi

È possibile dunque pensare che, in un ambiente condiviso da uomini, animali e vegetali, a una ricca biodiversità sia associabile un altrettanto molteplice insieme di saperi e pratiche sviluppatosi nel costante dialogo con quella ricchezza e volto al suo utilizzo e sfruttamento. Come afferma Almo Farina, docente ordinario di ecologia presso l'Università di Urbino, l'uomo è spesso intervenuto sui sistemi ecologici preesistenti modellando e indirizzando la loro evoluzione, ma lo ha fatto in modalità più sostenibili e adattate ai luoghi specifici: da un lato creando un *patchwork* di habitat eterogenei in cui aree coltivate e incolti coesistevano in maniera armonica, dall'altro permettendo a flora e fauna di adattarsi e cogliere le nuove opportunità offerte da tali modificazioni (D'Orsi 2018). A partire dal secondo dopoguerra, una serie di complessi fattori tra essi correlati, quali la meccanizzazione delle attività agrarie, l'aumento del fabbisogno alimentare, lo spopolamento delle zone montane verso città e coste, la globalizzazione dei mercati e delle merci, hanno rapidamente portato a uno sfruttamento intensivo degli ambienti ritenuti idonei, relegando gli altri all'improduttività e all'abbandono. In pochi decenni si è così verificato un fatale declino delle comunità custodi di quei saperi che permettevano il mantenimento degli habitat.

L'acquisita consapevolezza di questa erosione ha portato oggi a un'attenzione rinnovata verso i saperi legati alla biodiversità, non senza ragioni. Le crisi ambientali e sanitarie attuali ben evidenziano i limiti dei modelli di vita occidentali, arrivati al punto tale da compromettere gli equilibri del pianeta e la sopravvivenza di molte specie viventi. Le battaglie portate avanti da tempo dall'ambientalismo globale e le recenti prospettive

introdotte dalle scienze sociali (tra cui la “svolta ontologica” che verrà trattata più avanti) permettono di rileggere modelli culturali spesso additati come arcaici per capirne i profondi legami che intessono con l’ambiente e con l’obiettivo di immaginare nuovi modi di stare al mondo oggi. Per fare questo è utile riflettere sul lavoro di Giulio Angioni – docente di antropologia culturale all’Università degli Studi di Cagliari venuto a mancare nel 2017 e figura di spicco all’interno della scuola antropologica sarda – il cui interesse per i saperi locali, a partire dalla sua Sardegna, ha attraversato tutta la sua carriera di antropologo alimentando dibattiti e riflessioni tutt’ora in corso. Nel saggio *Saper fare* elabora un’analisi attenta dei saperi tradizionali o indigeni in relazione al sapere egemonico scientifico, il “fare” e il “dire”, affermando che entrambi partecipano della stessa capacità di agire il mondo:

che il pensare e il conoscere, come il sentire e il sentirsi e il farsi sentire, siano costruiti sul terreno dell’esperienza, sull’operare, agire e interagire, con le dita, con le mani, con gli occhi, insomma con il corpo negli spazi, negli ambienti, nei vari contesti di vita, oltre che nel e col dire e comunicare verbalmente gli uni con gli altri, è idea importante [...] Si tratta di esperienze, abilità, e conoscenze incorporate in un soggetto in quanto parte di un gruppo, di un cetto o strato sociale, di una comunità, di un’intera società: conoscenze e capacità di esecuzione che presidono e guidano l’esecuzione di determinati lavori, o che pure, più in generale, costituiscono un fondo comune di nozioni e abilità, un “bagno di tradizione” in un “ambiente tecnico” particolare, necessario e preliminare a eventuali specializzazioni individuali, di genere, d’età, di casta, di cetto e così via (Angioni 2015: 3).

Anche nelle società più complesse una parte fondamentale che concerne l’apprendimento è ancora pratica, esperienziale, agita, incorporata, prima che istituzionale o specialistica. Il sapere codificato non potrà mai sostituirsi completamente al sapere implicito, acquisito tramite l’esperienza e in larga misura indicibile:

le tecniche del fare quotidiano come quelle tradizionali di mestiere, spesso dette povere, hanno storie autonome dalla conoscenza e dal discorso che diciamo scientifico o tecnologico. Esse sono senza apprendimento formale ed esplicito, ma da maestro ad allievo, di padre in figlio, per inferenza più o meno implicita, per impregnazione. La tecnologia, intesa come discorso sulle tecniche, non potrà forse mai dire tutto ciò che le tecniche sanno fare, né alcuna epistemologia spiegherà appieno come e quanto conosciamo né alcuna estetica darà conto esatto dei modi e dei risultati del sentire (Ivi: 10).

Questo non ha però impedito al sapere ufficiale di acquisire una preminenza decisiva sui saperi locali, per due loro caratteristiche intrinseche: il loro essere inevitabilmente radicati in contesti specifici, e dunque difficilmente estendibili a saperi globali, a differenza di quelli scientifici che non sono connotati in uno spazio e in un tempo, e la mancanza di autorità e di potere che li mettono su un piano di subordinazione rispetto ad esso. Se il primo punto però è stato ampiamente affrontato dagli studiosi, il secondo ha ricevuto meno attenzione, consegnando i saperi indigeni all’irrelevanza e allo screditamento: «I saperi tradizionali hanno il potere di *poter fare*, ma spesso hanno poco o nulla il potere di decidere che cosa fare, a parte il problema dei mezzi più generalmente economici maneggiati da mani diverse da quelle dei ‘portatori’ di saperi ‘indigeni’ o ‘nativi’» (Ivi: 21).

L’antropologia, fin dalle sue fasi aurorali, si è costantemente confrontata con saperi marginali e residuali, sopravvivenze e lunghe durate, mettendo in evidenza tanto le loro trasformazioni ed erosioni quanto il capitale simbolico e la possibilità di ripensamento all’interno del pensiero egemonico. Oggi appaiono più che mai evidenti le loro capacità rigenerative e di reinvenzione rispetto a un mondo che si sta accartocciando su se stesso,

in estrema difficoltà nel generale valide alternative globali a dei modelli che stanno portando molti ecosistemi allo sfinitimento. Non sono poche le previsioni apocalittiche (a vari livelli di credibilità) che prefigurerebbero fughe di massa dalle città verso le campagne e i territori oscurati dalla storia, dove ancora sarebbero presenti risorse e saperi utili alla sopravvivenza. Anziché attendere che tutto questo si verifichi bisognerebbe attivare diversi modelli di sviluppo e di stili di vita fondati sul rispetto del territorio e sull'uso adeguato delle risorse: «A condizione di abbandonare ogni tentazione passatista, ogni rimpianto per un "buon tempo antico" mai esistito, di declinare la parola nostalgia nel tempo futuro, di guardare a un locale attraversato dalle correnti e dai flussi del mondo» (Teti 2013-2014: 123).

Saperi definiti tradizionali ma che, se riletti nel contemporaneo, possono apportare valori che non faticheremmo a definire fortemente attuali: il mutualismo, la reciprocità, la gestione della scarsità, la conoscenza profonda degli ambienti naturali, i sistemi di sussistenza e di alimentazione a basso impatto ambientale. Valori embricati dentro a consuetudini che oggi possono apparire anacronistiche, fatte di miseria e di precarietà, ma ecologicamente sostenibili. Un folklore che Gramsci invita a rileggere con attenzione:

non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza, una cosa ridicola, una cosa tutt'al più pittoresca: ma deve essere concepito come una cosa molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficace e più formativo della cultura delle grandi masse popolari e sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore (Gramsci 1975: 90).

È proprio in questi saperi così legati alle pratiche che aspetti ecologici, pratici e simbolici si manifestano in *un continuum* che restituisce una visione del mondo irriducibile e non scomponibile in blocchi analitici. Riflettere sui saperi marginali può essere importante, dunque, non solo nell'idea di mettere meglio a fuoco le differenze di potere coi modelli dominanti ma come proposta comune e condivisa con i saperi scientifici contro le incombenti problematiche ecologiche contemporanee al fine di:

sviluppare un dialogo efficace tra saperi scientifici ufficiali e saperi ecologici locali, slegato dalle dimensioni di dominazione e subordinazione che hanno guidato la relazione fra le due formazioni fino ai giorni nostri. Un nuovo rapporto che deve necessariamente partire dall'ascolto di saperi che si fondano su logiche distanti da quelle che alimentano la crisi ambientale, fortemente radicati nei territori e vicini alle reali necessità delle comunità locali (Pasini 2021: 2).

Anche per il fatto che i territori dove ancora questi resistono – o permangono memorie più o meno dirette – sono caratterizzati da fenomeni e mutamenti (monocolture estensive, sfruttamento improprio del suolo, inquinamento dei corsi d'acqua, ecc.) che non di rado li pongono in una situazione di difficoltà dal punto di vista ecologico e ambientale. È in quei luoghi ai margini che si manifestano, dunque, in modo chiaro le conseguenze di modelli economici globali non ben localizzabili se non nei loro impatti, dove si dovrà celermente agire per non vedere ulteriormente depauperati i fragili equilibri che preservano la biodiversità. Ascoltare e coinvolgere chi da tempi ben più lunghi, seppur senza aver codificato e formalizzato le proprie conoscenze, mantiene e cura le relazioni con gli ambienti, può essere una strategia più efficace di ottusi programmi solipsistici portati avanti spesso senza successo. E il coinvolgimento passa anche per gli interessi immediati dei soggetti locali, l'utilizzo o la produttività dei programmi in funzione delle loro esigenze. Non sempre pastori e contadini hanno le stesse ragioni dell'ambientalismo di

scala globale e non per questo non devono essere presi in considerazione. Essere generici e non includere le istanze provenienti dai contesti locali può non destare l'attenzione necessaria, riducendo drasticamente la buona riuscita di un programma:

ciò che all'ecologismo planetario appare chiaro, per troppi diretti interessati il tutto resta più o meno oscuro, nuovo e anche pericoloso. E non senza ragioni da studiare e da tenere in conto, per utilizzare o per adattarle, più o meno adattate e aggiornate, a nuove conoscenze e a nuovi programmi pubblici d'azione nell'ambiente o territorio o paesaggio (Angioni 2015: 23).

Gli antropologi conoscono bene l'isolamento e l'assenza di dialogo che subisce chi vive ai margini, relegato a ruoli per lo più di comparsa nelle strategie di conservazione e di sviluppo o messo del tutto a tacere perché considerato un ostacolo alla loro realizzazione. Il loro apporto è stato quello di descrivere e incentivare la crescente rivendicazione di partecipazione delle comunità all'interno dei programmi, sia attraverso la documentazione dei *know-how* locali che intervengono sulla salvaguardia degli ecosistemi, sia chiarendo le diverse preoccupazioni e visioni relative alla biodiversità di attori locali e di ambientalisti. Un ruolo dunque necessario a favorire piattaforme negoziali e visioni comuni:

Sia nel ruolo accademico che in quello di *advocacy*, gli antropologi hanno sostenuto con forza la partecipazione delle popolazioni locali nella pianificazione e nella gestione delle aree protette. Istanze che si basano su rivendicazioni di giustizia sociale – ovvero che gli abitanti spesso poveri ed emarginati non dovrebbero subire i costi della conservazione – o sui diritti umani, per cui le popolazioni locali hanno diritti come cittadini, come popolazioni autoctone o indigene, con specifiche pretese di sovranità sui loro territori, e come esseri umani che partecipano alle interazioni planetarie tra specie diverse. In altri casi tali argomenti si fondano su basi pragmatiche. Senza il consenso delle popolazioni locali le aree protette non possono essere gestite efficacemente. Questo lavoro applicato e di *advocacy* è reso difficile dal contrasto tra la natura temporanea dei successi e la permanenza dei fallimenti (tutte le estinzioni di specie e la maggior parte degli spostamenti delle popolazioni locali sono irreversibili) (Brush, Orlove 1996: 334-35)⁵.

Gli antropologi, da una parte, hanno il compito di difendere i diritti degli attori locali, ascoltando le loro istanze e portandole all'attenzione dei contesti istituzionali, combattendo col rigore proprio della ricerca i luoghi comuni, ancor oggi duri a morire, sull'arretratezza dei modi di vita di pastori, contadini, artigiani, e dimostrando che quei saperi e quelle pratiche possono essere di notevole supporto al lavoro di specialisti come agronomi, zootecnici, architetti del paesaggio e altri professionisti che operano nel campo della tutela degli ecosistemi. Dall'altra, devono impegnarsi per avvicinare il sapere scientifico ad essi, dimostrando che il loro contributo può essere decisivo in un'idea di salvaguardia che va molto al di là del loro contesto di riferimento.

La negoziazione non è certo scevra di difficoltà, a causa di complesse e strutturali dinamiche che difficilmente riescono a convergere in una direzione comune, capaci di generare attriti anche piuttosto violenti. L'esempio delle Carresi del Basso Molise, una rete di feste patronali caratterizzate da corse rituali di carri trainati da buoi sospinti e guidati da cavalli (Ballacchino, Bindi 2013-2014), testimonia come l'incontro/scontro tra riti tradizionali legati al mondo agropastorale e istanze animaliste – che rinvergono in queste feste arcaici retaggi lesivi della salute e della tutela dei diritti degli animali, togliendo ogni forma di dialogo e applicando dettami ideologici di respiro globale in territori con una forte depressione demografica ed economica – stimola riflessioni sul

⁵ Traduzione dell'autore.

ruolo dell'etnografo all'interno dei conflitti "glocali"⁶. La complessità è accresciuta anche a causa di una sempre più ampia partecipazione degli indigeni nei processi politici che investono i territori. Questo può portare a dei dilemmi personali negli attori locali che si prestano alla cooperazione, con la possibilità di trovarsi in situazioni contrastanti come *insiders* che collaborano con *outsiders*. Non è detto inoltre che essi rappresentino tutta la comunità. Al contrario, possono rappresentare le élite che hanno tra i loro scopi quello di neutralizzare ogni minaccia che attenti al loro status privilegiato, e questo può passare anche per la collaborazione con azioni provenienti dall'esterno (Silitoe 2018). Tutto questo può portare anche a fallimenti sul piano della gestione partecipata dei programmi di sviluppo, seppur è doveroso dire che la collaborazione con le comunità è l'unica forma di gestione di territori marginali, come gran parte di quelli che interessano la salvaguardia dei sistemi socio-ecologici, dal punto di vista etico e politico. È certamente un processo molto impegnativo, che richiede tempo e risorse maggiori e con il rischio di fare un buco nell'acqua, però va perseguito applicando metodologie e strumenti innovativi al fine di ampliare sempre di più il plateau di soggetti coinvolti.

Di notevole interesse in questa direzione possono risultare quei saperi e quelle pratiche riguardanti il rapporto uomo-animale. Per capire a fondo questa relazione non basta osservare, seppur meticolosamente, le azioni di chi dei due si fa portavoce dell'altro, o conoscere a sufficienza l'etologia animale. Si deve partire dall'assunto di base che «una gran parte delle *performances* extragenetiche dell'uomo è in realtà il frutto di un'ibridazione culturale con la realtà non umana» (Marchesini 2000: XI), per capire il debito che la nostra specie ha nei confronti delle altre sotto innumerevoli punti di vista. Le categorie "uomo" e "animale", così ben chiaramente decodificabili e spesso usate in contrapposizione, rimandano a confini che sono più di natura analitica e strumentale che concrete differenze ontologiche che ci vedrebbero preminenti rispetto al resto del regno, semplificato e uniformato in un unico dominio. Il rischio che si corre è quello di far

scivolare la separazione fra domini dal livello delle categorie di analisi a quello ontologico: avviene infatti che determinate categorie vengono elicitate e vi si costruiscano sopra domini e paradigmatiche barriere connotate da "naturalità" e "necessità", che sembrano dunque rinviare a realtà oggettive, di ordine "naturale", mentre appartengono all'ordine "culturale" (Tonutti 2006: 72).

Superata questa dicotomia fuorviante, è bene includere all'interno delle ricerche sulla biodiversità non solo le conoscenze locali ma anche quelle non umane, acquisendo i recenti apporti dell'etnografia multispecie. Riconoscere agli animali uno statuto di attori al pari degli esseri umani, con cui condividono l'ambiente e le conoscenze, permette di aprire a inedite forme di partecipazione e di ottenere risultati finora inimmaginabili. L'applicazione di questo paradigma può segnare nuovi scenari sulla discussione della nozione di saperi locali, inclusiva verso gli animali stessi, le loro conoscenze e le loro interazioni con l'ambiente. A tale scopo risultano importanti da una parte la mediazione di pastori e allevatori, i quali, attraverso i loro saperi incorporati, possono riconoscerne comportamenti e percezioni fornendo efficaci strumenti di comprensione, dall'altra una

⁶ Nel Basso Molise già a partire dagli anni Ottanta si sono concentrate aspre contestazioni da parte di varie associazioni animaliste per le modalità in cui avvengono le rituali corse di carri trainate da buoi. Negli ultimi anni le Carresi sono state sospese più volte e questo ha generato le proteste degli organizzatori e delle comunità locali che riconoscono in esse un forte tratto identitario, nonché un volano turistico e di sussistenza economica, spedendo al mittente anche le accuse di violenza nei confronti degli animali. Cfr. Ballacchino, Bindi 2013-2014.

solida un'alleanza tra scienze sociali e naturali attraverso un approccio fortemente multidisciplinare.

Ampliando l'orizzonte. La svolta ontologica tra dibattiti e nuovi interrogativi

Quanto è stato appena descritto relativamente alla ricerca antropologica sul rapporto uomo-animale e sui saperi locali legati a questo tema ha fornito strumenti e approcci teorici che si inseriscono molto bene nel dibattito antropologico ambientale contemporaneo. Il contributo dell'antropologia su questi temi ruota intorno agli autori legati all'*ontological turn* e alle loro ricerche, e ha generato un dialogo ancora oggi vivace e proficuo. Tale dialogo si inserisce in un contesto, quello socio-politico relativo alle tematiche ambientali, che è anch'esso mutato, e i cui cambiamenti hanno contribuito a catalizzare sempre più l'attenzione su questi temi. Una presentazione per sommi capi di tale dibattito e di tali mutamenti sono l'obiettivo di questa parte del contributo, nella profonda convinzione che tracciare l'ampio orizzonte teorico in cui collocare la ricerca sui saperi tradizionali, il rapporto uomo-animale e l'esperienza etnografica precedentemente descritti possa porre interessanti questioni e stimolare ulteriori esperienze etnografiche.

Nel 1972 a Stoccolma si tiene la Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente Umano (*United Nations Conference on Human Environment*). Nello stesso anno viene pubblicato *The Limits to Growth*, il rapporto commissionato dal Club di Roma al Massachusetts Institute of Technology su, appunto, i limiti dello sviluppo (Meadows *et al.* 1972). Questi due eventi hanno rappresentato uno spartiacque decisivo per i movimenti di protesta in merito al cambiamento ambientale e, più in generale, per i movimenti ecologisti e ambientalisti. In particolare, il rapporto del Club di Roma ha avuto un enorme rilievo per la drasticità con cui ha messo in luce i danni già irreversibili e i pericoli catastrofici all'orizzonte. Questi due avvenimenti rappresentano simbolicamente le voci della politica internazionale e delle scienze dure in merito alla questione ambientale e al cambiamento climatico, consentendo ai vari movimenti politici di protesta in favore dell'ambiente, che già dall'inizio del secolo muovevano i loro primi passi, di compiere un vero e proprio cambio di orizzonte che avrebbe consentito a queste tematiche di raggiungere la rilevanza che conosciamo, passando per le lotte di inizio millennio contro la globalizzazione – o forse sarebbe più corretto dire contro il tipo di globalizzazione che si stava prefigurando e che si è poi realizzata – fino ad arrivare agli odierni movimenti ambientalisti. Parallelamente, abbiamo conosciuto i dati scientifici relativi ai principali cambiamenti del pianeta, dallo scioglimento dei ghiacciai, alle plastiche negli oceani agli incendi, fino a quantificare il limite massimo di aumento della temperatura media che il pianeta può sopportare prima di raggiungere quella che ormai tutti conosciamo come la soglia di non ritorno.

Questi avvenimenti hanno comportato per le scienze umane la consapevolezza che l'uomo è diventata una «forza geologica» (Danowski, Viveros de Castro 2017: 45) e questo ha portato ad un sempre maggior dialogo con il mondo delle scienze dure, dei dati misurati e misurabili degli effetti dell'uomo sull'ambiente. Un dialogo che si è sviluppato a partire proprio dalla coscienza dell'impatto dell'uomo sull'ambiente. Il concetto di “antropocene”, presentato per la prima volta al mondo scientifico nel 2000

dal premio Nobel Paul Jozef Curtzen, scomparso a gennaio di quest'anno, ha spinto le discipline sociali e l'antropologia in particolare ad una profonda riflessione dalla quale sono derivati concetti liminali, laterali, come l'idea che la vera forza geologica non sia tanto l'essere umano quanto il sistema economico e sociale che esso utilizza. Jason Moore (2016) propone infatti la definizione di "capitalocene". Il dibattito intorno al concetto di antropocene è stato accuratamente descritto da Francesco Lai, che formalizza così il suo pensiero in merito al dialogo con le scienze dure:

Gli scienziati sociali hanno una conoscenza capillare dei processi storici e sociali, ma per capire i loro effetti è necessario rivolgersi alla letteratura scientifica nel campo delle scienze biomeccaniche, della Terra e del clima. Anche gli scienziati, d'altra parte, riflettono sempre più sulle basi storiche e sociali dei processi ambientali con un monitoraggio continuo dei dati sul mutamento climatico e sugli effetti delle attività umane nella biosfera (Lai 2020: 23).

Fondamentale, in questo quadro, è il ruolo dell'etnografia, con gli strumenti d'indagine conoscitiva che la contraddistinguono, per tenere la dimensione storica e quella scientifica bene ancorate ai contesti locali e alle esperienze dirette. L'importanza di questa disciplina all'interno dell'episteme occidentale viene puntualmente descritta e motivata da Michel Foucault in *Le parole e le cose* (2021). Viene qui posta infatti l'etnologia, insieme alla psicanalisi, su un gradino diverso rispetto al trittico composto dalle scienze economiche, da quelle biologiche e da quelle linguistiche, trittico dal quale deriverebbero, secondo il sistema foucaultiano, tutte le altre scienze,

perché esse costituiscono senz'altro, ai confini di tutte le conoscenze sull'uomo, un tesoro inesauribile d'esperienze, di concetti, e soprattutto un perpetuo principio d'inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito. Tutto questo si spiega avendo riguardo all'oggetto che entrambe si propongono, ma ancor più alla posizione da esse occupata e alla funzione che esercitano entro lo spazio generale dell'*episteme* (Foucault 2021: 399).

Di più, Foucault identificava già allora il problema generale di ogni etnografia «con quello dei rapporti (di continuità e discontinuità) fra natura e cultura» (Ivi: 403). Il principio d'inquietudine e la tendenza a porsi problemi e a contestare dell'etnologia (e della psicanalisi ma della prima ci interessa particolarmente) svolgono per il filosofo francese un ruolo fondamentale nella struttura conoscitiva occidentale.

Nessuna scienza umana può avere la certezza di non dover loro qualcosa, o di non essere almeno parzialmente subordinata a ciò che hanno potuto scoprire, o di non dipenderne in un modo o nell'altro. Ma il loro supporto ha questo di particolare: per quanto abbiano una "portata" quasi universale, non per questo esse si avvicinano a un concetto generale dell'uomo; non mirano mai, infatti, a delimitare ciò che nell'uomo potrebbe esservi di specifico, d'irriducibile, d'uniformemente valido ovunque l'uomo è dato all'esperienza. [...] Non soltanto etnologia e psicanalisi possono fare a meno del concetto di uomo, ma non possono nemmeno incontrarlo, dal momento che sono costantemente volte a ciò che ne costituisce i limiti esterni (Ivi: 405).

L'antropologia, con il suo senso di irrequietezza e la capacità di far emergere le specificità locali in un orizzonte teorico più ampio, il suo trovarsi comoda nei contesti di frattura, liminari, spesso confusi, e di difficile accesso, ha la naturale tendenza a cercare costantemente il limite esterno del proprio oggetto di studio, a sondarne lo spessore e la consistenza e spesso a sposterlo più in avanti.

Questa specificità dell'etnografia è un tratto che emerge con forza nel filone di ricerca e di riflessione composto dagli autori legati alla ormai nota svolta ontologica.

Tra i più noti autori della svolta ontologica c'è l'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, docente di antropologia sociale presso il Museu Nacional dell'Università federale di Rio de Janeiro. I suoi scritti sulle popolazioni amazzoniche sono un punto fermo delle discussioni intorno alla svolta ontologica. Sintetizzando, due sono le intuizioni di Viveiros De Castro: il prospettivismo, derivato da una profonda riflessione sull'animismo, e la critica più radicale relativa al ruolo delle ontologie indigene – amerindiane, in questo caso – nel processo conoscitivo antropologico. In *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove* (2019), una raccolta di lezioni tenute da Viveiros de Castro a Cambridge nel 1998, egli definisce il prospettivismo come l'identificazione dell'osservatore con il punto di vista di ciò che osserva, una sorta di “vedere come”. Nulla di nuovo per la ricerca antropologica, che ha tra i suoi principi fondamentali la tendenza costante ad acquisire il punto di vista del nativo. L'innovatività della proposta di Viveiros de Castro sta nel tentativo di rivolgere questo concetto anche a ciò che è – per noi – non umano. L'autore brasiliano presenta e riflette nei suoi scritti intorno al prospettivismo degli araweté, che per certi versi si avvicina all'animismo o al totemismo ma se ne discosta. Gli esseri umani sono accomunati agli animali e al mondo degli spiriti e altre entità poiché considerati, tramite complessi sistemi di comunicazione, all'interno di una rete di relazioni e interazioni che porta alla possibilità di divenire altro dalla loro forma materiale.

Tale pensiero sovverte il binomio dicotomico natura-cultura occidentale, secondo il quale da una “natura” – forma esteriore, corporea, materiale – platonicamente unica, emerge l'uomo, intrinsecamente diverso perché dotato di un'anima, una forma interiore, incorporea, immateriale, culturale che la definisce qualitativamente. Secondo la prospettiva di Viveiros de Castro, e dell'animismo più in generale, diverse forme fisicamente, esteriormente diverse – diverse nature quindi – condividono una unica, incorporea, caratteristica intrinseca: l'anima – un'unica cultura, o meglio, un'unica umanità. Il concetto di umanità è fondamentale per l'autore brasiliano, secondo cui «la condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità» (Viveiros de Castro 2017:54).

Ciò che il prospettivismo afferma, in definitiva, non è tanto l'idea secondo cui gli animali sono “in fondo” simili agli umani, ma piuttosto l'idea secondo cui, in quanto umani, essi sono “in fondo” un'altra cosa: essi hanno, alla fine, un “fondo”, un altro “aspetto”; sono differenti da se stessi. Il prospettivismo non è né animismo – che affermerebbe una somiglianza sostanziale o analogica tra animali e umani –, né totemismo – che affermerebbe una somiglianza formale oppure ontologica tra differenze intraumane e differenze inter-animali –; esso afferma una differenza intensiva che trasferisce la differenza umano/non umano all'interno di ogni esistente. Così ogni essere si trova come separato da se stesso e diviene simile agli altri (Ivi: 2017: 55).

Nelle sue lezioni l'antropologo brasiliano propone dunque un ribaltamento del punto di vista. Tra le pratiche privilegiate per l'esplicazione di questo concetto c'è la caccia, che Viveiros de Castro in *Metafisiche Cannibali* assume come «modello d'agonismo prospettico» (p. 133), nella quale il giaguaro, cacciando l'uomo, avrà del sangue che sta bevendo la stessa impressione che l'uomo ha quando beve la birra di manioca, o quando si nutre di un pecari: «l'umanità [...] è reciprocamente riflessiva (il giaguaro è un uomo

per il giaguaro, il pecari è un uomo per il pecari) ma non può essere reciproca (quando il giaguaro è un uomo, il pecari non lo è, e viceversa)» (Ivi: 55-56).

Viveiros de Castro trae dalle proprie esperienze di campo tra le culture amerindiane delle profonde riflessioni di carattere epistemologico. In questo senso lui e più in generale gli antropologi del filone amerindiano che confluiscono nella svolta ontologica si muovono su un territorio di ricerca affine con gli autori di scuola italiana descritti nei precedenti capitoli di questo contributo. Pur differendo radicalmente il periodo storico di ricerca, il territorio oggetto di studio e soprattutto l'approccio teorico metodologico, caratterizzato dalla ricerca di una chiave interpretativa con la quale leggere ciò che si stava osservando nel primo caso, e nella volontà di far emergere l'ontologia amerindia nel secondo, ad avvicinare le due esperienze di ricerca sembra essere una domanda comune incentrata sul tentativo di meglio comprendere il profondo rapporto che si instaura tra l'umano e il non umano in contesti di forte prossimità.

Metafisiche cannibali, infine, viene presentato come testo a sua volta di presentazione ad un libro invisibile, mai scritto, immaginato dall'autore con il titolo di *L'anti-Narciso*. *L'antropologia come scienza minore* (Ivi: 27).

L'obiettivo principale di *L'anti-Narciso* è di rispondere al seguente quesito: qual è il debito concettuale dell'antropologia nei confronti dei popoli che studia? La questione de *L'anti-Narciso* è [...] epistemologica, e perciò politica. Se siamo tutti più o meno d'accordo nel dire che l'antropologia, benché il colonialismo costituisca uno dei suoi *a prioristorici*, sembra essere arrivata, oggi, a concludere il suo ciclo karmico, allora bisogna proprio accettare che sia giunto il momento di radicalizzare il processo di costituzione della disciplina portandolo fino alla sua conclusione. L'antropologia è pronta ad assumere integralmente la propria nuova missione: quella di essere la teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero (Ivi: 28).

L'autore parte dalla convinzione che la caratteristica originale dell'antropologia sia proprio quella di una costante, feconda equivocità tra oggetto e soggetto. Viveiros de Castro, tramite l'idea di uomo e il prospettivismo degli araweté propone una nuova antropologia che "cannibalizzi" il suo oggetto di studi e si concentri, finalmente libera di ciò che ne costituisce l'oggetto disciplinare ma che ne definisce anche i limiti del campo di studio, su un modello conoscitivo non più antropocentrico. La proposta di Viveiros de Castro, tornando a Foucault, è proprio quella di un'antropologia che superi definitivamente la dicotomia tra natura e cultura, liberandosi del limite dell'"anthropos" come oggetto di studio per potersi concentrare sulle relazioni che esso intesse con ciò che non è – nella visione occidentale – umano.

Gli scritti di Eduardo Viveiros de Castro hanno avviato, oltre ad uno sguardo innovativo sulla disciplina, un intenso dibattito. Una cronistoria delle posizioni e delle critiche in merito a quanto scritto dall'autore brasiliano è tracciata da Antonino Colajanni, che si concentra sul dibattito internazionale in merito a queste posizioni, principalmente tra studiosi amazzonici, e divide in periodi storici sia le posizioni dell'autore, sia le critiche ad esso riservate, spiegando nel dettaglio le posizioni dei vari autori. Pur riconoscendo a Viveiros de Castro e agli studiosi che lo hanno affiancato, tra cui l'allieva Tania Stolze Lima, il merito di «aver spinto verso l'attenzione alle concezioni indigene delle relazioni (materiali e di pensiero) tra esseri umani, animali ed esseri non umani, in una visione globalistica della condizione umana nel suo contesto totale più ampio» (Colajanni 2020: 46-7), Colajanni non risparmia all'autore una critica puntuale ed argomentata,

evidenziando una certa approssimazione nel trattare i riferimenti etnografici, comunque insolitamente carenti, criticando il ricorso alla filosofia postmoderna di Deleuze, Guattari e Latour, dall'autore definiti «critici spietati, spesso rapidi e aggressivi, liquidatori e con tendenza alla semplificazione, di tradizioni filosofiche e psicologiche che – si accolgano o no – possiedono invece una intensità non da poco» (Ivi: 46), fino ad individuare la scarsa disponibilità al confronto tra posizioni diverse e la ricerca continua di innovazioni anche mediante l'utilizzo di slogan semplificanti che contribuiscono a generare posizioni rigide.

Tra gli autori della svolta ontologica non può mancare Philippe Descola con il testo *Oltre natura e cultura* (2005) nel quale, in piena tradizione francese, l'antropologo s'impegna in un costante sforzo di allargare l'orizzonte di riflessione partendo dai casi etnografici per arrivare alle questioni filosofiche. Descola dedica il suo capitolo sesto, «L'animismo restaurato», ad una riflessione sui concetti proposti da Viveiros de Castro, lasciando trapelare sottili perplessità in merito alla possibilità di generalizzazione che l'autore brasiliano compie e sull'uniformità da lui proposta del concetto di animismo, attribuito a tutte le società amerindiane.

Nonostante queste perplessità, l'autore francese manifesta concreta e positiva considerazione per il lavoro di Viveiros de Castro, contribuendo alla sua diffusione, soprattutto nei primi anni Duemila.

In *Oltre Natura e Cultura*, Descola concentra la maggior parte delle sue energie in una ricostruzione meticolosa del travagliato percorso che ha portato alla genesi delle idee filosofiche e politiche occidentali, concentrandosi sulle categorie dicotomiche di “natura” e “cultura”, e sulle opposizioni da esse derivate. L'autore propone inoltre la sua nota quadripartizione ontologica, descrivendo le quattro ontologie che individua e intendendo queste ultime come costrutti atti a meglio comprendere i sistemi culturali: totemismo, animismo, naturalismo, analogismo.

Nel convegno “La svolta delicata, oltre nature e culture” organizzato dall'Università degli Studi di Firenze il 30 aprile 2021, Nadia Breda, autrice della postfazione all'ultima edizione del lavoro di Descola, inserisce interessanti proposte di rilettura del sistema di ontologie in una prospettiva goethiana, per poi proporre un'interessante problematizzazione, nell'ambito della svolta ontologica, della progressiva decostruzione della dicotomia natura/cultura. Se infatti è ben chiaro il ruolo del secondo concetto attraverso la proposta del multiculturalismo, è ben più difficile capire quale sia il destino del concetto di natura oggi. È proprio l'autore francese ad evidenziare la provenienza e l'utilizzo vantaggioso di “natura” ad uso e consumo dell'ontologia occidentale. Non è chiaro tuttavia quale ne sia il destino, non essendo più possibile considerare un'unica natura che ospita diverse culture: c'è dunque da chiedersi che rapporto abbia questo concetto con quello di “realtà” e se quindi si possa parlare di diverse culture e diverse realtà.

Altro lavoro radicale che si inserisce all'interno della svolta ontologica è *How forests thinks* di Eduardo Khon, pubblicato nel 2013 e giunto in Italia nel 2021. Emanuele Coccia, nella sua introduzione al volume, lo definisce come un libro capace di superare i limiti dell'interesse disciplinare. Secondo l'autore:

Nessun altro libro, in effetti, aveva cercato di formulare e risolvere in maniera altrettanto esplicita e diretta la questione del pensiero dei viventi, indifferentemente dalla loro identità, dalla loro conformazione anatomica e fisiologica, dalla loro posizione nella rete di relazioni tassonomiche. Ogni essere vivente pensa, comunica, usa segni e si rapporta a sé come una

serie di segni: ogni vivente è un “sé” e lo è solo grazie alla sua capacità di pensare ed emettere e interpretare segni (Khon 2021: 14).

Il lavoro di Khon si struttura partendo dall’idea che ciò che è vivo lo è perché pensa, e se pensa interagisce, e se l’uomo non è in grado di cogliere queste interazioni è perché pensa in un altro modo. Appoggiandosi agli studi sulla semiotica di Peirce, Khon parte dall’idea che il pensiero e la comunicazione semiotica non siano il discrimine tra umano e non umano o tra uomini e altri uomini, bensì sia la caratteristica unificatrice del mondo dei viventi. Nonostante questo, Khon impiega la prima parte del primo capitolo del suo testo per farlo; non nega la specificità del pensiero umano, ma la colloca all’interno di un sistema di specificità che però fanno parte di un unico insieme. Khon propone ancora una volta un’antropologia che vada oltre l’umano.

Un aspetto centrale dei nostri modi distintivi di essere umani [...] è che noi, al contrario degli altri esseri viventi, siamo creature morali. Questo è qualcosa che i Runa non perdono mai di vista mentre cercano di cavarsela in un’ecologia di sé permeata dai retaggi di una storia culturale molto umana [...] Detto questo, imparare a prestare attenzione alle diverse vite che esistono oltre l’umano (e anche oltre la morale), permettendo alle logiche della vita oltre l’umano di lavorare attraverso di noi è in se stessa una pratica etica. [...] Un’antropologia oltre l’umano riguarda ancora l’umano, anche se – e precisamente perché – guarda a ciò che si trova oltre essa stessa – un “oltre” che sostiene anche l’umano (ivi: 375).

Anche questo lavoro contribuisce ad un dibattito molto prolifico e in continuo sviluppo, che coinvolge riflessioni come quella di Donna Haraway sull’incontro multispecifico, o la teoria dell’attore-rete di Bruno Latour o le riflessioni di Tim Ingold sul rapporto tra i pastori lapponi e le renne e sull’agentività che egli riconosce a queste ultime. Questi autori contribuiscono a far apparire animali, piante e tutto ciò che non è umano come soggetti, “forme alternative dell’io”.

Riflessioni conclusive

È opportuno proseguire un dibattito già aperto dal prospettivismo e dalla svolta ontologica tentando un dialogo con le etnografie e le riflessioni di casa nostra per non far apparire distanti gli immaginari amazzonici con i contesti agropastorali che gli antropologi hanno già indagato e stanno continuando a fare nelle varie declinazioni contemporanee che emergono dalle realtà locali, ancora fatalmente distanti dal pensiero egemone ma capaci di produrre potenti immaginari proprio grazie alla loro alterità culturale. Pur essendo in questa sede solo accennato, il dibattito in merito alle posizioni degli autori della svolta ontologica è tutt’altro che concluso. Luigi Pellizzoni individua come un problema l’applicazione occidentale di categorie non occidentali⁷. Rifiutare le categorie ontologiche occidentali in favore di altre può comportare la ricaduta in una sorta di colonialismo alla rovescia. Viceversa, guardare alla cultura occidentale e ai suoi prodotti, ma con gli “occhi diversi” che la svolta ontologica ha prodotto, può essere secondo lui una via proficua da perseguire. Trovare quindi l’importanza della svolta ontologica non tanto nelle categorie utilizzate per studiare le popolazioni amazzoniche, ma per l’interrogativo che pone a noi stessi, al modo in cui ci spinge a guardare con occhi

⁷ Nel convegno “La svolta delicata, oltre nature e culture” organizzato dall’Università degli Studi di Firenze il 30 aprile 2021.

nuovi all'interno di casa nostra. In questo senso, proprio partendo dalla base di una critica radicale allo statuto teorico del binomio dicotomico natura/cultura, si instaura un dialogo proficuo con autori che già precedentemente si sono occupati di individuare zone d'ombra, spazi liminari d'azione tra uomo e non uomo, seppur con orizzonti teorici diversi. Esperienze etnografiche e progetti di ricerca come quello presentato in questo contributo, che hanno giovato di un proficuo incontro tra università e enti regionali, possono rappresentare importanti esempi di strumenti e di collaborazione che spingono a trovare nuove forme di analisi e di progettazione che hanno come focus pratiche e saperi utili alla "soggettivazione" dell'animale o all'"animalizzazione" dell'uomo. È proprio quest'ultimo tema inoltre a rilevare l'utilità e la necessità di nuovi e ulteriori lavori in questi orizzonti teorici. Simili pratiche, simili saperi – che siano derivanti da una cultura agropastorale ormai residuale o dalla zootecnia – mostrano come può esistere un rapporto più diretto e meno mediato possibile tra l'uomo e l'animale, contribuendo così alla messa in discussione delle stesse nozioni di uomo e animale, di soggetto e oggetto, di nuovo e tradizionale, di natura e cultura. Agricoltori, pastori, cacciatori, per interagire con gli animali, devono capire come essi pensano e interagiscono, mettendo in atto un livello di comunicazione mediato. Allo stesso modo i cacciatori di Avila, nell'Amazzonia ecuadoriana descritta da Khon, devono stare attenti a come dormono, per evitare di dare al giaguaro l'impressione di essere prede. All'interno di questo orizzonte teorico, non mancheranno – ci auguriamo – nuove produzioni in grado di contribuire al dibattito, con gli strumenti e la profondità proprie dell'etnografia.

Bibliografia

Albert-Llorca, M. 1991. *L'ordre des choses*. Paris. Ed. du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Angioni, G. 2015. «Saper fare», in *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*. Da Re, M.G. (a cura di). Firenze. Olschi: 1-26.

Bateson, G. 1976 [1972]. *Verso un'ecologia della mente*. Milano. Adelphi.

Bateson, G. 2004 [1979]. *Mente e natura. Un'unità necessaria*. Milano. Adelphi.

Ballacchino, K., Bindi, L. 2013-2014. Riti Contestati. *Antropologia Museale*, 34: 140-142.

Brush, S., Orlove, B. 1996. Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology*, 25: 329-352.

Colajanni, A. 2020. Il 'prospettivismo' e le 'ontologie' indigene amerindiane. Una ricostruzione storico-critica del dibattito negli ultimi decenni. *Rivista di antropologia contemporanea*, 1 (1): 9-54.

Council of Europe Committee of Ministers. *Framework convention on the value of cultural heritage for society* (Adopted by the Committee of Ministers on 27 October 2005) <https://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/faro-convention> (Sito internet consultato in data 14/08/2021).

Danowski, D., Viveiros de Castro, E. 2017 [2014]. *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*. Milano. Nottetempo.

- D'Orsi, A. 2018. Agresti come una volta. *Nuova ecologia*, 9: 98-100.
- Descola, P. 2021 [2014]. *Oltre natura e cultura*. Firenze. FEID.
- Foucault, M. 2021 [1967]. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano. Rizzoli.
- Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere*. Torino. Einaudi.
- Haraway, D. 2008. *When species meet*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Ingold, Tim. 1974. On Reindeer and Men. *Man*, 9(4), new series: 523-53.
- Khon, E. 2021 [2013]. *Come pensano le foreste*. Milano. Nottetempo.
- Lai, F. 2020. *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*. Firenze. Editpress.
- Latour, B. 1995 [1991]. *Non siamo mai stati moderni : saggio di antropologia simmetrica*. Milano. Elèuthera.
- Marchesini, R. 2000. *Lineamenti di zooantropologia*. Bologna. Edagricole.
- Meadows, H. D., Meadows, L. D., Jørgen, R., Beherens, W. W. III. 1972. *The limits of growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York. Universe Books.
- Padiglione, V. 1989. *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Roma. Armando.
- Padiglione, V. 1994. «Il Richiamo e lo spauracchio: tecniche emozionali di caccia», in *La terra, il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta*. Piangiarelli, P. (a cura di). Roma. De Luca: 80-91.
- Padiglione, V. 2013-2014a. Il post-agricolo e l'antropologia. *Antropologia Museale*, 34: 3-4.
- Padiglione, V. 2013-2014b. Luogo profetico. *Antropologia Museale*, 34: 101-103.
- Padiglione, V. (a cura di). 2018. *Saperi fare. Capitale culturale e biodiversità agraria del Lazio*. Roma. Arsial.
- Pasini, G. 2021. Saperi che (r)esistono. I saperi ecologici locali per resistere alla crisi climatica e ambientale. *Il lavoro culturale* (<https://www.lavoroculturale.org/i-saperi-ecologici-locali-per-resistere-alla-criisi-climatica-e-ambientale/giacomo-pasini/2021/>). Sito internet consultato in data 12/07/2021
- Scarascia Mugnozza, G.T. 1974. Le risorse genetiche vegetali. I. Principi, realtà, problemi. *Giornale Botanico Italiano*, 108 (5): 247-257.
- Silitoe, P. 2018. Some Challenges of Collaborative Research with Local Knowledge. *Antropologia Pubblica*, 4 (1): 31-49.
- The United Nations Conference on Environment and Development (UNCED). *Convention on Biological Diversity (CBD)* (Adopted on 29 December 1993). <https://www.cbd.int/convention/> (Sito internet consultato in data 13/11/2021).
- Tonutti, S. 2006. Antropologia di frontiera: il confine uomo-animale. *La Ricerca Folklorica*, 53: 71-80.

Teti, V. 2013-2014. Paese. *Antropologia Museale*, 34: 122-124.

Viveiros de Castro, E. 2017 [2009]. *Metafisiche cannibali: Elementi di antropologia post-strutturale*. Verona. Ombre corte.

Viveiros de Castro, E. 2019 [2012]. *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*. Macerata. Quodlibet.

Parte IV. Articoli

Fra islam e italianità

Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale

Fabio Vicini,

Università degli Studi di Verona
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5997-5211>

Abstract. This paper investigates trajectories of identity formation of “new” second-generation Muslims in northern Italy through the lens of debates on transnationalism, multiculturalism, and multireligiosity. The opening vignette on the conversion of Silvia Romano to Islam is illustrative of how since the 1990s Italian identity has been formulated par opposition to migrants metonymically represented by Islam. Then the article explores the case of the Brescia section of the association *Giovani Musulmani d’Italia* (GMI) (Young Muslims of Italy) with a focus on the life narratives of three young Muslims. Based on online conversations with members of the association and on information gathered from their social media and online meetings, it discusses seminal works on Muslims in Europe and Italy and argues that the encounter with Muslim associative forms played a key role in their processes of identity formation. As my interlocutors rethink their identities as simultaneously rooted in only apparently contrasting traits such as being Italian, Muslim, and sons of people from a foreign country, their narratives invite us to rethink Italianness in the 21st century. In this regard, the article is an invitation to reflect on the lack of a genuine debate in Italy on the progressively more multicultural and multireligious character of the new generations of Italians. Further, it suggests that anthropology should think of involvement with our interlocutors’ forms of thought as an important kind of public engagement.

Keywords. Seconde generazioni; islam; multiculturalismo; musulmani; cittadinanza.

Apertura

Ciampino, Roma, 10 maggio 2020. Un piccolo jet di colore bianco atterra al centro della pista deserta in un caldo pomeriggio di fine primavera. Siamo nel pieno dell'emergenza covid-19, scoppiata solo un paio di mesi prima. Tre addetti aspettano di fronte alla porta dell'aereo spalancata da alcuni minuti. Pochi metri più avanti tre militari sorvegliano la scena. A un tratto dallo sportello appare la sagoma di Silvia Romano, la volontaria rapita il 20 novembre 2018 nel piccolo villaggio di Chakama in Kenya, dove si trovava

per conto dell'associazione Africa Milele Onlus. La volontaria è stata liberata dopo aver trascorso 18 mesi in Somalia sotto la prigionia del gruppo jihadista Al-Shabaab. È accompagnata da tre uomini in abiti neri e passamontagna. Sono addetti ai servizi segreti che, come anticipato dai *rumors* delle ore precedenti, hanno avuto un ruolo centrale nella liberazione. Ma tutti gli sguardi sono rivolti alla volontaria. Silvia Romano indossa un abito verde, che le copre capo e spalle fino alle ginocchia, che diventa subito visibile mentre saluta gli astanti da lontano, sotto il ticchettio degli scatti dei pochi fotografi presenti. Il commento del cronista di Rai News 24 è perentorio: «Ecco Silvia Romano vestita in foggia islamica che scende dall'aereo»¹.

La liberazione della volontaria era stata seguita in diretta televisiva dalle principali emittenti nazionali. Ad accoglierla, oltre ai familiari, c'erano il Ministro degli Esteri Luigi Di Maio e l'allora Presidente del Consiglio dei Ministri Giuseppe Conte. Quest'ultimo era stato il primo ad annunciare la liberazione della ragazza il giorno precedente, poco dopo le 17:00, sul suo profilo Twitter. Dopo un intenso abbraccio con la madre e il padre, seguono un breve saluto formale e i ringraziamenti della volontaria a Conte e Di Maio. Il giorno prima, dopo l'annuncio di Conte era partita un'ondata di messaggi di felicità sui social media, dal Colle a tanti politici e cittadini². Ora, mentre Silvia Romano riabbraccia i familiari, si rincorrono giudizi impietosi sulla ormai certa conversione della volontaria all'islam, sul possibile riscatto pagato per la liberazione, e perfino voci su di un'ipotetica gravidanza frutto di una relazione con una delle sue guardie – giustificata ipotizzando che la cooperante sia stata vittima della “sindrome di Stoccolma”. Nelle ore successive, mentre la volontaria racconta di essersi convertita all'islam liberamente durante la prigionia, non mancheranno commenti anche più stridenti, se non incitanti l'odio razziale, da parte di personaggi politici di vario spicco legati all'opposizione³. Queste reazioni testimoniano di uno sconcerto diffuso tra il pubblico che, attonito, si interroga: come può una persona che è stata prigioniera di gruppi terroristici di matrice jihadista per 18 mesi abbracciare la loro stessa religione? Ma soprattutto, e più in generale, come può un'italiana abbracciare l'islam, una religione considerata oppressiva dei diritti delle donne? Il sentimento diffuso è quello di offesa all'orgoglio nazionale. La domanda che molte persone del pubblico e alcuni noti commentatori si pongono è: meritava Silvia di essere salvata appurato il fatto che lei, ora, non è più “una di noi”?⁴

¹ <https://www.raiplay.it/video/2020/05/rainews24---silvia-romano--tornata-le-prime-immagini-dellabbraccio-con-la-famiglia--6045f814-3353-4515-acdc-76fb2dab9376.html> (consultato in data 20 luglio 2021).

² Repubblica 9 maggio 2020, https://www.repubblica.it/politica/2020/05/09/news/liberata_silvia_romano_zingaretti_-256173309/; <https://video.repubblica.it/mondo/silvia-romano-libera-l-abbraccio-social-di-colle-politici-e-i-cittadini-il-2020-ha-fatto-anche-cose-buone/359997/360550> (consultati in data 2 luglio 2021).

³ Su Facebook il sindaco di Ovindoli (Abruzzo) Simone Angelosante commenta: «Avete mai sentito di qualche ebreo che liberato da un campo di concentramento si sia convertito al nazismo e sia tornato a casa in divisa delle SS?». Sempre su Facebook, con un post poi cancellato, il vicepresidente del Consiglio regionale veneto Massimo Giorgetti, esponente eletto con Forza Italia (passato successivamente a Fratelli d'Italia) commenta: «Se sono contento per la liberazione di Silvia Romano? Per niente. Ora avremo una musulmana in più e quattro milioni di euro in meno. Un affare proprio...» (Repubblica, 11 maggio 2020, https://www.repubblica.it/politica/2020/05/11/news/salvini_rietro_silvia_romano-256286148/, consultato in data 2 luglio 2021).

⁴ Somma, N. «Silvia Romano libera, le ingiurie non sono opinioni: sono pietre e fanno male», *Il Fatto Quotidiano*, 11 maggio 2020, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/05/11/silvia-romano-libera-le-ingiurie-non-sono-opinioni-sono-pietre-e-fanno-male/5797675/> (consultato in data 1 settembre 2021).

Introduzione

L'articolo parte da una riflessione sulla matrice di lungo corso delle visioni diffuse circa l'incompatibilità di islam e italianità e suggerisce che interrogativi come quelli appena riportati dipendano in gran parte da una mancata presa di coscienza collettiva rispetto all'emergere di una società italiana sempre più multiculturale e multireligiosa. Il caso esplorato è quello della sezione di Brescia dei Giovani Musulmani d'Italia (GMI), un'associazione che coinvolge a livello nazionale giovani fra i 16 e i 25 anni circa, perlopiù nati e cresciuti in Italia, ma i cui genitori vengono da una storia di migrazione da un paese a maggioranza musulmana (Frisina 2007, 2010a, 2010b; Giacalone 2011; Riccio, Russo 2009). Il contributo si basa sui primi materiali di una ricerca, che intende essere pluriennale, sui giovani musulmani di "seconda generazione" in nord Italia, per ora focalizzata sulle province di Brescia e Verona. Tali materiali sono stati raccolti tramite 15 interviste, la frequentazione quotidiana dei profili Facebook e Instagram del GMI di Brescia e di altri gruppi di giovani musulmani, e la partecipazione a una serie di incontri online sempre organizzati dal GMI di Brescia fra ottobre 2020 e maggio 2021, specialmente durante il mese di Ramadan (13 aprile – 12 maggio 2021). Laddove l'articolo esplora questioni che sono state sollevate da tutti gli intervistati e che sono emerse anche in post online di altri giovani musulmani, esso si focalizza su tre storie di vita. Piuttosto che riportare un numero elevato di brevi estratti di discorso, si è ritenuto che l'esposizione delle storie di vita di queste tre persone permettesse di meglio ricostruire i loro percorsi identitari. A causa dell'emergenza covid-19, le interviste sono state condotte online su Zoom. Nonostante si trattasse del primo incontro con i miei interlocutori, si è cercato di seguire il più possibile lo stile della conversazione tipica della ricerca etnografica. Pertanto invece di porre una serie di domande strutturate si è seguito un "canovaccio di colloquio" (de Sardan 2009) composto da domande aperte. Queste sono state poste in modo colloquiale su alcune questioni considerate chiave per lo sviluppo dei percorsi identitari dei giovani intervistati⁵. Tale metodologia è stata seguita con l'intento di far emergere il più possibile il punto di vista e il vissuto degli interlocutori. Gli appunti presi durante i colloqui sono stati poi redatti nelle note di campo sia sotto forma di citazioni virgolettate che di discorsi indiretti, e vengono così riportate nell'articolo.

Il contributo illustra il caso di quelle che di seguito definisco "nuove seconde generazioni", ovvero quei giovani musulmani nati fra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila che, in quanto tali, sono meno legati a questioni quali la cittadinanza di quanto fossero i figli delle prime generazioni nati nei due decenni precedenti. L'articolo dimostra che per questi ragazzi altre problematiche sono più rilevanti, quali la possibilità di vivere una riscoperta religiosità musulmana e di poterla conciliare col percorso di vita nel contesto italiano. In questa ottica, verrà illustrato come il GMI di Brescia abbia rappresentato un luogo centrale per l'avvio di processi di riformulazione identitaria imperniati su di un rinnovato incontro con la fede musulmana. L'associazionismo di matrice religiosa emerge come un vettore fondamentale per questi giovani al fine di

⁵ Fra le tematiche affrontate si elencano: contesto familiare di provenienza e inclinazione religiosa dei genitori, visione del mondo acquisita in famiglia, relazioni con compagni e amici autoctoni e, quando presenti, di origine straniera nei vari ordini di istruzione, episodi di razzismo vissuti, modalità di incontro con l'attivismo religioso, risvolto dell'incontro con coetanei con background non italiano sulla propria auto-percezione identitaria e visione del mondo.

trovare una collocazione all'interno del panorama identitario nazionale diversa sia da quella dei propri genitori, che continuano a rimanere perlopiù legati alle comunità nazionali di origine, sia da quella dei coetanei di origine musulmana che hanno intrapreso percorsi di assimilazione al contesto italiano o comunque optato per un percorso di vita areligioso.

La ricerca verrà inizialmente collocata nel panorama degli studi sul transnazionalismo e le seconde generazioni. Come verrà messo in luce con particolare riferimento al lavoro di Bowen (2004), tuttavia, tale focus teorico pone dei limiti per l'analisi dei vissuti di ragazzi che sono cresciuti in Italia e hanno un limitato rapporto col paese d'origine. Le loro storie sono quindi indagate tramite la lente teorica offerta dai dibattiti sull'islam in Italia con particolare riguardo alle questioni dell'identità, del multiculturalismo e della multireligiosità.⁶ Gli studi sul multiculturalismo in Italia (Grillo e Pratt 2002) hanno osservato che sebbene nel contesto italiano sia sempre maggiore la presenza di persone che si identificano con coordinate culturali e religiose diverse da quelle autoctone, queste rimangono escluse dall'idea diffusa di "italianità". Grillo (2002: 10-14) sostiene che l'approccio alla multiculturalità in Italia sia determinato, e in buona misura limitato, da quattro fattori fra loro interrelati e sovrappoventisi che strutturano il rapporto con l'alterità: il divario interno nord-sud, l'eredità del passato coloniale, il discorso orientalista e africanista sull'alterità, e la percezione dell'Italia come un paese cattolico. Questi fattori sono stati riattivati a partire dagli anni Novanta in concomitanza con le cosiddette crisi migratorie in Europa quando, non a caso, esponenti politici e cittadini hanno cominciato ad appellarsi alle radici cristiane del continente (Bachis 2019; Marinario, Walston 2010). In questo periodo la visione dell'Italia come un paese cattolico è stata rinsaldata dall'opposizione ad una alterità percepita come sempre più invadente, metonimicamente rappresentata dall'islam, la religione della maggior parte di questi migranti.

Tale opposizione ha le sue radici nel rapporto di lungo corso tra mondo Occidentale e Orientale. I musulmani e la loro fede hanno nel tempo rappresentano quella alterità radicale rispetto alla quale l'Occidente, e l'Europa in particolare, hanno storicamente costruito la propria identità (Delanty 1995; Goody 2004). Rinforzata dalla retorica anti-islamica di media e politici che ha fatto seguito agli attentati dell'11 settembre 2001, nell'immaginario comune l'islam è venuto a incarnare il principale opposto dei valori e dell'identità italiani, sempre più identificati con le "radici cristiane" del paese (Salih 2009). L'italianità è quindi in questo articolo intesa come una particolare configurazione dell'identità italiana che distingue questo particolare momento storico. Se l'identità ha infatti un carattere contingente e relazionale (Remotti 1996; Fabietti 1998), quella italiana è al momento cristallizzata attorno all'opposizione al "migrante", al "musulmano", all'islam. Per tale ragione, essa non sembra in grado di accogliere al suo interno la presenza di giovani italiani musulmani. Come mostrato dal caso di Silvia Romano riportato in apertura, la possibile sovrapposizione fra italianità e fede musulmana è

⁶ In antropologia al termine multiculturalismo è stato sempre più spesso preferito quello di intercultura poiché mentre il primo tende a riprodurre una visione delle culture come divise in compartimenti stagni e finisce per reificare le differenze fra i gruppi, il secondo suggerisce l'idea di una interazione e una influenza reciproche, di un rapporto dinamico, fra le culture e fra i gruppi che ne sono portatori. Tuttavia il termine multiculturalità è qui utilizzato in senso descrittivo, e non prescrittivo, per definire la pluralità di visioni del mondo che caratterizza le società complesse del mondo contemporaneo.

solitamente affrontata pubblicamente solo in senso negativo, quando l'integrità della nazione e la fedeltà ad essa sono percepite come sotto minaccia. Invece una discussione seria e programmatica sulla crescente presenza delle cosiddette seconde generazioni di musulmani – così come di un consistente seppur limitato numero di convertiti autoctoni⁷ – non è all'ordine del giorno⁸. Al contrario ogni riforma che ambisca ad ampliare il quadro legislativo al fine di riconoscere ai ragazzi di seconda generazione alcuni i diritti fondamentali come ad esempio lo *ius soli* è ostracizzata da alcune delle principali forze politiche del paese.

Il presente contributo illustra il caso dei Giovani Musulmani d'Italia con l'intento di interfacciare le loro istanze rispetto a una discussione pubblica su questi temi. Porre le riflessioni e le preoccupazioni dei propri interlocutori all'attenzione di un pubblico più ampio si è nel tempo affermata come una delle missioni principali della disciplina antropologica.⁹ Nel caso specifico, rendere conto dei vissuti di giovani musulmani nati e cresciuti in Italia e dei loro tentativi di rinegoziare le loro identità rispetto a un contesto istituzionale, sociale, e mediatico come quello appena delineato, significa contribuire ad ampliare la riflessione sull'italianità in una chiave che permetta di includere la pluralità religiosa come nuovo elemento decisivo per declinare la stessa nel 21° secolo. I miei interlocutori hanno riflettuto in modo costante su queste tematiche, sia come conseguenza del loro vissuto personale, che come pratica di pensiero condivisa all'interno delle loro realtà associative. Pertanto l'articolo suggerisce spunti di riflessione sulle modalità con cui la ricerca antropologica debba declinare l'*engagement* anche come partecipazione alle forme di pensiero e istanze dei nostri interlocutori.

Il dibattito su transnazionalismo, multiculturalismo e formazione identitaria

A partire dagli anni Novanta un crescente numero di studi ha cominciato ad affrontare il tema dell'islam in Italia. Ciò è avvenuto con un certo ritardo rispetto ai paesi del nord Europa dove il fenomeno migratorio era cominciato alcuni decenni prima. La maggioranza di questi studi è stata condotta in ambito sociologico, in particolare dalla sociologia delle migrazioni e della religione (si veda Allievi, Dassetto 1993; Allievi 2003; Saint-Blancat 1999; Schmidt di Friedberg 1994). Mentre inizialmente gli studi sociologici si sono focalizzati su comunità di migranti provenienti da uno specifico paese (si veda Saint-Blancat 1990; Schmidt di Friedberg 1994), quelli successivi hanno teso a privilegiare una prospettiva di larga scala finalizzata a offrire una mappatura del

⁷ Secondo le stime più recenti il numero di musulmani con cittadinanza straniera residenti in Italia all'inizio del 2018 si aggirano intorno a 1.465.000, mentre il numero di quelli dotati di cittadinanza italiana a 1.159.000 circa. Di questi ultimi, il 9% circa (attorno alle 100.000 unità) è convertito all'islam (Ciocca 2019).

⁸ Tuttavia diversi tentativi sono stati portati avanti nei social dai ragazzi di seconda generazione per promuovere il tema della multiculturalità nell'Italia del 21° secolo. Fra questi spicca l'impegno di Sumaya Abdel Qader, una delle fondatrici del GMI e dal 2016 consigliera del Comune di Milano. Sul suo profilo Instagram tiene di frequente interviste con persone impegnate nel volontariato o nella promozione dei diritti civili. Recentemente ha anche condotto una puntata pilota del programma "Parliamone" (<https://www.youtube.com/watch?v=rc0BRbSQORA>, consultato in data 23 giugno 2021) per Netflix Italia. Sumaya ha inoltre contribuito alla creazione del personaggio Sana, giovane liceale romana di origini tunisine che indossa il velo, protagonista della quarta stagione della fiction *SKAM-Italia*, prodotta e trasmessa sempre da Netflix.

⁹ Per studi antropologici sull'islam che hanno sostenuto questo punto si veda Mahmood 2005.

fenomeno a livello nazionale – tendenza che si afferma anche nei lavori più recenti (si veda Ciocca 2019).

Gli studi antropologici sulla presenza musulmana in Italia hanno invece da sempre prediletto una prospettiva etnografica centrata sullo studio di singole comunità nazionali di migranti residenti in contesti urbani, o comunque regionali, specifici (si veda Cingolani, Ricucci 2014; Copertino 2013; Ferrero 2018; Giacalone 2002; Notarangelo 2011; Riccio 2001, 2007; Salih 2001, 2003). La principale lente di osservazione è stata quella delle migrazioni con una attenzione teorica e metodologica per le dinamiche transnazionali che legano le comunità di migranti simultaneamente alla loro patria di origine, al contesto di accoglienza, e agli altri paesi di arrivo dei loro connazionali (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992). Questi sforzi si inserivano all'interno di un mutato contesto di ricerca che a partire dagli anni Novanta ha riconsiderato criticamente, in antropologia, concetti come quelli di identità, comunità e cultura, in linea con nuovi studi sulla globalizzazione che mettevano in risalto il carattere ibrido e composito delle identità nel nuovo panorama mondiale (Appadurai 2001 [1996]; Hannerz 1998).

L'attenzione per le dinamiche transnazionali si accompagnava a una parallela revisione critica del multiculturalismo sia a livello teorico che di politiche per la gestione della differenza nell'ambito dell'accoglienza e della scuola (Benadusi 2008; Notarangelo 2011). Gli antropologi hanno infatti ormai da tempo argomentato che il multiculturalismo finisce per privilegiare, per definizione, "l'agenda della differenza" (Grillo 2002: 18). Seppur nella maggior parte dei casi motivate da buone intenzioni, le politiche orientate al multiculturalismo hanno spesso finito per essenzializzare le differenze culturali, contribuendo a riprodurre opposizioni asimmetriche fra un "noi" autoctono e un "loro" rappresentato dai migranti (Grillo 2005; Vertovec, Wessendorf 2009). In parallelo vi è stata una crescente preoccupazione per come decifrare la questione identitaria. Laddove alcuni studi hanno posto l'accento sul carattere fluido e plurimo delle identità dei migranti teorizzando una loro presunta capacità di abitare spazi culturali e sociali spesso agli antipodi, come quello del paese di origine e quello di destinazione, è stato osservato come una eccessiva celebrazione di tale capacità abbia teso a mettere in secondo piano il persistere di profonde disuguaglianze e difficoltà nel collocarsi in entrambi i contesti (Notarangelo 2011). Alcuni studi hanno così evidenziato gli elementi contraddittori che sottendono i difficili processi di mediazione e negoziazione, così come gli stati di ansia, insicurezza, e precarietà che accompagnano i migranti nel loro vissuto quotidiano (Salih 2001).

Il tema dell'identità dei migranti è stato approfondito ulteriormente dalla letteratura antropologica mano a mano che nel quadro di ricerca venivano incluse le cosiddette seconde generazioni, ovvero quel numero sempre più consistente di figli di migranti che nascevano o arrivavano da giovanissimi in Italia a seguito dei genitori. A partire da alcuni studi pionieristici sul tema svolti in contesti pur molto differenti da quello italiano (Levitt, Waters 2002), si poneva il problema di come rendere conto dell'influenza più o meno marcata che i legami transnazionali continuavano ad avere su queste persone, ovvero di come essi continuassero a essere "incastonati" (*embedded*) in relazioni che li legavano alla madrepatria dei genitori. Anche in ambito italiano con il crescere delle nuove generazioni sono aumentati gli studi antropologici sul tema che abbracciavano una prospettiva transnazionale (si veda Cingolani, Ricucci 2014; Notarangelo 2011; Salih 2004; Riccio, Russo 2009, 2011).

Tuttavia la letteratura sull'islam europeo ha cominciato presto a notare che le seconde generazioni di musulmani sono sempre meno legate al luogo d'origine rispetto ai genitori e si confrontano invece con altri coetanei sia all'interno dei circoli nazionali che a livello europeo. Ad esempio Salih (2004: 1000-1001), con riferimento a lavori sulle seconde generazioni di origine maghrebina in Francia (Khosrokhavar 2002), nota come i giovani musulmani cresciuti in Europa riformulino le loro identità adottando un modello "neo-comunitario" di islam con tratti universalizzanti che si differenzia da quello prevalente fra i genitori, che rimane legato alla nazione d'origine. Altri studi pionieristici sull'argomento hanno similmente osservato che questi giovani possono attivare un "processo attivo mirato a costruire network musulmani/islamici tenuti assieme da idee e risposte condivise nel contesto europeo, piuttosto che da una identità etnica o nazionale comune" (Allievi, Nielsen 2003: vii)¹⁰. In questa ottica, per le nuove generazioni di musulmani cresciute in Europa l'islam può diventare un riferimento significativo per la formulazione di identità che travalicano la nazionalità di appartenenza dei genitori – rispetto alla quale esse hanno contatti molto meno frequenti e intensi, se non pressoché assenti o limitati al periodo delle vacanze estive¹¹.

Tuttavia laddove questi studi hanno teso a enfatizzare la dimensione intra-europea, e quindi transnazionale, dell'islam in Europa, l'antropologo John Bowen (2004) – uno specialista dell'interrelazione fra secolarismo e islam in Europa – ha suggerito di restituire una dimensione contestualizzata e nazionale dei processi di formulazione identitaria e di costruzione della conoscenza musulmana. Con particolare riferimento alla circolazione di idee e produzioni intellettuali in Francia, Bowen ha proposto di guardare alle comunità musulmane in Europa "al di là della migrazione" (*beyond migration*) e di superare concetti quali "islam europeo" e "post-nazionale". A suo avviso in Francia il dibattito è in primo luogo determinato dai tentativi delle nuove generazioni di definire l'islam all'interno dei confini politici e culturali nazionali, i quali sono delimitati dalle barriere linguistiche e dalla specificità del contesto politico-istituzionale.

Sebbene Bowen guardi al dibattito intellettuale piuttosto che alle forme di attivismo musulmano esplorate nel presente articolo, la sua riflessione ci offre due suggerimenti utili per la nostra analisi. Il primo è il fatto che la lente teorica del transnazionalismo abbia una utilità limitata nell'analisi del caso di ragazzi cresciuti in Italia i quali, intrattenendo scarsi rapporti col paese d'origine dei genitori, sono solo tangenzialmente "incastonati" (*embedded*) in quest'ultimo. In secondo luogo, l'analisi di Bowen ci invita a guardare al modo specifico in cui il rapporto con la diversità culturale, e l'islam in particolare, è strutturato all'interno del contesto italiano e, nello specifico, in quello bresciano.

GMI e cartografia della presenza musulmana nel nord Italia

Il GMI è un'associazione nazionale giovanile islamica fondata nel 2001, poco dopo gli attentati dell'11 settembre, allo scopo di «favorire la conoscenza della fede islamica, riunire i Giovani Musulmani d'Italia, organizzare attività di vario genere, dalle formative

¹⁰ Traduzione dall'inglese dell'autore.

¹¹ Questo aspetto è emerso anche con la maggior parte dei miei intervistati. Si veda ad esempio il caso di Amal più sotto.

alle ludiche»¹². Oggetto di diversi studi più o meno sistematici (Cigliuti 2018; Frisina 2007, 2010a, 2010b; Giacalone 2011; Riccio, Russo 2009), l'associazione sorge dalla volontà delle nuove generazioni di musulmani di prendere le distanze dalle modalità associative e comunicative delle organizzazioni precedenti, legate alle prime generazioni. Come musulmani nati e cresciuti in Italia questi giovani sono mossi dal desiderio di costruire un islam italiano, «cioè più autonomo e autoctono» (Frisina 2007: 15) e si distinguono dai genitori per diversi aspetti, come il modo di praticare l'islam e di vivere i rapporti con le altre comunità musulmane presenti sul territorio italiano¹³. Come vedremo, anche nel caso di Brescia i giovani si fanno portatori di una visione al contempo più "italiana" e più "ecumenica", che intende andare oltre le divisioni etnico-nazionali che attraversano ancora i musulmani di prima generazione.

I ragazzi del GMI si sono distinti per una strategia comunicativa meno esitante di quella dei loro genitori. Anche in risposta agli avvenimenti del settembre 2001, essi non hanno esitato ad apparire sui media locali e nazionali in talk show, trasmissioni di varietà e TG, confrontandosi con giornalisti e politici per sfidare alcuni stereotipi comuni sulla loro religione. Fra i principali temi promossi dall'associazione durante i primi mandati, rientra quello della legge sulla cittadinanza e, più in generale, la richiesta di una maggiore attenzione per le problematiche vissute dalle seconde generazioni, musulmane e non. Alcuni esponenti del GMI hanno deciso di attivarsi nello spazio pubblico anche entrando in politica o pubblicando libri – solitamente romanzi ispirati alla loro esperienza personale di italiani "diversi"¹⁴.

Ad oggi il GMI conta circa 250 partecipanti a livello nazionale¹⁵. A questi numeri va aggiunta, e solo in parte sovrapposta, un'ampia schiera di persone adulte – nella stragrande maggioranza dei casi, ex partecipanti – che, in qualità di associati, svolgono una funzione direttiva nell'assemblea nazionale, guidando e sostenendo i membri più giovani organizzati nelle sezioni locali. Ad oggi si contano 237 associati in tutta Italia¹⁶. Inoltre, altre persone orbitano attorno all'organizzazione prendendo parte agli eventi in modo discontinuo. Il numero di queste persone è cresciuto negli ultimi due anni a seguito del trasferimento online delle attività a causa dell'emergenza covid-19. Se, da un lato, l'emergenza ha prodotto un calo nel senso di partecipazione e fratellanza percepiti, dall'altro ha visto la partecipazione di nuove persone, spesso sconosciute agli organizzatori, alle attività.

La composizione etnica dei partecipanti al GMI rispecchia indicativamente la distribuzione in percentuale dei musulmani a livello nazionale¹⁷. Fra questi si conta

¹² Testo preso dalla pagina Facebook ufficiale dell'associazione: <https://www.facebook.com/GiovaniMusulmanidItaliaGMI/> (consultato in data 23 giugno 2021).

¹³ Sulle diverse associazioni in cui l'islam italiano è suddiviso e sulle loro differenze si vedano, fra gli altri, Allievi, Dassetto 1993; Allievi 2003; Ciocca 2019; Saint-Blancat 1999, 2014.

¹⁴ Oltre al già citato esempio di Sumaya Abdel Qader (v. nota 8), Khalid Chaouki è stato eletto come deputato del Partito Democratico alle elezioni del febbraio 2013. Entrambi sono anche autori di romanzi autobiografici (Abdel Qader 2008, 2019; Chaouki 2005).

¹⁵ Le informazioni contenute in questo paragrafo sono prese da un'intervista con le rappresentanti dei team risorse umane e relazione pubbliche del GMI. Note di campo, 7 luglio 2021.

¹⁶ Stime precedenti riferiscono di 350 partecipanti (Frisina 2007) e di 300 associati (Giacalone 2011: 186).

¹⁷ Secondo il rapporto Caritas Migrantes 2020, al 1° gennaio 2020, il 28,6% dei musulmani residenti in Italia è di nazionalità marocchina (circa 450.000 unità). A questi seguono gli albanesi (13,0%), i bangladesi (8,8%), e i pakistani (7,6%). Tuttavia dopo oltre 40 anni di dominio comunista nel loro paese d'origine, gli immigrati di nazionalità albanese non si identificano con la tradizione islamica e sono poco presenti nell'associazionismo

una maggioranza di marocchini e, in proporzioni pressoché uguali, tunisini, egiziani, e senegalesi (Caritas Migrantes 2020: 197-198). Anche fra gli intervistati della sezione bresciana, la maggior parte è composta da marocchini (3), a cui seguono 2 senegalesi, 1 egiziano, 1 pakistano, e 1 algerino. Come osservato dalla letteratura sull'argomento, la presenza musulmana in Italia si distingue per la sua molteplicità e frammentarietà rispetto agli altri maggiori paesi europei, i quali per storia coloniale o politiche di sviluppo post-belliche, ospitano maggioranze di musulmani provenienti da luoghi circoscritti (Algeria e Tunisia per la Francia, India e Pakistan per la Gran Bretagna, Turchia per la Germania) (Allievi, Dassetto 1993; Saint-Blancat 1999).

Attualmente il GMI è organizzato in 17 sezioni locali di cui 2 inattive e 3 in apertura. Inoltre è in corso un tentativo di riattivare alcune sezioni minori che sono scomparse negli ultimi anni per una serie di concause quali l'assenza di una politica in tal senso da parte del GMI e il mancato ricambio generazionale, che deve avvenire molto rapidamente in questo tipo di associazioni¹⁸. Le sezioni più grandi sono quelle del nord, dove è nata per prima l'organizzazione: Milano e hinterland (Monza, Saronno, e Sesto San Giovanni), Brescia, Novara, Bologna, Reggio Emilia, Firenze e, a seguire, Bolzano, Trento e Treviso. La maggiore importanza rivestita da queste sezioni rispecchia la distribuzione demografica dei migranti, musulmani e non, sul territorio nazionale, che sono concentrati al nord, la parte del paese che offre maggiori opportunità lavorative. Secondo i dati più recenti, dei 5,306,548 di cittadini stranieri residenti in Italia nel 2020, il 57,8% si trova al nord, in particolare al nord-ovest (che da solo raccoglie il 33,8%), il 25,3% al centro, e il 16,9% al sud. A livello locale sono ancora le regioni più sviluppate, Lombardia su tutte (22,7% del totale), ad avere il maggior numero di stranieri, con l'eccezione della regione che ospita la capitale, il Lazio (seconda, 12,9% del totale), seguita da altre regioni altamente industrializzate come Emilia-Romagna (10,5%), Veneto (9,5%) e Piemonte (8,1%) (Caritas Migrantes 2020: 27-33).

Dati analoghi emergono se si guarda alla distribuzione dei musulmani a livello provinciale. I gruppi nazionali più numerosi al 1° gennaio 2020 si trovano in provincia di Milano (125.000 unità) e Roma (109.000). Ai due principali capoluoghi nazionali seguono le altre province del nord Italia, in testa alle quali spunta Brescia – seguita da Bergamo, Torino, Bologna e Modena (Caritas Migrantes 2020: 202-203). La provincia di Brescia si classifica infatti terza a livello nazionale per numero di musulmani, con una comunità che nel 2017 si aggira attorno alle 70,000 persone¹⁹. Nel 2016 i musulmani erano il 43,7% degli stranieri residenti, una quota pari al 6,8% della cittadinanza. Ciò fa di Brescia la prima provincia italiana per consistenza di popolazione musulmana²⁰.

religioso. Bangladesi e pakistani invece praticano l'islam ma tendono a organizzarsi tra di loro. Dopo queste tre nazionalità seguono in proporzione altre che vengono più spesso incontrate nel GMI, ovvero quella senegalese (6,9%), quella egiziana (6,7%) e quella tunisina (6,5%), tutte attestanti sopra le 100.000 unità ciascuna. Seguono macedoni (3,8%), kosovari (1,9%), malesi (1,3%), algerini (1,3%), turchi (1,2%), nigeriani (1,1%), bosniaci (1,1%), e gambiani (1,1%) (Caritas Migrantes 2020: 197-198).

¹⁸ Note di campo, 7 luglio 2021.

¹⁹ Groppi, M. 2018. Brescia, 'Capitale islamica' d'Italia. *Limesonline*, 6 febbraio 2018. Url: <https://www.limesonline.com/cartaceo/brescia-capitale-islamica-ditalia> (consultato in data 25 giugno 2021). I musulmani bresciani provengono da oltre 30 paesi, fra i quali Albania (19.000 unità), Marocco (15.000), Pakistan (12.000) e Senegal (7.000).

²⁰ Il Sole 24 Ore, 28 febbraio 2018. Url: <https://www.ilsole24ore.com/art/a-brescia-e-provincia-oltre-quattrostranieri-dieci-sono-musulmani-AEV4qg7D> (consultato in data 25 giugno 2021). Mentre in proporzione

Il contesto provinciale: Il Centro Culturale Islamico e il GMI-Brescia

È in questo contesto, fortemente multietnico e ad alta concentrazione musulmana, che sono cresciuti i giovani con i quali ho interloquito. Il GMI di Brescia svolge le sue attività nei locali della principale moschea della città, il Centro Culturale Islamico di Brescia, locato in una vecchia cascina ristrutturata in Via Corsica, lungo la tangenziale sud della città²¹. La comunità musulmana aveva avviato i primi esperimenti associativi negli anni Ottanta, ma è solo dopo il 2001 che il gruppo più consistente si trasferisce in questi locali. Nonostante i tentativi di opposizione all'espansione del Centro da parte dei partiti politici di centrodestra durante gli anni 2000, la comunità ha mantenuto un atteggiamento mite e aperto al dialogo (Bombardieri 2011: 159-163). Il Centro è legato alla principale organizzazione islamica nazionale, l'UCOII (Unione delle Comunità Islamiche d'Italia), oltre che all'Associazione italiana degli imam e delle guide religiose²². È il luogo di culto islamico a carattere più multietnico a Brescia, con più di 30 diverse nazionalità che lo frequentano²³. Tale aspetto lo distingue da altri centri presenti in città che rimangono invece legati a specifiche comunità nazionali, su tutte quella pakistana – la più numerosa d'Italia²⁴ – come l'Associazione Culturale Islamica Muhammadiyah, locata all'estremità sud-est della città, in via Volta.

Il leader spirituale (*imam*) del Centro, Amin El-Hamzi, è arrivato dallo Yemen nel 2005, ed è ora uno dei membri di spicco dell'islam italiano. Dal 2012 rappresenta i musulmani italiani presso il Consiglio Europeo per la Fatwa e la Ricerca (*European Council for Fatwa and Research*)²⁵. Oltre a condurre la preghiera del venerdì, tiene diverse lezioni in arabo per la comunità bresciana su temi di diritto, dottrina ed etica islamica. Con lui collabora Morgan Abdurrashid Ghidoni, bresciano convertito che ha compiuto gli studi islamici nella stessa scuola di El-Hamzi in Yemen. Ghidoni organizza lezioni rivolte ai musulmani italo-foni, fra cui convertiti e ragazzi di seconda generazione come i miei interlocutori. Nel fine settimana il Centro offre corsi di arabo per i bambini della scuola

Brescia è superata da Sondrio e Lecco (con il 69,2% e il 57,3% rispettivamente di stranieri musulmani), i numeri totali di queste due province sono nettamente inferiori a quelli bresciani.

²¹ La denominazione di moschea non è formalmente corretta poiché a causa di una legislazione farraginoso sui luoghi di culto musulmani, questi non sono ancora riconosciuti ufficialmente come tali, ma come associazioni o centri culturali. Anche se spesso fungono da luoghi di culto, ciò non sarebbe allo stato attuale consentito, ragion per cui i responsabili dei centri rischiano continuamente di incorrere in sanzioni di tipo penale (Allievi 2003; Anello 2020; Ciocca 2019).

²² L'UCOII rappresenta la corrente "neo-tradizionalista" dell'islam italiano. L'ideologia di molti dei suoi esponenti è ispirata al movimento dei Fratelli Musulmani (Pacini 2000), una nota organizzazione nata in Egitto nel 1928 e che oggi ha fitte ramificazioni transnazionali. Da notare che il rinomato sapiente islamico Yusuf al-Qaradawi (v. nota 25), da anni in esilio in Qatar, ha avuto in passato un ruolo di rilievo nell'organizzazione.

²³ "Dal patrimonio classico alla realtà contingente: essere imam in Italia." Intervista a Amin El-Hamzi e Morgan Ghidoni. *Oasis*, 17 aprile 2020. Url: <https://www.oasiscenter.eu/it/intervista-amin-el-hazmi-morgan-ghidoni> (consultato in data 25 giugno 2021).

²⁴ Groppi, op. cit.

²⁵ Questa è una fondazione privata fondata nel 1997 con sede a Dublino, presieduta dal rinomato sapiente islamico Yusuf al-Qaradawi (si veda Graf, Skovgaard-Petersen 2008). Essa ha lo scopo principale di rilasciare delle *fatawa* (plur. di *fatwa*), ovvero dei pareri giuridici non vincolanti a proposito di quesiti specifici posti dai musulmani residenti in Europa. Secondo i canoni della giurisprudenza islamica, le *fatawa* non sono vincolanti in quanto sono i singoli musulmani che, in base alla fiducia che hanno verso i sapienti che le emettono, decidono se ritenerli autorevoli, e quindi rispettarli, o meno.

primaria – una attività tipica di molte realtà italiane (Ferrero 2018; Notarangelo 2011). Il corso di educazione islamica in italiano è rivolto sempre a loro e ambisce a trasmettere alcune conoscenze di base sulla dottrina e la pratica musulmane²⁶. Esiste anche un percorso ad hoc rivolto a un gruppo selezionato di ragazzi e ragazze fra i 14 e i 17 anni. Esso prevede lezioni di carattere spirituale, tenute sia da El-Hamzi che da Ghidoni, oltre che una preparazione di tipo tecnico-organizzativo curata dal personale amministrativo del Centro. Nel corso si sono formati la maggior parte dei membri del direttivo del GMI-Brescia.

Infine, i ragazzi del GMI organizzano a loro volta degli incontri settimanali per discutere di varie tematiche, da quelle spirituali ai temi di attualità loro più cari: diritto alla cittadinanza, libertà di culto, attivismo politico e religioso. Come ho potuto verificare anche dagli incontri a cui ho partecipato, vengono solitamente invitati esponenti di rilievo della comunità islamica italiana che in passato sono stati attivi nel GMI o in altre associazioni di seconda generazione. L'età delle persone coinvolte va generalmente dai 16 ai 25 anni, per un gruppo di frequentatori regolari stimato intorno alle quaranta persone – anche se durante gli incontri online si possono raggiungere fino a un centinaio di partecipanti²⁷.

Come già notato in precedenza, tutti i miei interlocutori hanno rimarcato il rapporto positivo e di collaborazione che lega le prime e le seconde generazioni al Centro Culturale Islamico di Brescia. Dato che i vari GMI locali solitamente dipendono dalle rispettive moschee per l'ottenimento degli spazi, in caso di rapporto conflittuale con le prime generazioni possono riscontrarsi problemi nell'organizzazione, come nel caso di Novara²⁸. Non è così per Brescia. Questo si riflette anche nelle parole di *imam* Hamzi e *shaykh* Ghidoni²⁹, per i quali i giovani rappresentano un asset fondamentale del Centro³⁰. I giovani usano con disinvoltura i moderni mezzi di comunicazione al fine di promuovere le attività del GMI e del Centro, come ad esempio l'iniziativa "Moschea Aperta". Quest'ultima ha registrato un grande successo nelle sue prime cinque edizioni svoltesi fra il 2015 e il 2019, ma è stata poi sospesa a causa dall'emergenza covid-19³¹. Il responsabile della sezione GMI-Brescia durante il biennio 2018-2020 è oggi nel direttivo del Centro e svolge un'importante funzione di raccordo fra esso e il GMI. Egli mi ha confermato che la segreteria del Centro è gestita perlopiù da membri del GMI. Lo stesso accade per le campagne di raccolta fondi e per molti altri aspetti organizzativi³². Questo clima positivo ha sicuramente contribuito a creare un ambiente sereno all'interno del Centro, che nel tempo ha facilitato l'avvicinamento allo stesso di nuovi giovani musulmani.

²⁶ *Oasis*, op. cit.

²⁷ Note di campo, 3 febbraio 2021.

²⁸ Note di campo, 16 aprile 2021, 23 aprile 2021, 7 luglio 2021.

²⁹ In italiano "sceicco", il termine in arabo significa letteralmente "anziano", ma viene utilizzato per rivolgersi a persone che godono di rispetto e stima a prescindere dall'età, generalmente per il grado di conoscenza e, di conseguenza, autorevolezza che gli viene riconosciuta. È per tali ragioni che sia Ghidoni che Hamzi vengono appellati come *shaykh*.

³⁰ *Oasis*, op. cit.

³¹ Anche in altre città italiane, iniziative simili hanno riscontrato un certo successo nel contrastare la visione diffusa che le mosche possano essere culle per il terrorismo jihadista (Saint-Blancat 2014: 279-280).

³² Note di campo, 3 febbraio 2021.

«Il GMI come comunità di recupero?» Riflessioni identitarie all'interno dell'islam italiano

Studi precedenti hanno indicato nel tema della cittadinanza uno fra quelli di maggiore rilievo per il GMI (Frisina 2007; Riccio, Russo 2009; Giacalone 2011). La questione era particolarmente sentita dalle “prime” seconde generazioni le quali, essendo nate solitamente all'estero, non erano in possesso della cittadinanza – pur essendo cresciute nel paese e sentendosi italiane per lingua e appartenenza. Il tema continua a essere dibattuto dalle “nuove seconde generazioni”, specialmente quando ricompare sui media nazionali, come durante le recenti discussioni sullo *ius solis*. Tuttavia la maggior parte di questi ragazzi è nata in Italia e ha potuto o potrà richiedere la cittadinanza al compimento del 18° anno di età. Pertanto per loro la questione è meno sentita. Dalla mia ricerca emerge invece con maggior forza un altro aspetto – anch'esso tuttavia presente da sempre nelle discussioni del GMI – ovvero quello della compatibilità fra identità multiple, religiosità, e senso di appartenenza al contesto italiano. Il GMI è uno spazio di incontro per musulmani nati e cresciuti in Italia che hanno condiviso esperienze di marginalizzazione o di difficoltà a omologarsi alle visioni del mondo autoctone; esperienze che li hanno spinti a formulare la loro identità in una nuova ottica che comprende italianità, religione musulmana e rapporto con la cultura d'origine dei genitori.

Di seguito riporto le storie di Leila³³ e Amal, due ragazze di origine marocchina, e Amadou, un ragazzo di origine senegalese, dalle quali emerge che la partecipazione al GMI ha rappresentato per loro una tappa fondamentale per la formulazione di una identità musulmana che, diversamente da quella delle prime generazioni, non si pone in modo antagonistico rispetto all'italianità. Il ruolo del GMI in questo percorso emerge con particolare evidenza dalle storie di vita di quei ragazzi che hanno conosciuto l'associazione dopo i 18 anni, come Leila e Amadou. Tuttavia anche nel caso di Amal, che ha frequentato il Centro Islamico di Brescia con regolarità fin da bambina e ha quindi abbracciato la proposta identitaria del GMI-Brescia più gradualmente, l'incontro coi coetanei e la contrapposizione al paese di origine emergono come elementi fondamentali per pensare il carattere molteplice della propria identità.

Leila nasce alla fine degli anni Novanta in un paese di meno di mille abitanti in provincia di Brescia da due genitori di origine marocchina. Cresce qui insieme ai genitori e alle due sorelle, una maggiore e una minore, fino alle scuole medie, quando si trasferiscono tutti in un paese poco più grande ma vicino alla città, dove risiedono tuttora. Leila mi ha spiegato che durante la sua infanzia aveva rinnegato la sua «parte etnica» e usava «atteggiarsi come un'italiana»³⁴. I suoi genitori avevano educato lei e le sorelle in questa direzione, dicendo loro: «Mostriamoci come italiani perché così ci reputeranno tali». Come chiarito da Leila: «Siamo state abituate che marocchino significa immigrato». La negazione dell'identità d'origine emerge dalla narrazione di Leila come un elemento caratterizzante di questo periodo della sua vita. Ad esempio mi ha raccontato di quando un giorno la sorella maggiore aveva risposto irritata a una signora che aveva chiamato la sorella minore «marocchina», dicendole di non chiamarla così perché non lo era!

³³ Tutti i nomi riportati sono fittizi al fine di tutelare la privacy dei miei interlocutori.

³⁴ Ove non espresso diversamente, tutto quanto riportato circa la storia di Leila è reperibile in Note di campo, 26 febbraio 2021.

È stato con l'inizio dell'università che Leila ha cominciato, nelle sue parole, a «uscire dal suo guscio» e a scoprire che c'erano altri come lei. Frequentando altri studenti stranieri all'università ha infatti cominciato a vedere le proprie origini sotto una nuova luce e a non censurarle più. A chi le domandasse da dove veniva lei ora rispondeva: «italiana di origine marocchina». Ciò non significa che il passaggio sia stato semplice. Leila ha ammesso che le capitava spesso di piangere con un'amica a cui confessava di non sapere più chi era. Tuttavia qualcosa era scattato in lei.

Un episodio che secondo Leila è stato decisivo per la maturazione della sua riflessione personale, è stato l'incontro, durante il tirocinio formativo tenuto al secondo anno di psicologia, con un ragazzo tunisino più giovane che si poneva costantemente domande circa la propria identità. Leila mi ha spiegato che vedere un ragazzo così giovane riflettere su interrogativi che lei aveva sempre represso ha fatto scattare in lei una molla che l'ha portata, da lì a pochi mesi, a velarsi – nonostante il parere contrario di entrambi i genitori, che ritenevano che la scelta le avrebbe complicato la vita. Leila mi ha descritto la sua decisione di indossare il velo nei termini di un «rito di avvicinamento»: si è avvicinata ad essa passo dopo passo, dapprima smettendo di indossare canottiere e magliette a maniche corte, preferendo abiti con maniche lunghe anche d'estate nonostante il caldo. Mi ha raccontato di come durante i primi tempi stendeva i veli della madre sul letto per osservarli e abituarsi all'idea di indossarli. All'inizio non fu facile e provò dispiacere quando un'amica italiana che la vide per la prima volta velata le disse apertamente che sebbene sapesse che nessuno in famiglia la stava obbligando il velo rimaneva un simbolo di oppressione femminile³⁵. Fino ad allora Leila aveva frequentato solo ragazze italiane, e sebbene rispettasse alcuni precetti base dell'islam come non consumare alcool e non andare in posti considerati promiscui come le discoteche, fu per lei difficile cominciare a spiegare loro che nel fine settimana aveva cominciato a recarsi in moschea. Per fortuna, ha aggiunto Leila con una nota di sollievo, col tempo un ristretto gruppo di amiche le è rimasto vicino. Alcune di loro le hanno anche fatto visita durante la giornata “Moschea Aperta 2019”.

L'inizio della frequentazione del GMI è stato particolarmente importante nel percorso di ridefinizione identitaria di Leila. Verso la fine dell'intervista, fra il serio e il faceto, e scusandomi preventivamente nel caso la battuta fosse fuori luogo, le ho detto che da quello che mi stava raccontando il GMI sembrava essere stato, per lei, una sorta di comunità di recupero. Al contrario di quanto temessi, Leila ha risposto entusiasta e sorridente: «Sì, esattamente!» Perché, ha continuato: «quando ho cominciato a frequentare il gruppo, per la prima volta non mi sono sentita inadeguata... o comunque era la prima volta che non mi sentivo inadeguata in tutto. E soprattutto mi sentivo compresa.» Poi Leila ha ricordato alcuni episodi minori ma significativi di incomprensione accaduti in precedenza con dei ragazzi italiani che, ad esempio, le chiedevano sconcertati come facesse a non andare in discoteca o a non mangiare la porchetta! Queste sono battute apparentemente innocue, ma significative, che sono emerse dalla narrazione di Leila come importanti marcatori di differenza rispetto ai coetanei autoctoni³⁶. Nel contesto del GMI invece, mi

³⁵ Qui l'amica riproduce uno stereotipo “secolarista” classico che associa l'uso del velo alla sottomissione delle donne nelle società musulmane. Per una ricostruzione critica si veda Abu-Lughod 2015.

³⁶ Con riferimento al lavoro di Twine (1996) e Rajiva (2006), Granata ha usato il termine “event-confiner” (*boundary events*) per definire quei momenti in cui i ragazzi di seconda generazione scoprono di essere

ha spiegato Leila, per la prima volta non doveva più rispondere a domande di questo genere, e poteva sentirsi “sé stessa” insieme con persone con le quali condivideva un retroterra esperienziale, culturale e religioso comune.

Identità multiple

La storia di Leila si intreccia con quella di Amadou, un ragazzo di origini senegalesi di 21 anni, piuttosto estroverso, che dopo essersi diplomato nel 2018 ha deciso, diversamente da tutti gli altri intervistati, di non iscriversi all’università e di accettare un lavoro part-time in un grande magazzino³⁷. A suo dire questa scelta gli ha permesso di coltivare liberamente i suoi interessi, fra cui le lingue, da autodidatta. Cresciuto anch’egli in un piccolo paesino, si è trasferito in città cinque anni fa coi genitori, un fratello più grande, e due fratelli e una sorella più piccoli. Il padre, arrivato in Italia all’inizio degli anni Ottanta, è affiliato alla Tijaniyya, una confraternita Sufi con ramificazioni internazionali, importante per i senegalesi in Italia³⁸. Amadou ha affermato che il padre gli ha insegnato alcuni concetti base dell’islam e a pregare, ma che fino a prima dell’incontro col GMI, avvenuto 3 anni fa, pregava solo saltuariamente e per abitudine. Al tempo frequentava un gruppo di amici senegalesi non religiosi e alcuni ragazzi italiani e, ha ammesso, della religione non gli interessava molto. La viveva tutt’al più come un fattore identitario. Il cambiamento (*shift*, come a lui piace chiamarlo con un inglesismo) è avvenuto quando ha incontrato persone con il suo stesso background religioso ed esperienziale al GMI. Sebbene Amadou non volesse andarci, dopo che la sorella aveva cominciato a frequentarlo, un giorno il padre lo aveva invitato ad andare anche lui. Amadou mi ha spiegato che non era molto convinto dall’idea, ma che una volta trovatosi in moschea si era sentito subito a suo agio: «Non so come, ma dal primo secondo, appena sono entrato, mi sono sentito ‘da Dio’». Quel giorno l’incontro era guidato da *imam* Amin, che trattava un tema religioso, e quindi più noioso per lui di uno di attualità. Ciononostante Amadou si era trovato subito a suo agio e si era comportato con disinvoltura. A tal proposito ha aggiunto: «Mi sono messo subito a scherzare, a fare battute in mezzo a 30 persone. Non conoscevo nessuno, era la prima volta, eppure... da quel giorno tutto è cambiato». Ora il 90% degli amici di Amadou provengono da questo gruppo di persone.

Quando, più tardi durante il nostro colloquio, gli chiedo cosa pensa che sia scattato in lui quel giorno, Amadou mi ha risposto:

La famiglia che si è creata... Vedi? Dico ‘amici’ ma per me è strano chiamarli ‘amici’ [i ragazzi del GMI]. Noi ci chiamiamo *akhi*, che in arabo vuol dire fratello³⁹. Ci chiamiamo così. Per me sarebbe strano chiamarli in altro modo. Non so... Ad esempio, durante l’ultimo Ramadan

percepiti come diversi dai coetanei autoctoni a seguito di episodi di razzismo esplicito o che fanno riferimento in modo blando ma significativo a una differenza (Granata 2011: 50-77).

³⁷ Ove non espresso diversamente, tutto quanto riportato circa la storia di Amadou è reperibile in note di campo, 11 giugno 2021.

³⁸ In questo è simile alla Muridiyya studiata da Riccio (2001, 2004) e Schmidt di Fridberg (1994).

³⁹ In modo simile al termine *ağabey* (o *abi*) in turco (Vicini 2020), *akhi* conserva una connotazione di tipo religioso derivata dal Corano, nel quale indica il rapporto di fratellanza che lega fra loro i membri della comunità di credenti.

abbiamo fatto un *iftar* a casa mia⁴⁰. Casa mia ha due camere da letto, una cucina, un piccolo salotto, due bagni e fine. Eppure eravamo in 30 persone che giravamo per casa...

Anche nel caso di Amadou, l'incontro con persone provenienti da uno stesso background religioso-culturale e che hanno vissuto esperienze simili a casa (come i ritrovi in occasione dell'*iftar* durante il Ramadan) ha giocato un ruolo fondamentale nel suo percorso di ridefinizione identitaria. Durante l'intervista ha anche affermato chiaramente: «Io ho un prima e un dopo [l'incontro col GMI-Brescia] e sono molto felice di questo mio passaggio». Da quando frequenta il GMI Amadou dice di non sentirsi più un ragazzo italiano "ma diverso". Piuttosto, l'essere "diverso", inteso come la appartenenza a identità multiple, viene da lui elevato a valore. Quando al termine dell'intervista gli ho domandato come egli definirebbe la sua identità, Amadou mi ha risposto: «Musulmano, senegalese, italiano». La risposta era marcata da un tono polemico. Infatti mi disse di aver recentemente aiutato un amico per una ricerca di tesi di laurea per la quale questi gli aveva chiesto di scegliere fra una di queste identità. Ma Amadou mi ha detto di non aver trovato alcun senso nella richiesta poiché considera il poter definirsi sia italiano, che senegalese, che musulmano come un punto di forza. Infine, ha sottolineato che al GMI-Brescia «ci sono mille etnie!» e che la frequentazione di queste persone gli conferisce ulteriore ricchezza in quanto aggiunge al suo bagaglio la conoscenza di altre realtà culturali.

Passiamo ora all'ultimo caso preso in analisi, quello di Amal, una ragazza del 2000 di origini marocchine. Anche lei è cresciuta in un piccolo paese di provincia fino ai 9 anni, dopodiché si è trasferita coi genitori e la sorella minore in un comune limitrofo a Brescia⁴¹. Diversamente da Leila e Amadou, Amal ha frequentato il Centro fin dalla scuola primaria. Da allora mi ha detto di aver condotto due vite parallele, una durante la settimana, legata alla scuola e alle amicizie italiane, e una il sabato e la domenica al Centro, dove si recava con la famiglia per seguire le lezioni di arabo e, una volta cresciuta, di educazione islamica. Amal ha cominciato a portare il velo molto prima di Leila, nell'estate fra la seconda e la terza media, periodo in cui forgiava le prime amicizie al GMI, che da allora non ha più smesso di frequentare. Rispetto a Leila e Amadou, Amal traspirava serenità e naturalezza nel descrivere l'adesione al GMI-Brescia. Per lei questa scelta non ha rappresentato una rottura netta rispetto al suo percorso identitario. Tuttavia anche Amal ha parlato dei ragazzi incontrati al GMI come di «un gruppo che è un po' una famiglia». Mi ha spiegato che come lei erano tutte persone che venivano da piccoli paesi, dove solo pochi altri ragazzi di origine straniera vivevano. Il Centro era divenuto per questi ragazzi "diversi" un luogo di ritrovo dove crescere assieme.

Quando ho domando ad Amal del rapporto col paese d'origine dei genitori, mi ha detto che fino a prima dell'emergenza covid-19 ci andava ogni anno per salutare i parenti, inclusi lontani cugini di cui spesso non ricordava neppure l'esistenza! Tuttavia ha aggiunto che per lei rappresenta un po' il «paese di vacanza» e non andrebbe mai a viverci, perché è molto diverso dall'Italia. Quando le ho domandato come si definirebbe da un punto di vista identitario, mi ha risposto:

⁴⁰ L'*iftar* è il pasto serale compiuto al tramonto che interrompe il digiuno quotidiano tenuto dai fedeli musulmani durante il mese di Ramadan.

⁴¹ Ove non espresso diversamente, tutto quanto riportato circa la storia di Amal è reperibile in note di campo, 16 aprile 2021.

Io ho un modo tutto mio di definirmi: 100% italiana più 50% marocchina. Del Marocco ho il gusto per certi cibi, la lingua, alcuni modi di pensare... E tutte queste cose sono un'aggiunta a quello che sono io... Anche se io sono molto il risultato di una mescolanza. [...] La mia idea è che niente [nessuna delle due parti] toglie niente all'altra, ma porta invece qualcosa in più.

Se dovesse quindi scegliere una sigla sintetica per definirsi, dopo averci pensato su qualche secondo, Amal ha detto che probabilmente questa sarebbe «italiana musulmana di origine marocchina». Infatti, ha aggiunto, anche se non si identifica molto col Marocco, questa componente non può essere cancellata da quello che lei è poiché l'ha assorbita dai suoi genitori. Inoltre, sebbene abbia spesso sofferto in Italia quando, ad esempio, alcune persone l'apostrofavano come “marocchina”, per converso, quando va in Marocco le dicono che lei è italiana! Quindi, ha concluso: «...Poi con un mio ragionamento io sono uscita da questo problema e sono arrivata a una mia sintesi [di quello che sono]».

Dalla narrazione di Amal emerge come lei abbia avuto un percorso identitario più lineare rispetto a Leila e Amadou. Fin da piccola si è integrata con la visione promossa dal Centro e dal GMI-Brescia. Tuttavia ha vissuto anche lei episodi di esclusione. Anche lei ha sofferto il fatto di venire spesso inquadrata da chi non la conosceva in modo escludente come “marocchina” e quindi di non veder a volte riconosciuta la sua parte italiana di identità. È da questa esperienza di non riconoscimento all'interno del modello di italianità diffuso in società, un'esperienza condivisa dai ragazzi del GMI-Brescia da me incontrati, che emerge un percorso identitario particolare ma comune fra questi ragazzi. Se, da un lato, essi vengono esclusi da una possibile piena assimilazione al contesto nel quale sono cresciuti, dall'altro ritrovano nell'associazione quelle risorse emotive e culturali che li spingono nella direzione di formulare proposte identitarie nuove, basate sull'identificazione con una molteplicità di marcatori identitari quali italianità, essere musulmani cresciuti in Italia e portatori del retroterra culturale del paese d'origine dei genitori.

Conclusioni

Alcuni anni fa l'autore franco-algerino Abdelmalek Sayad (2002 [1999]) ha usato il termine “doppia assenza” per criticare quei primi studi sulle migrazioni che nel considerare i migranti di prima generazione come assenti sia dal paese d'origine che da quello di accoglienza, finivano per negare le loro esperienze di vita, troppo spesso ridotte a quelle di “migrante” o “lavoratore” (Fadil 2019: 122). Tuttavia la sua critica rifletteva anche uno dei principali sentimenti che accompagna l'esperienza migratoria della maggioranza di queste persone: l'esclusione sia dal paese di arrivo che da quello di origine. In questa prospettiva si possono tracciare alcune analogie con le esperienze vissute dai musulmani di seconda generazione cresciuti in Italia. Anche questi ultimi si sentono esclusi, nella complessità delle loro identità, dalle visioni di italianità diffuse in società. Inoltre – e in questo ancora meno dei loro genitori – essi non possono connettersi neppure immaginariamente col “loro luogo d'origine”, poiché ai più questo rimane estraneo o talvolta persino avverso.

Allo stesso tempo, diversamente da quanto suggerito dal concetto di doppia assenza, non si può dire che questi ragazzi siano “sradicati” dal contesto in cui si trovano. Parlano tutti

italiano, spesso con un marcato accento locale e molto più fluentemente delle lingue dei genitori. La maggior parte è istruita e studia in alcuni dei più prestigiosi corsi di studio universitari, come medicina e ingegneria. Sono giovani attivi nelle loro realtà locali, che padroneggiano i mezzi di comunicazione e sanno come presentarsi pubblicamente. Laddove una sorta di legame permane con un altrove – seppur in gran parte immaginato e solo occasionalmente esperito: il paese d’origine dei genitori – dall’altro essi non possono più essere considerati come radicati in questo altrove. In questo senso la lente teorica del transnazionalismo può aiutarci solo in parte a rendere conto dei loro vissuti. I percorsi identitari di queste “nuove seconde generazioni” assumono infatti dei tratti sempre più “post-migratori”, in quanto sono plasmati più dal confronto col contesto di accoglienza che dall’intrattenimento di rapporti col paese d’origine⁴². Quest’ultimo diventa per loro un altro luogo, insieme a quello italiano, rispetto al quale si collocano in modi che, quando si tratta di formulare compiutamente la loro identità, si alternano fra attaccamento affettivo e distacco riflessivo. Se da un lato si sentono portatori della cultura del paese d’origine dei genitori, dall’altro sentono di non appartenervi. Questo vale sia per i loro progetti di vita che per l’esempio etico-religioso che ne possono trarre. Infatti i miei interlocutori sono stati spesso critici del modo blando in cui molte persone vivono la religione nel paese dei genitori⁴³.

In questa ottica in alcuni lavori sull’islam in Europa è stato notato come il transnazionalismo possa essere declinato in modi diversi, fra cui quello che prevede un islam della *umma* (la comunità di credenti) che si forma all’interno dei circoli transnazionali che legano le diverse comunità diasporiche tra di loro (Grillo 2004: 866-868). Tuttavia questi come altri studi (Allievi, Nielsen 2003) conferiscono un peso eccessivo alle connessioni transnazionali che legherebbero fra loro le seconde generazioni dislocate nei singoli paesi europei (Bowen 2004). Non solo i musulmani residenti in Europa parlano lingue differenti e operano in contesti nazionali che sono socialmente, istituzionalmente e politicamente diversi fra loro. Inoltre, nonostante condividano alcuni riferimenti intellettuali comuni, le loro storie non sono sempre in contatto e neppure facilmente sovrapponibili (si veda Cesari, Pacini 2005).

Tali aspetti sono rilevanti al fine di inquadrare il caso del GMI-Brescia nella prospettiva offerta dai (pochi) studi sul multiculturalismo in Italia. Ormai alcuni anni fa, Grillo e Pratt (2002) hanno messo in evidenza come le “politiche del riconoscimento della differenza” che dovrebbero stare alla base di una politica veramente inclusiva e multiculturale, possano essere definite solo localmente poiché esistono variazioni significative da uno stato-nazione europeo all’altro. Mentre il significato di multiculturalismo, così come quello di integrazione, vengono spesso trattati come autoevidenti, il modo in cui la società italiana risponde alla differenza è specifico e diverso rispetto a quanto accade in qualsiasi altro paese europeo. Nell’introduzione si è fatto riferimento a Grillo (2002) nell’indicare quei fattori che hanno principalmente contribuito alla definizione del multiculturalismo e, di riflesso, del modo in cui l’alterità è stata concepita in Italia. Come illustrato in apertura dal caso di Silvia Romano, la percezione dell’italianità come intimamente legata alla tradizione cattolica e opposta all’islam inteso sia come religione sia come civiltà, continua

⁴² Queste osservazioni sono in controtendenza rispetto ad alcuni studi recenti sui musulmani di seconda generazione in Italia che invece ripropongono una lettura in chiave transnazionale dei loro vissuti (si veda Acocella e Pepicelli 2018).

⁴³ Per ragioni di spazio non affronto il punto, che intendo approfondire in un’altra pubblicazione.

a stroncare sul nascere ogni possibile discussione circa l'inclusione di altre religioni, in primis quella islamica, nelle concezioni correnti di italianità.

Anche per tali ragioni, nell'articolo ho suggerito di riflettere sul caso dei musulmani d'Italia al di là di una certa enfasi posta dalla letteratura sulla questione della "cittadinanza". Ciò non vuol dire negare l'importanza che questa battaglia ha storicamente rivestito, e continua a rivestire, per il GMI. Tuttavia il caso delle "nuove seconde generazioni" di musulmani qui esposto suggerisce che la riflessione debba andare a toccare *anche* le traiettorie ideologiche di lungo corso legate all'italianità; traiettorie che impediscono di ripensare quest'ultima come inclusiva di storie e vissuti come quelli qui presentati. Laddove la lotta per il riconoscimento dei diritti civili rimane fondamentale, essa deve essere affiancata da un ripensamento collettivo, genuino e profondo, di cosa "multiculturalismo" significhi e debba implicare per le politiche di riconoscimento nel contesto italiano. Le storie di vita dei miei interlocutori mostrano il modo creativo con cui essi hanno ripensato e riformulato i loro percorsi identitari. Tali percorsi dovrebbero essere presi come riferimento al fine di ridefinire l'italianità in una direzione più inclusiva e volta al riconoscimento del carattere multiculturale e multireligioso della società italiana del 21° secolo.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. 2015. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge (MA). Harvard University Press.
- Abdel Qader, S. 2008. *Porto il velo, adoro i Queen*. Milano. Sonzogno.
- Abdel Qader, S. 2019. *Quello che abbiamo in testa*. Milano. Mondadori.
- Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di). 2018. *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*. Bologna. Il Mulino.
- Allievi, S. 2003. *Islam italiano*. Torino. Einaudi.
- Allievi, S., Dassetto, F. 1993. *Il ritorno dell'islam*. Roma. Edizioni Lavoro.
- Allievi, S., Nielsen, J. 2003. *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Leida, Boston. Brill.
- Anello, G. 2020. The Umma in Italy. Eurocentric pluralism, local legislation, courts' decisions. *Journal of Muslims in Europe*, 9 (1): 3-20.
- Appadurai, A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere*. Roma. Meltemi.
- Bachis, F. *Sull'orlo del pregiudizio*. Cagliari. Aipsa Edizioni.
- Benadusi, M. 2008. *La scuola in pratica*. Firenze. Editpress.
- Bombardieri, M. 2011. *Moschee d'Italia*. Bologna. EMI.
- Bowen, J. 2004. Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5): 879-894.
- Caritas Migrantes. 2020. *XXIX Rapporto immigrazione 2020*. Todi. Tau Editrice.
- Cesari, J., Pacini, A. 2005. *Giovani musulmani in Europa*. Torino. Fondazione Giovanni Agnelli.

- Chaouki, K. 2005. *Salaam Italia*. Roma. Alberti Editore.
- Ciocca, F. 2019. *L'islam italiano*. Sesto San Giovanni. Meltemi.
- Cigliuti, K. 2018. «Dal locale al transnazionale: l'attivismo dei giovani musulmani tra cittadinanza e multiappartenenze», in *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*. Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 75-104.
- Cingolani, P., Ricucci, R. (a cura di). 2014. *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*. Torino. Accademia University Press.
- Copertino, D. 2013. Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in moschea a Milano. *Lares*, 79 (1): 45-72.
- Delanty, G. 1995. *Inventing Europe*. Basingstoke, Londra. Palgrave Macmillan.
- de Sardan, J.-P. O. 2009. «La politica del campo», in *Vivere l'etnografia*. Cappelleto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 27-63.
- Fabietti, U. 1998. *L'identità etnica*. Carocci. Roma.
- Fadil, N. 2019. The anthropology of Islam in Europe: A double epistemological impasse. *Annual Review of Anthropology*, 48: 117-132.
- Ferrero, L. 2018. *Protagoniste in secondo piano*. Roma. CISU.
- Frisina, A. 2007. *Giovani musulmani d'Italia*. Roma. Carocci.
- Frisina, A. 2010a. Young Muslims' everyday tactics and strategies. *Journal of Intercultural Studies*, 31 (5): 557-572.
- Frisina, A. 2010b. «Young Muslims of Italy: Islam in the everyday life», in *Youth and Religion, Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 1. Giordan, G. (ed). Leida, Boston. Brill: 329-351.
- Giacalone, F. (a cura di). 2002. *Marocchini tra due culture*. Milano. Franco Angeli.
- Giacalone, F. 2011. «Giovani musulmani tra bisogni d'integrazione e confini d'appartenenza», in *Migranti involontari*. Falteri P., Giacalone F. (a cura di). Perugia. Morlacchi: 135-193.
- Goody, J. 2004. *Islam in Europe*. Cambridge. Polity.
- Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C. 1992. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645: 1-24.
- Graf, B., Skovgaard-Petersen, J. (eds). 2008. *Global Mufti*. Londra. Hurst.
- Granata, A. 2011. *Sono qui da una vita*. Roma. Carocci.
- Grillo, R. 2002. «Immigration and the politics of recognizing difference in Italy», in *The politics of recognizing difference*. Grillo R., Pratt, J. (eds). Burlington. Ashgate: 1-24.
- Grillo, R. 2005. *Backlash against diversity? Identity and cultural politics in European cities*. COMPAS, WP 05-14.
- Grillo, R., Pratt, J. (eds). 2002. *The politics of recognizing difference*. Burlington. Ashgate.
- Hannerz, U. 1998 [1992]. *La complessità culturale*. Bologna. Il Mulino.

- Khosrokhavar, F. 2002. «L'Islam dei giovani in Francia», in *L'inquietudine dell'islam*. Rivera, A. (a cura di). Bari. Dedalo: 163-182.
- Levitt, P., Waters, M. C. 2002. «Introduction», in *The changing face of home*. Levitt, P., Waters, M. C. (eds). New York. Russel Sage Foundation: 1-30.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of piety*. Princeton. Princeton University Press.
- Marinaro, I., Walston, J. 2010. Italy's 'Second Generations'. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1): 5-19.
- Notarangelo, C. 2011. *Tra il Maghreb e i Carruggi*. Roma. CISU.
- Pacini, A. 2000. «I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane», in *Musulmani in Italia*. Ferrari, S. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 21-52.
- Rajiva, M. 2006. Brown girls, white worlds: Adolescence and the making of racialized selves. *Canadian Review of Sociology*, 43 (2): 165-183.
- Remotti, F. 1996. *Contro l'identità*. Laterza. Bari.
- Riccio, B. 2001. From "ethnic group" to "transnational community"? Senegalese migrants' ambivalent experiences and multiple trajectories. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4): 583-599.
- Riccio, B. 2004. Transnational mouridism and the Afro-Muslim critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5): 929-944.
- Riccio, B. 2007. 'Toubab' e 'vu cumprà'. *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Padova. Cleup.
- Riccio, B., Russo, M. 2009. Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di 'seconde generazioni' a Bologna. *Lares*, 75 (3): 439-468.
- Riccio, B., Russo, M. 2011. Everyday practised citizenship and the challenges of representation: Second-generation associations. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (3): 360-372.
- Saint-Blancat, C. 1990. «L'immigrazione iraniana in Italia: vera o falsa parentesi?», in *Stranieri in Italia*. Cocchi, G. (a cura di). Bologna. Misure, Materiali di Ricerca dell'Istituto Cattaneo: 109-125.
- Saint-Blancat, C. (a cura di). 1999. *L'islam in Italia*. Roma. Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. 2014. «Italy», in *The Oxford Handbook of European Islam*. Cesari, J. (ed). New York, Oxford. Oxford University Press: 266-310.
- Salih, R. 2001. Moroccan migrant women: Transnationalism, nation-states and gender. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4): 655-671.
- Salih, R. 2003. *Gender in transnationalism*. Londra, New York. Routledge.
- Salih, R. 2004. The backward and the new: National, transnational and post-national Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5): 995-1011.
- Salih, R. 2009. Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected 'publics' in Italy. *Social Anthropology*, 17 (4): 409-423.

Sartori, G. 2002. *Pluralismo, multiculturalismo, e estranei* (nuova edizione). Milano. Rizzoli.

Sayad, A. 2002 [1999]. *La doppia assenza*. Milano. Cortina.

Schmidt di Fridberg, O. 1994. *Islam, solidarietà e lavoro: i muridi senegalesi in Italia*. Torino. Fondazione Agnelli.

Twine, F. W. 1996. Brown skinned white girls: Class, culture and the construction of white identity in suburban communities. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 3 (2): 205-224.

Vertovec, S., Wessendorf, S. 2009. *Assessing the backlash against multiculturalism in Europe*. MMG, WP 09-04.

Vicini, F. 2020. *Reading Islam*. Leida, Boston. Brill.

Parte V. Rapporti di ricerca

Suicidio e autolesionismo in adolescenza: una proposta applicativa di *multilevel governance* transculturale

Claudio Stornello,

Ricercatore indipendente

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5937-9164>

Tiziana Pojani,

Ricercatrice indipendente

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4714-4995>

Abstract. Talking about suicide and self-harming among the teenagers is not easy but it is necessary to do it, taking in account that pandemic from SARS-CoV-2 has exacerbated the two problems. The World Health Organisation (WHO) has published several documents on this topic, containing data and best practices to prevent and to treat cases, nevertheless not all countries have included laws or other initiatives to prevent those acts. The WHO recommend forming multi-sectoral teams to analyze data and facts and to find new solutions. Cultural differences and different expertise are important for these teams to think outside the box and to start the process of innovation with effective and smart proposals. Starting from these assumptions and considering the current regional rules of Friuli Venezia Giulia autonomous region (taken as case study) and pre-existing agreements, an innovative memorandum of understanding is proposed and described for that territory. In this process, the role of public anthropology can be relevant, helping to provide a broader point of view to the institutions and stakeholders involved. The document provides a new public body for suicide and self-harming prevention and a new way to manage cases together with families and schools, considering migrant minors not accompanied and their difficulties as well. In addition, it provides to make a network of public and private institutions to make them to work together and to share data, process, and forms.

Keywords. Suicide; self-harming; WHO; institutions; multi-level governance.

Introduzione

Questo rapporto di ricerca è stato elaborato sulla base di una tesi di laurea magistrale in antropologia dei processi migratori, discussa nel 2021 presso l'Università degli Studi di Trieste, a conclusione del Corso di laurea magistrale in "Servizio sociale, politiche sociali, programmazione e gestione dei servizi". La tesi, intitolata "Suicidio e autolesionismo: culture e approcci a confronto" è stata elaborata utilizzando, tra l'altro, i risultati di una ricerca realizzata nel corso di un progetto di tirocinio svoltosi presso il Centro di psicologia e psicoterapia funzionale integrata di Trieste. Il progetto, che aveva la medesima tematica, si è concentrato particolarmente su questioni operative nell'ottica di una ricerca-azione, focalizzando l'attenzione su adolescenti e giovani e si è chiuso con una proposta di protocollo innovativa, rivolta ad enti pubblici e privati del terzo settore, elaborata sulla scorta delle criticità rilevate nell'attuale sistema di relazioni, rapporti e protocolli già esistenti tra vari enti in Italia ed in particolare in Friuli Venezia Giulia.

Il suicidio e l'autolesionismo. La posizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità

Secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), in base ai dati aggiornati al 2019, ogni anno più di 700.000 persone in tutto il mondo muoiono per suicidio¹ ma, a fronte di tale dato, va tenuto conto del fatto che ci sono molti più casi di tentato suicidio e che tali eventi vanno considerati come il principale fattore di rischio di suicidio per la popolazione in generale. Inoltre, l'OMS evidenzia che tra i giovani di età compresa tra i 15 e i 29 anni il suicidio è la terza causa principale di morte tra le femmine e la quarta tra i maschi (WHO 2021a: 7), con un numero più alto di casi tra questi ultimi.

La riduzione dei suicidi è una delle priorità dell'OMS e rientra negli obiettivi di sviluppo sostenibile (SDGs) delle Nazioni Unite (obiettivo 3.4) e nel Piano delle azioni per la salute mentale dell'OMS 2013-2020, prorogato fino al 2030. L'obiettivo prevede che, entro il 2030 vengano ridotte di un terzo le morti premature derivanti da malattie non trasmissibili (n.d. tra cui rientrano anche i suicidi), mediante la prevenzione e la cura e promuovendo la salute mentale e il benessere.

A tale riguardo, l'OMS ha pubblicato numerosi documenti che forniscono dati, espongono il problema e le soluzioni adottate da molti Paesi.

Tra questi, rivestono particolare importanza per la presente ricerca:

- Le "Linee guida sulla promozione della salute mentale e gli interventi preventivi per gli adolescenti: aiutare gli adolescenti a crescere bene"². Il documento fornisce raccomandazioni sugli interventi psicosociali da attuare per la promozione della salute mentale e la prevenzione dei disturbi mentali, l'autolesionismo e altri comportamenti a rischio tra gli adolescenti, tenendo presente alcuni importanti fattori quali: la condizione di povertà, lo stato di salute, lo status di migrante, l'esposizione alla violenza;

¹ Si veda <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/suicide> (ultima consultazione in data 31/10/2021).

² Si veda <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/336864/9789240011854-eng.pdf> (ultima consultazione in data 31/10/2021).

- “Le strategie nazionali per la prevenzione del suicidio – Progressi, esempi e indicatori” del 2018³;
- la guida applicativa per la prevenzione del suicidio “Live Life” (WHO 2021b), in cui viene descritto l’approccio elaborato dall’OMS per affrontare la questione.

Per quanto riguarda l’ultimo documento, l’Organizzazione rileva l’assoluta necessità da parte degli Stati di lavorare sulla prevenzione, non soltanto attraverso gli organi preposti alla salute, ma con un team multisettoriale di esperti. L’approccio si fonda su sei pilastri fondamentali:

- analisi della situazione;
- collaborazione multisettoriale;
- sensibilizzazione e supporto;
- sviluppo delle capacità;
- finanziamento;
- sorveglianza, monitoraggio e valutazione;

e prevede che le azioni da intraprendere siano finalizzate a: limitare l’accesso agli strumenti per attuare il suicidio; interagire con i media per una comunicazione responsabile del suicidio; promuovere le abilità di vita socio-emotiva negli adolescenti; identificare, valutare, gestire e seguire tempestivamente chiunque abbia manifestato comportamenti suicidari.

Oggi, pertanto, appare di particolare importanza parlare di questo problema e del fenomeno dell’autolesionismo poiché i media e gli esperti dei vari settori che operano a vario titolo in questo campo vi stanno dedicando scarsa attenzione. Inoltre, a decorrere dalla fine dell’anno 2019, la situazione si è ulteriormente complicata con la pandemia provocata dal virus SARS-CoV-2, in particolare per i giovani. A tale riguardo, sempre l’OMS ha pubblicato il 9 giugno 2021 il *policy brief* intitolato “Giovani e COVID-19: Considerazioni comportamentali per promuovere comportamenti sicuri” (WHO 2021c) in cui viene evidenziato che la chiusura delle scuole, delle università e delle attività commerciali, il distanziamento fisico e le altre misure cautelative adottate per limitare la diffusione del virus hanno avuto un peso nella fase esplorativa e di sviluppo dei giovani. La necessità, da parte degli stessi, di avere una vita sociale, si è scontrata con tali limitazioni e la paura della solitudine e l’isolamento possono pertanto portare i giovani ad assumere comportamenti rischiosi per la propria salute. Inoltre, tra coloro che già lavoravano, molti hanno perso il lavoro mentre altri hanno visto diminuire il proprio salario; gli effetti negativi della pandemia si sono fatti sentire anche nel mondo scolastico,

³ Si veda <https://www.who.int/publications/i/item/national-suicide-prevention-strategies-progress-examples-and-indicators> (ultima consultazione in data 31/10/2021).

dove ci sono stati problemi con la didattica a distanza anche a causa della mancanza di apparecchiature da parte delle scuole o degli studenti. I giovani hanno risentito maggiormente di tale situazione, sviluppando alti livelli di stress, ansia e depressione.

Il documento sopra citato, pertanto, raccoglie i principali studi e pubblicazioni in tema di comportamenti a rischio assunti dagli adolescenti e dai giovani, comprendendo le ricerche svolte da esperti di settori diversi, inclusi antropologi quali ad esempio Le Breton (2016). Il *policy brief* altresì evidenzia che, poiché le varie ricerche raccolte sono state condotte, a seconda dei casi, su fasce di età diverse, lo stesso si riferisce a giovani di età compresa tra i 15 e i 30 anni.

Antropologia pubblica: dalla teoria a una proposta di *multilevel governance*

In Italia i tentati suicidi e gli atti di autolesionismo, dopo le prime cure mediche, vengono valutati per la presa in carico da parte dello psichiatra e/o dallo psicoterapeuta e il successivo trattamento della malattia mentale oppure per l'invio al domicilio.

Come si è visto dagli studi pubblicati dall'OMS, invece, al fine di evitare l'accadere o la ripetizione dell'atto lesivo, è necessario non soltanto intervenire con azioni preventive ma anche con gruppi di lavoro multisettoriali che operino pensando al di fuori degli schemi, al fine di proporre soluzioni efficaci ed innovative (*thinking outside the box*).

In Europa, già nel 2008 l'Unione Europea aveva stabilito un accordo con l'OMS⁴ per realizzare programmi di prevenzione del suicidio, al fine di ridurre il tasso di mortalità e con gli obiettivi di: formare professionisti sul tema; sensibilizzare la comunità; sorvegliare i luoghi più frequentati per compiere il gesto (*hot spot*).

Nonostante gli 11 programmi sviluppati in vari stati in Europa, a seguito del citato accordo, in Italia non esiste un piano nazionale per la prevenzione del suicidio dedicato ai giovani e/o agli adolescenti e, gli interventi sul tema, che tra l'altro rimangono temporalmente frammentati, si differenziano a seconda delle regioni.

In Friuli Venezia Giulia sono stati compiuti studi nell'ultimo ventennio, per osservare il fenomeno dei suicidi e degli atti di autolesionismo e definire quindi una linea di intervento integrata, tuttavia, essendo venuta meno nel corso del tempo la continuità sia della rilevazione dei dati, sia della collaborazione tra gli enti, i vari tentativi, confluiti anche nei protocolli d'intesa sottoindicati, sono naufragati e gli impegni sono stati disattesi.

Il tirocinio menzionato nell'introduzione prevedeva inizialmente una ricerca qualitativa con il coinvolgimento dei servizi sociali comunali e di istituti scolastici superiori di secondo grado del territorio del Friuli Venezia Giulia e un approfondimento sulla città di Trieste. Tuttavia, a causa delle misure restrittive imposte dalla pandemia da COVID-19, i contatti sono avvenuti prevalentemente a distanza mediante mail e videoconferenze e non è stato possibile effettuare l'indagine con le scuole.

L'obiettivo principale della ricerca era: l'individuazione di uno o più strumenti operativi per trattare i casi di tentato suicidio e autolesionismo e per la relativa prevenzione, anche con riferimento ai minori stranieri non accompagnati. Pertanto, nei primi sei mesi

⁴<https://www.stateofmind.it/2020/05/progetti-prevenzione-suicidio/> (ultima consultazione in data 31/10/2021).

del 2020 sono stati interpellati: i servizi sociali dei Comuni di Trieste, Udine, Gorizia, Monfalcone, Muggia, Tarcento, Cividale, Codroipo, Latisana, e degli Ambiti territoriali di Tarcento, Natisone, Agro Aquileiese, Medio Friuli, Valli e Dolomite friulane; i Distretti sanitari della regione; la Direzione Sanitaria e la Direzione scientifica dell'Ospedale Infantile Burlo Garofolo; i centri stranieri del Comune di Udine e di Trieste e tre strutture di accoglienza per minori stranieri non accompagnati del Comune di Trieste.

A seguito di tale richiesta e delle ricerche in Internet sono stati individuati nella regione soltanto i seguenti quattro protocolli nei quali rientrano i minori, tuttavia, in tali documenti non vengono previste azioni specifiche per i casi di tentato suicidio ed autolesionismo:

- Protocollo condiviso per la gestione delle acuzie comportamentali degli adolescenti dell'Azienda per i Servizi Sanitari n. 4 "Medio Friuli";
- Procedure comuni per i rapporti tra servizio sociale dei Comuni (S.S.C.) e le strutture complesse "Tutela Salute Bambino e Adolescente Donna e Famiglia (S.C.T.S.B.A.D.F.)" della Provincia di Trieste per l'attività socioassistenziale integrata per bambine/i e ragazze/i tra l'Ambito 1.1, Ambito 1.2, Ambito 1.3 e l'Azienda Sanitaria Universitaria Integrata di Trieste, siglato il 22 dicembre 2016;
- Protocollo di intesa tra l'Istituto Ricovero e Cura a Carattere Scientifico (IRCCS) Materno-Infantile Burlo-Garofolo, l'Azienda Sanitaria Universitaria Integrata di Trieste, i Servizi Sociali dei Comuni degli ambiti socioassistenziali 1.1, 1.2, e 1.3 dell'Unione Territoriale Intercomunale Giuliana per la continuità delle cure per bambini/e, e ragazzi/e con bisogni complessi, di data 8 settembre 2017;
- Accordo di collaborazione tra IRCCS Burlo Garofolo e Azienda Sanitaria Universitaria Integrata di Trieste (ASUITS): Protocollo per la presa in carico integrata di ragazzi con età 12-17 anni con problematiche socioassistenziali complesse, di data 18 settembre 2017.

In questi documenti si nota l'assenza di una previsione di attività di prevenzione del suicidio e di atti autolesivi, di coordinamento, di collaborazione tra strutture sanitarie e servizi sociali, di *follow up* e di differenziazione di trattamento a seconda delle categorie di utenti (minori stranieri non accompagnati, disabili, soggetti affetti da malattia mentale, minori che hanno subito violenza, minori che hanno difficoltà ad esprimersi in lingua italiana, minori che soffrono di qualche tipo di disagio connesso alle questioni di genere).

Per la definizione della dimensione del fenomeno sono stati utilizzati dati raccolti in occasione di precedenti ricerche, le quali, tuttavia, si sono svolte a distanza di dieci anni una dall'altra. L'IRCCS Burlo Garofolo aveva esposto nel 2007 una ricerca qualitativa sui dati di autolesionismo e tentativi di suicidio condotta dalla Struttura Complessa di Neuropsichiatria Infantile e Neurologia Pediatrica⁵, proponendo un nuovo approccio metodologico. In base al monitoraggio, risultavano entrati nel pronto soccorso della regione Friuli Venezia Giulia 120 minori di età compresa tra gli 11 e i 18 anni nel biennio 2005-2006. Successivamente, la Struttura Complessa di Pediatria d'urgenza e pronto

⁵ I dottori Aliverti R., Battistutta S., Zanus C., e Carozzi M., avevano messo in evidenza una fotografia del fenomeno del tentato suicidio e dell'autolesionismo degli adolescenti di età compresa tra gli 11 e i 18 anni.

soccorso pediatrico del medesimo ospedale, aveva raccolto i dati riguardanti il numero di ingressi nel pronto soccorso di Trieste, nel periodo dal 25/11/2015 al 15/05/2020, relativi ad adolescenti che si erano prodotti lesioni. Da questo data base, emerge che, complessivamente, nel periodo preso in esame sono stati registrati 215 casi, di questi, 166 sono stati dimessi con invio al domicilio, 4 si sono allontanati senza dimissioni, mentre i restanti sono stati inviati al medico specialista o ad altri reparti.

Come si può notare, i dati raccolti risultano disomogenei e non comparabili, non sussiste la continuità nel monitoraggio né sono stati rintracciati documenti inerenti all'attuazione del nuovo approccio proposto.

Il Centro di psicologia e psicoterapia funzionale integrata di Trieste ha collaborato al progetto per il tirocinio che ha portato all'elaborazione del protocollo, fornendo supporto formativo per quanto attiene al disturbo da sintomi somatici, l'intervento sui processi psicocorporei, nonché per approfondimenti bibliografici. La ricerca è stata svolta anche su diversi testi e mediante alcune interviste a due psichiatri di Trieste con una lunga esperienza professionale, maturata anche all'estero.

Nella definizione del protocollo, inoltre, sono stati considerati i seguenti due documenti, emanati dalla Regione Friuli Venezia Giulia, grazie ai quali sono state introdotte alcune importanti novità:

il "Piano regionale salute mentale, infanzia, adolescenza ed età adulta. Anni 2018-2020", approvato con delibera di Giunta n. 732 del 21 marzo 2018, che sottolinea che:

"La messa in atto di strategie preventive di tipo primario e secondario vanno implementate a livello regionale mediante il coordinamento e la collaborazione tra le diverse componenti sanitarie e sociali, gli Enti del terzo settore, la scuola, il lavoro e il contesto di vita della persona. [...] Programmi volti a migliorare la resilienza e le strategie di *coping* dei ragazzi (le cosiddette *life skills*) sono interventi che agiscono sulle circostanze in grado di determinare la comparsa di problemi psicologici e comportamentali che possono esitare in un'ideazione suicidaria. La scuola è uno dei luoghi in cui questi programmi dovrebbero essere implementati. [...] Il ruolo del PLS/MMG⁶ può essere molto importante nell'individuare i soggetti a rischio [...]. I programmi di prevenzione devono quindi prevedere una specifica formazione dedicata all'argomento per i PLS/MMG. La presenza di atti autolesivi associati o meno a ideazione suicidaria richiede un'immediata risposta sanitaria per organizzare una valutazione ed una presa in carico specialistica multidisciplinare (Regione FVG 2018: 84)."

Le "Linee guida per la qualificazione dei percorsi di presa in carico dei minori che necessitano di accoglienza nelle strutture residenziali e semiresidenziali", approvate con delibera di Giunta n. 273 del 28 febbraio 2020, che prevedono l'istituzione di una Unità di valutazione multi professionale integrata per l'area minori e famiglia (UVM/ UVMF), da costituirsi nelle modalità previste da specifici protocolli territoriali, ai fini della valutazione globale del bisogno e della presa in carico sociosanitaria integrata.

Partendo da tali premesse, il progetto mirava a raggiungere i seguenti obiettivi: 1) offrire un nuovo approccio per le situazioni di autolesionismo e/o di comportamenti suicidari da parte degli adolescenti integrando l'assistenza medica con quella dei servizi sociali, al fine di consentire all'adolescente una piena riabilitazione/integrazione non soltanto sul piano fisico e psicologico ma anche su quello sociale; 2) offrire uno strumento di supporto agli adolescenti, alle loro famiglie e alle istituzioni mediante la creazione di una proposta di protocollo, da inserirsi possibilmente nei Piani di Zona degli ambiti del territorio triestino,

⁶PLS sta ad indicare Pediatri di Libera Scelta; MMG sta ad indicare Medici di Medicina Generale.

da realizzarsi in collaborazione tra l'azienda sanitaria, l'ospedale infantile Burlo Garofolo e i Servizi sociali dei Comuni, per la presa in carico del minore autolesionista e/o che presenta comportamenti suicidari e la sua reintegrazione nel tessuto sociale (famiglia, scuola, ecc.); 3) analogamente al punto precedente, creare un protocollo dedicato per i minori migranti non accompagnati, che presentano i medesimi comportamenti.

L'idea, pertanto, era quella di formare una rete il cui *hub* fosse costituito da istituzioni pubbliche ed enti del terzo settore, mentre la parte periferica, suscettibile di espansione o contrazione fosse formata dalle famiglie e dai soggetti in carico. Per attuare tale progetto, è stato proposto un protocollo per la prevenzione del suicidio e l'autolesionismo, la presa in carico e il *follow up*, che comprende le seguenti innovazioni:

- la creazione di un nuovo organismo: il “Nucleo di valutazione regionale per la prevenzione dell'autolesionismo e del suicidio da parte di minori” (NUVRAS);
- l'utilizzo di modulistica dedicata per la gestione delle varie fasi. Per la prevenzione: il questionario per l'identificazione dei casi a rischio di autolesionismo, suicidio e altre forme di disagio da parte di minori (di seguito questionario ASD). Per la presa in carico, il modulo “Segnalazione”, da predisporre congiuntamente a cura dei sottoscrittori del protocollo;
- la creazione di una app dedicata alla prevenzione e alla gestione dei casi, da utilizzare a cura dei vari soggetti coinvolti e di un sistema di condivisione di dati e format tra i sottoscrittori del protocollo;
- l'elaborazione, in fase di *follow up*, di un progetto personalizzato per il giovane, da parte di rappresentanti dei Distretti sanitari, insieme con assistenti sociali e famiglie o centri di accoglienza (in caso di minori stranieri non accompagnati), al fine di fargli ristabilire l'equilibrio psico-fisico e farlo reintegrare in un contesto sociale sano;
- particolare attenzione viene data ai possibili casi di tentato suicidio o autolesionismo da parte dei minori migranti non accompagnati, per i quali attualmente non esistono interventi specifici. Nel protocollo, invece, per tali situazioni è previsto il coinvolgimento dei centri di accoglienza presso i quali risiedono i giovani e, per tutte le fasi, inclusa la prevenzione, la possibilità, da parte degli enti pubblici di avvalersi di mediatori linguistico-culturali.

Per quanto riguarda i soggetti da coinvolgere e il loro ruolo, nel protocollo è previsto che vi sia un'ampia collaborazione tra psichiatri, psicologi, medici di medicina generale, pediatri ed educatori delle strutture delle Aziende sanitarie (centri di primo soccorso, centri di salute mentale, distretti sanitari), assistenti sociali dei Comuni nonché istituti scolastici, enti del terzo settore, e che ognuno di essi svolga i compiti definiti nel protocollo stesso, secondo le proprie competenze.

Il NUVRAS dovrebbe svolgere un ruolo importante nella prevenzione, occupandosi: della predisposizione del modulo ASD, dell'analisi, dell'elaborazione dei dati raccolti, della restituzione al territorio degli studi compiuti, della segnalazione alle strutture competenti dei casi a rischio individuati mediante la somministrazione ai giovani del

questionario ASD; della promozione di progetti, iniziative e buone prassi relativi alle tematiche di cui si discorre.

Nel documento menzionato, alle Aziende sanitarie viene assegnato, tra l'altro, il compito di promuovere iniziative volte a: a) sensibilizzare il pubblico sulle tematiche di cui trattasi anche avvalendosi dei propri siti web; b) informare il pubblico sulle strutture disponibili e i loro recapiti (ivi inclusi numeri telefonici gratuiti come ad esempio Telefono Azzurro) a supporto dei soggetti a rischio e delle loro famiglie; c) ottenere finanziamenti a supporto delle attività programmate anche attraverso la promozione dell'inserimento degli interventi per le problematiche di cui trattasi negli extra LEA⁷; d) collaborare con gli istituti scolastici secondari di I e II grado nell'ambito della prevenzione del suicidio e dell'autolesionismo.

Infine, per quanto riguarda la segnalazione di un caso di disagio giovanile che comporta autolesionismo o il rischio di suicidio, il protocollo prevede di offrire al pubblico e agli operatori diverse modalità a scelta del segnalante.

L'antropologia pubblica potrebbe svolgere un ruolo importante nel processo di innovazione istituzionale appena descritto, poiché gli esperti del settore potrebbero partecipare attivamente nei gruppi di lavoro multisettoriali, come ad esempio il NUVRAS, apportando la loro esperienza sia per quanto attiene alla definizione delle azioni da intraprendere, che per l'individuazione della migliore metodologia di ricerca e la costruzione dei questionari da distribuire nelle scuole nonché dei modelli condivisi.

Come evidenziano Csordas e Jenkins (Csordas e Jenkins 2018: 206) l'antropologia sinora ha avuto una propensione ad occuparsi di automutilazioni e modificazioni del proprio corpo in termini di rituali e pratiche culturali, tuttavia, risultano di interesse per l'antropologo e l'etnografia anche i fenomeni di autolesionismo che avvengono al di fuori dei rituali e che fino ad ora sono stati oggetto di attenzione da parte di altre discipline. In particolare, per tale figura appare interessante lo studio della fase adolescenziale, in quanto in tale periodo l'identità dell'individuo si consolida e si lega alla cultura della comunità di appartenenza. Conseguentemente, l'antropologo, attraverso tali studi, potrebbe contribuire in modo rilevante a dare supporto alle politiche di salute mentale e agli interventi attuativi.

Sulla scarsa produzione di studi antropologici relativi all'autolesionismo e ai disturbi della personalità borderline (BPD) concorda Sargent (Sargent 2003: 25) nel suo articolo *Gender, body, meaning: anthropological perspectives on self-injury and borderline personality disorder*, evidenziando che l'analisi culturale dell'autolesionismo tende ad essere inclusa nella letteratura antropologica allorché si parla di ornamenti, riti d'iniziazione e sindromi legate alla cultura. Potter però rileva che "il corpo è usato per comunicare qualcosa che è difficile o impossibile da articolare nei modi convenzionali" (Sargent 2003: 26) e allora il corpo è come il testo, le sue modificazioni contengono significati da decifrare, che costituiscono il terreno di studio dell'antropologo. Sullo stesso piano si allinea Nichter che parla di *distress*, comprendendo con tale termine l'insieme dei sentimenti che includono l'apprensione, l'insoddisfazione

⁷ I Livelli Essenziali di Assistenza sono definiti dal DPCM 12 gennaio 2017 "Definizione e aggiornamento dei livelli essenziali di assistenza, di cui all'articolo 1, comma 7, del D.Lgs. 30 dicembre 1992, n. 502" e vengono integrati nella Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia con delibera di Giunta regionale, entro la quale sono definite anche le prestazioni sanitarie e sociosanitarie regionali aggiuntive (extra LEA).

e gli stati d'ansia. Il corpo somatizza il *distress* e come tale va studiato. Potter pertanto afferma che, le cure mediche etiche dovrebbero soffermarsi anche sul significato simbolico delle auto-mutilazioni, ne consegue che l'antropologo dovrebbe rientrare nei team multisettoriali anche nella fase della valutazione del paziente.

Bibliografia

Csordas, T., Jenkins, J. 2018. Living with a thousand cuts: self-cutting, agency, and mental illness among adolescents. *Ethos*, 46 (2): 206-229.

Le Breton, D. 2016 [2003]. *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*. Roma. Meltemi.

Regione Friuli Venezia Giulia. 2018. *Piano regionale salute mentale. Infanzia, adolescenza ed età adulta. Anni 2018-2020*. Trieste. Allegato alla delibera di Giunta n. 732 del 21 Marzo 2018.

Regione Friuli Venezia Giulia. 2020. *Linee guida per la qualificazione dei percorsi di presa in carico dei minori che necessitano di accoglienza nelle strutture residenziali e semiresidenziali*. Trieste. Allegato alla delibera di Giunta n. 273 del 28 febbraio 2020.

Sargent, F. C. 2003. Gender, body, meaning: anthropological perspectives on self-injury and borderline personality disorder. *Philosophy Psychiatry & Psychology*. 10 (1): 25-27.

WHO. 2021a. *Suicide worldwide in 2019 – Global Health Estimates*. Geneva. WHO.

WHO. 2021b. *Live life: an implementation guide for suicide prevention in countries*. Geneva. WHO.

WHO. 2021c. *Young people and COVID-19: Behavioural considerations for promoting safe behaviours. Policy brief*. Geneva. WHO.

Sitografia

<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/suicide>

<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/336864/9789240011854-eng.pdf>

<https://www.who.int/publications/i/item/national-suicide-prevention-strategies-progress-examples-and-indicators>

<https://www.stateofmind.it/2020/05/progetti-prevenzione-suicidio/>

Parte VI. Interviste

Conversazione con Alessandro Monsutti

Alessandro Monsutti,

Department of Anthropology and Sociology – Graduate Institute – Geneva

Giuseppe Grimaldi,

University of Trieste

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0250-0362>

Roberta Altin,

University of Trieste

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

Alessandro Monsutti è Professore presso il Dipartimento di Antropologia e Sociologia, Graduate Institute of International and Development Studies, Ginevra. È stato Research Fellow presso la School of Oriental and African Studies (1999-2000) e la Yale University (2008-2010), Grantee of the MacArthur Foundation (2004-2006), Visiting Professor presso l'Università di Vienna (2012, 2021) e Arizona Università statale (2014), ricercatore in residenza presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna (2020).

Ha svolto ampie ricerche sul campo in Afghanistan, Pakistan e Iran dalla metà degli anni '90 e, più recentemente, nei paesi occidentali tra rifugiati e migranti afgani. Tra i suoi attuali interessi di ricerca: l'economia politica della ricostruzione in Afghanistan; richiedenti asilo e rifugiati in Europa; la natura mutevole delle terre di confine in Europa, con una ricerca in corso tra Italia e Slovenia.

Oltre alla lunga e fruttuosa carriera accademica internazionale Alessandro ha anche lavorato come consulente per diverse organizzazioni umanitarie e di sviluppo, come l'Afghanistan Research and Evaluation Unit (è stato coordinatore scientifico di un team di ricerca sulle reti transnazionali tra Afghanistan, Pakistan e Iran) e il Tribal Liaison Office, entrambi in Kabul, l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR), Ginevra, e l'Agenzia svizzera per lo sviluppo e la cooperazione, Berna.

Roberta Altin e Giuseppe Grimaldi: - A partire dalla tua lunga esperienza come accademico in ambito internazionale e come antropologo applicato e consulente per diverse organizzazioni umanitarie e di sviluppo, puoi raccontarci come hai vissuto biograficamente e metodologicamente questi due ruoli?

Alessandro Monsutti: Ho avuto la fortuna di lavorare e confrontarmi con l'UNHCR fin dall'inizio della mia carriera. A metà degli anni '90 i rifugiati afgani, che erano il focus della mia ricerca di dottorato, erano la prima popolazione *of concern* sotto il mandato dell'Alto commissariato per i rifugiati; all'epoca erano più di sei milioni e rappresentavano il 40% dei rifugiati sotto il mandato dell'Agenzia dell'Onu. Non appena

giunto in Pakistan mi sono accorto della situazione di mobilità degli afgiani: quando si andava nei campi rifugiati spesso gli uomini erano assenti, perché erano a combattere o a lavorare in Iran o Arabia Saudita. Ho capito presto che tanti afgiani conosciuti in Pakistan avevano fatto ritorno almeno una volta in Afghanistan e ho realizzato che la mobilità era una strategia voluta e non solo subita. Era la risposta ad una situazione di pressione, ma anche una strategia sviluppata che seguiva itinerari migratori già battuti, con almeno un terzo della popolazione fuori del territorio nazionale.

Intuivo che non si poteva agire seguendo soltanto la logica dell'aiuto umanitario del UNHCR che contempla tre soluzioni al problema dei rifugiati. La prima è il rimpatrio, la soluzione ideale perché fa pensare che le persone ritornino nel luogo di partenza e alla vita precedente dopo una parentesi dolorosa. La seconda soluzione è l'integrazione nel paese di primo asilo, per gli afgiani sarebbe stato l'Iran o il Pakistan. Ma in Iran ciò era impossibile; in Pakistan per alcuni gruppi come i *pashtun* poteva essere possibile considerando i legami preesistenti tra i due lati della frontiera, con famiglie che avevano fatto la scelta strategica di diversificare il capitale sociale avendo persone stabilite in Afghanistan e altre in Pakistan. La terza soluzione è la riallocazione in un paese terzo, ad esempio il Canada, gli Stati Uniti o i paesi scandinavi. Ovviamente questo vale per gli *happy few*; saranno i giovani ben educati ad entrare in questo percorso, essendo la selezione basata su criteri che non sono umanitari ma di integrazione sociale.

Tutte e tre le strategie portano ad un'unica conclusione: che i problemi si risolvono quando smetti di muoverti, ma ovviamente questo è un approccio stato-centrico e non umano centrico o visto dalla prospettiva dell'attore sociale. La mobilità dà fastidio allo stato *westfalico* moderno perché hai persone che circolano e sviluppano identità non limitate e circoscritte in uno spazio politico, come i rom e, in modo diverso, gli ebrei. Sembra così abbastanza evidente che l'approccio dell'UNHCR nei confronti dei rifugiati abbia già in sé un'archeologia stato-centrica. Ho voluto mettere in moto una critica allo stato-nazione e al modo di costruire la concezione del mondo. Per me l'antropologia è guardare alla vita quotidiana delle persone ed è necessario accoppiare questa osservazione ad una critica radicale dei quadri concettuali. Più evidenti sono le categorie e più contengono una storia di interiorizzazione dei rapporti di potere. Per me questa cosa è parsa subito chiarissima, così sono entrato in dialogo critico con l'UNHCR i cui referenti sentivano che il mio lavoro empirico e la mia critica teorica erano rilevanti per loro, ma che non potevano dirlo perché le Nazioni Unite, pur essendo sovranazionali, erano la garanzia dello stato. Si sentivano bloccati dalla loro missione, che era ed è tuttora una missione stato-centrica.

Subito dopo la pubblicazione della mia tesi di dottorato sono stato contattato a Ginevra da un funzionario dell'UNHCR, un siciliano che aveva messo su assieme ad uno scozzese una struttura che si chiamava ACSU (*Afghanistan Comprehensive Solutions Unit*). Questi avevano letto i miei studi e mi avevano detto: "Tu spieghi a parole il malessere che noi abbiamo dentro l'UNHCR". L'ACSU voleva superare le tre categorie individuate dall'UNHCR e inserirne una quarta, la mobilità, come soluzione. Il concetto era che se impedisce agli afgiani (ricordiamo che a quei tempi si parlava del 40% della popolazione rifugiata al mondo) di muoversi li soffochi; e così abbiamo avuto un paio d'anni di collaborazione molto spinta, ma quando hanno lasciato questo posto, quello che è arrivato dopo ha buttato via tutto ed è ritornato verso un approccio classico. Gli anni di collaborazione con l'UNHCR per me come accademico sono stati una fase molto stimolante, mi hanno fatto pensare di essere davvero un cittadino del mondo. Il

dibattito interno all'UNHCR era molto interessante perché le resistenze forti venivano dai giuristi, i quali sostenevano che il mandato dell'Alto Commissariato è prima di tutto la protezione giuridica e non l'operatività. È un argomento rispettabile anche se non ero d'accordo. Avevo un disagio morale invece verso gli operativi che non consideravano la mobilità come soluzione. Gli interlocutori includevano membri dei governi a Teheran e a Islamabad, ma anche a Kabul. Un vice-ministro afghano mi diceva "gli afghani devono votare con i piedi, se non tornano vuol dire che non credono nel processo di ricostruzione e quindi non sono cittadini leali". Io sostenevo che non era così e che c'erano nazioni che mostravano una strada completamente diversa. Comunque non siamo riusciti a trasformare i paradigmi di pensiero e di azione, ma è stata un'avventura fantastica, vissuta con persone fantastiche.

R.A. G.G.: Nel tuo lavoro hai collaborato con numerosi team di ricerca sulle reti transnazionali dei migranti e ricoperto tanti ruoli: dal ricercatore, al consulente, all'attivista. Qual è e/o può essere il ruolo dell'antropologia nelle questioni riguardanti i richiedenti asilo e la gestione dell'accoglienza nello spazio europeo? In particolare, considerando che sempre più spesso emergono lavori portati avanti da antropologi impegnati come operatori e/o attivisti coinvolti nella gestione dei flussi come si potrebbe valorizzare la fondamentale attività di osservatorio dal basso che questi ricercatori svolgono quotidianamente in una situazione di precarietà economica ed esistenziale?

A. M. Io non ero un consulente durante quel periodo all'UNHCR. Ero un ricercatore indipendente. Preferirei quasi parlare di impegno cittadino. I risultati della mia ricerca li ho resi per ripensare categorie concettuali verso una riforma dell'azione. Penso che un consulente pagato dall'UNHCR non avrebbe mai la capacità critica di fare questo lavoro, pur intuendone la necessità. Io ho fatto il consulente e so che normalmente si hanno tre mesi per rispondere alla domanda di chi ti finanzia. Io ho preso tre anni per asserire che le domande che mi facevano erano sbagliate. Se sei pagato per tre mesi non puoi fare questo lavoro. Paradossalmente la possibilità di fare ricerca di base in certi contesti ti rende più applicativo del fatto di essere consulente. Perché il consulente è limitato, vedo consulenti professionisti intelligenti e preparatissimi spesso molto depressi perché si sentono intrappolati in un rapporto di lavoro che impedisce loro la libertà e credibilità.

R.A. GG: Cosa potrebbe a tuo avviso rafforzare la formazione universitaria offrendo la possibilità di acquisire competenze utili in contesti di antropologia applicata dentro e fuori l'accademia?

A.M. Io sono totalmente contrario a questa idea che gli antropologi sono traduttori culturali. Che capiscono il contesto eritreo o afghano e quindi possono essere più efficaci con i richiedenti asilo eritrei o afghani ad esempio.

Ho lavorato a Bergamo con gruppi di volontari di varie associazioni locali di sostegno ai richiedenti asilo. Qui abbiamo due fronti: l'antropologia offre un linguaggio per capire cosa fanno i richiedenti asilo, ma poi c'è anche la società italiana e dobbiamo studiare come questa si riproduce, non solo la società civile ma anche il corpo burocratico. Bisogna fare etnografia della questura, della prefettura, degli ospedali, dei centri residenziali, spendendo altrettanto tempo con gli italiani e non. Bisogna pensare che gli italiani hanno la loro cultura e capire come si riproduce come un sistema, e non limitarsi a osservare i rifugiati come fossero isole, con una cultura propria, che li rende più o meno capaci di integrarsi in Italia. Dobbiamo fare lo sforzo di familiarizzarci con eritrei e afghani, ma

anche de-familiarizzarci con tutto ciò che ci sembra ovvio. Bisogna scendere nella sfera pubblica. Si deve parlare ai media, alle associazioni, si deve andare nelle parrocchie.

R.A. G.G. Cosa succede quando questo spazio pubblico e questi attori pubblici diventano finanziatori del progetto di analisi? C'è una parte dell'accademia italiana che dice che è come flirtare con il nemico.

A.M. Trovo che questo discorso sia molto confortevole. È confortevole fare le anime pure. Per me le istituzioni pubbliche sono gli ineliminabili interlocutori. È facile andare in associazioni dove sei di fronte a volontari e operatori sociali che sono convinti da quello che dici. Ma il vero impatto è far cambiare le persone che la pensano diversamente da te. Se non entri in dialogo critico con la prefettura, che cosa fai?

Noi al Graduate Institute abbiamo gli *applied research seminars*, con un ricchissimo tessuto associativo e dato che siamo abbastanza visibili, ogni anno c'è un pacchetto di progetti con degli attori esterni. Che possono essere istituzioni, enti o associazioni come l'IOM che offrono la possibilità di tirocini ai nostri studenti. Il patto è che noi mettiamo a disposizione tre tirocinanti per fare l'analisi dei bisogni ma poi agli studenti diciamo che non devono semplicemente eseguire il compito ma negoziare la loro autonomia critica. Il compito che chiediamo a questi studenti non è solo di fare un rapporto utile al partner esterno che potrebbe essere anche la prefettura. Ma di negoziare in modo critico il loro sguardo. Devono far capire il valore aggiunto non solo per rispondere, ma anche per contestualizzare e costruire le domande.

La decostruzione dello sguardo è un compito molto difficile. Ma questo può avere grandi risvolti pubblici. Questi lavori sono integrati nel curriculum, sono protetti da un contesto universitario, ma entrano nel dibattito con le istituzioni pubbliche. Questo è molto importante dato che gli studenti fanno delle ricerche che non sono didattiche o pedagogiche, ma sono già ricerca-azione.

Fino a quest'anno ho insegnato un corso di metodi etnografici su due semestri. Il primo più teorico dove insistevo tantissimo sull'osservazione perché se il lavoro empirico è basato solo su interviste si perde tanto. Spesso le persone non fanno quello che dicono, e non perché siano disonesti, ma perché non hanno la capacità riflessiva.

Nel secondo semestre si sceglie un argomento e si va sul campo. L'anno scorso il focus era sulla mobilitazione di prossimità. Una fattoria urbana, un gruppo di donne sudamericane che facevano *tamboreras*. Ed è stato molto interessante perché scendendo nell'arena si deve negoziare l'entrata, la presenza, l'uscita; spesso si discute se fare due rapporti, uno pubblico e uno accademico. Penso sia molto importante portare gli studenti a fare ricerca di campo, anche se non è un esercizio semplice. Talvolta si può anche pubblicare o si può lanciare un dibattito pubblico, ma devo essere critico e non agiografico.

R.A. G.G.: Uno dei focus principali della tua ricerca è il tema della frontiera declinato in un'ottica transnazionale, su questo focus nell'ultimo periodo stai collaborando sempre più spesso con artisti, questa scelta è un'esigenza comunicativa o una necessità di cercare nuovi metodi interpretativi alla stessa domanda di ricerca?

A.M. È una domanda molto importante. Io ho 50 anni e due bambini, ma sento sempre l'esigenza di tornare in Afghanistan. Ho lavorato per anni con persone che attraversavano confini in maniera illegale, sono assolutamente contrario al termine "migranti illegali". Dopo aver fatto ricerca con chi ha sofferto di un deficit di stato, come i richiedenti asilo,

volevo lavorare con persone che soffrono di un eccesso di stato, come quelli che vivono alla frontiera dell'Italia, sull'ex cortina di ferro. Popolazioni di frontiera esse stesse non omogenee, su cui pesa sempre il dubbio di lealtà nei confronti dello Stato, basti pensare alle minoranze slovene e alle difficoltà che incontrano. Popolazioni che vivono un eccesso di stato, di controllo. Un terzo dell'esercito italiano durante la guerra fredda era stanziato in Friuli Venezia Giulia e qui costituiva una presenza fisica. Questa regione, dopo la Sardegna (ma per diverse ragioni) ha la proporzione più alta di dominio militare. Volevo lavorare sui *borderlanders* dell'alto Friuli che vivono di un eccesso di stato. Lo stato dopo la fine della guerra fredda se n'è andato non liberandole di una presenza ingombrante, ma abbandonandole. Con un calo demografico spaventoso. Per me c'è una continuità enorme tra il lavorare tra i rifugiati che attraversano i confini e i *borderlanders* che abitano le frontiere. Sono due facce della stessa medaglia. Perché in entrambi i casi è una critica antropologica e etnografica dello stato, del modo in cui pensiamo le categorie e come impieghiamo categorie stato-centriche senza accorgercene.

Anche in questo caso è fondamentale portare le categorie nell'azione e la pratica. I concetti di cui parliamo hanno un'architettura e una genealogia pesante, per immaginare un mondo dove si pensa fuori da queste categorie bisogna uscire dal mondo accademico. Puoi farlo andando a discutere in dibattiti pubblici con enti o associazioni, ma l'arte ti apre a qualcosa di diverso. Una persona con cui ho sviluppato questo tipo di collaborazione è Carlo Vidoni che già conoscevo. Sentivamo un comune bisogno di raggiungere nuovi obiettivi professionali che rispondono all'esigenza di nuovi stimoli e di cercare nuove espressioni, nella consapevolezza che queste nuove modalità espressive hanno potenzialità di impatto molto più alte che l'accademia. Con Carlo abbiamo sviluppato un'installazione sui rifugiati, coinvolgendo tre italiani e quattro non-italiani in interviste con montaggi video che narravano la loro storia. C'erano poi sette valigie con sopra il palmo della mano disegnato e dentro le storie scritte da me che erano un riassunto delle interviste; e, infine un'ultima installazione con le mani di tutti, incluse le nostre, sulla mappa del mondo. Il lavoro è stato presentato nel Duomo di Gemona del Friuli, luogo per me fondamentale. Parlare nel Duomo è stata per me un'emozione incredibile, perché avevo il ricordo infantile del luogo distrutto dal terremoto del 1976. Andare a Oxford o a Harvard non è stato niente in confronto all'emozione di parlare a Gemona. Ho parlato liberamente e sono stato quasi aggressivo, denunciando le ipocrisie della pretesa superiorità morale dell'Occidente. Ecco, io sento un bisogno personale molto forte di moltiplicare le modalità di espressione e l'arte mi fa dialogare con persone che non potrei raggiungere con l'accademia.

R.A. G.G.: In questo periodo drammatico l'Afghanistan sembra essere di nuovo al centro dell'attenzione globale. Tuttavia ancora una volta risulta cannibalizzato da narrazioni totalizzanti. Tu difendi l'antropologia come modalità per guardare le cose da un altro punto di vista. In questo senso un approccio antropologico come può acquisire centralità nella comprensione e nell'engagement pubblico sull'Afghanistan?

A.M. Questa è una domanda che mi faccio oggi. Quando c'è stata la caduta di Kabul stavo male. Per un po' mi sono molto rinchiuso. Rifiutavo di rispondere ai giornalisti. Per me era troppo doloroso e troppo difficile da metabolizzare intellettualmente. Poi mi sono detto che non potevo fare così perché avevo un ruolo pubblico e quindi da qualche settimana rilascio una o due interviste al giorno sulla questione, giornali russi, un canale cinese, una canadese. Anzitutto penso che sia incredibile, vent'anni di ricostruzione

e due milioni di milioni di dollari spesi dal governo americano, tutto finito in poche settimane a causa di guerrieri in ciabatte di plastica che hanno sconfitto il più potente esercito della storia umana. Pensate che un soldato americano costa un milione all'anno per promuovere un modello di società e dello stato che gran parte della società afghana non ha voluto accettare. Bisogna prendere sul serio questa cosa, non bisogna affermare che sono arcaici. È la storia di fallimento di un progetto egemonico, in quanto larghi segmenti della popolazione afghana non hanno accettato la superiorità politica e morale degli Stati Uniti e più generalmente dell'Occidente. Dobbiamo ascoltarli. Penso che i talebani abbiano vinto la guerra della legittimità. Io ho lavorato con gli sciiti. So benissimo che i talebani fanno esecuzioni extragiudiziarie, vanno a prendere le persone nelle case, ma hanno vinto loro e forse l'Afghanistan adesso è nel suo momento più pacifico degli ultimi 40 anni. Non dobbiamo soltanto giudicarli.

A cosa abbiamo assistito? C'è stato questo focus sull'aeroporto di Kabul, messo in scena come reminiscenza di Saigon. E credo sia la riproduzione di una fortissima ineguaglianza sociale anche tra gli afghani.

Torniamo a Carl Schmitt, Agamben e Foucault, perché i governi nord americani ed europei si sono eletti come sovrani per decidere chi poteva essere salvato. Questa è la sovranità, non più il potere di morte ma di vita, messo in scena a livello globale con una ipocrisia assoluta. Evacuare 120.000 persone fuori Kabul può ricompensare 20 anni di ricostruzione fallita? Io sono molto arrabbiato, anche perché tantissime persone evacuate non erano in pericolo di vita, mentre tante in vero pericolo non avrebbero mai potuto essere evacuate. Ho un amico *hazara* i cui fratelli combattevano contro i talebani e non avrebbero mai alcuna possibilità di lasciare l'Afghanistan. Se i talebani li trovano, li mettono subito al muro, dunque c'è un'ineguaglianza assoluta di chi merita di essere salvato o no. I salvati sono quelli che sono stati nobilitati perché hanno lavorato in contatto con gli occidentali.

Sono stato intervistato da un canale cinese dove in un articolo si affermava che non solo i talebani, ma anche l'esercito americano doveva essere portato davanti a un tribunale internazionale. Perché l'esercito americano ha ammazzato più donne che i talebani: gli americani morti sono stati 2500, i poliziotti 66000 e lo stesso numero di talebani, più 50.000 civili afghani. Sono 170.000 afghani ammazzati nel conflitto contro 2500 americani. Hanno bombardato matrimoni e non si sono mai scusati. Un sergente ha ammazzato 16 o 17 persone ed è stato giudicato colpevole dopo essere stato portato fuori dal paese da un tribunale americano. Pensa se un afghano avesse fatto una cosa simile in Italia. Si vede l'ineguaglianza anche dei morti, tra gli afghani (tra rurali e urbani, poveri e ricchi, donne e uomini) e tra gli occidentali e i non occidentali con gli afghani. Penso che l'Afghanistan sia uno spartiacque della storia recente, perché indica la fine di una pretesa egemonica.

In un certo senso però la vittoria dei talebani è essa stessa una vittoria dello stato. Anche se loro dicono di non essere uno stato, ma un emirato i talebani non sono jihadisti transnazionali come al Qaeda. Sono un gruppo di liberazione nazionale. Hanno lasciato nel 2001 che al Qaeda usasse il territorio dell'Afghanistan per lanciare gli attacchi agli Usa. Ma anche la Cia dice che non hanno più nessuna relazione. Anzi, nel 2001 i talebani hanno fatto un suicidio politico lasciando al Qaeda fare questa cosa. Adesso gli esperti di terrorismo dicono che ricominceranno. Non lo so... perché hanno un gran bisogno di riconoscimento nella comunità internazionale e perché sono cresciuti molto a livello

politico. Non so se ripeteranno questo suicidio politico. Posso aver paura che lo facciano. Ma ci andrei molto cauto. Poi c'è l'ISIS che è in guerra sullo stesso terreno di legittimità, ma non ha la capacità di occupare i territori, e quindi sferra attacchi terroristici. Al Qaeda invece ha riconosciuto la preminenza dei talebani. Lo stesso Bin Laden si era messo sotto la protezione del Mullah Omar. I talebani non sono jihadisti, non sono transnazionali, sono nazionali. Al contrario il governo di Kabul era totalmente portato dalla comunità internazionale, il presidente stesso era un cittadino americano (oltre che antropologo) e tanti ministri avevano passaporti occidentali. Il budget era per il 90% portato da fondi esterni. Per lo stato era impossibile finanziare l'esercito afghano con risorse interne. E quindi era un esercito fasullo, pagato per reprimere le insurrezioni, ma non per difendere l'Afghanistan. Si potrebbe parlare di Protettorato globalizzato, come dice Boris Petric per il Kirghizistan.

I talebani si dice che siano sostenuti dal Pakistan, ma molto meno di quanto il governo precedente fosse sostenuto dagli Usa. Loro rappresentano una riaffermazione dell'ordine nazionale. Quello che sta succedendo con l'aeroporto e la vittoria dei talebani riafferma quindi un ordine nazionale. Anche se c'è una cosa molto interessante, l'Afghanistan dopo la caduta dell'impero ottomano per tutti i musulmani anticoloniali era lo spazio di libertà. Lo spazio che non era stato colonizzato e sconfitto dall'Occidente. L'Afghanistan era uno dei pochissimi paesi musulmani indipendenti. Come Lenin andava in Svizzera, tanti musulmani dall'India andavano a Kabul ad esempio. Oggi lo è di nuovo. È uno spazio che incarna immaginari anticoloniali. Quindi anche se i talebani sono nazionali c'è sempre questo respiro globale.

Time of Emergency: Anthropological perspectives on global health governance

Interview with Andrew Lakoff

Andrew Lakoff,

University of Southern California

Lorenzo D'Orsi,

Università degli Studi di Catania

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4762-6396>

Irene Falconieri,

Università degli Studi di Messina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8947-6301>

Recent years have witnessed an upsurge in global health emergencies – from SARS to Ebola to Zika, and today the new Covid-19. Each of these occurrences has sparked calls for improved health systems and forecasting performances. It also involved adjustments in their governance policies and techniques. Despite health authorities, government officials and vaccine manufacturers have been concerned with the possibility of a pandemic since decades, the project of global health security continues to be unsettled by the prospect of surprise.

In this interview Irene Falconieri and Lorenzo D'Orsi talk to Andrew Lakoff, one of the guests of the online speakers' corner series "Listen to the pandemic" organized during the first lockdown by the Italian Society of Applied Anthropology (SIAA). His researches on alert systems and preparedness devices used by health authorities, government officials, and vaccine manufacturers, and his careful look at the "devices" that structure the field of global public health security offer useful tools to understand the critical issues that have characterized the management of the current pandemic.

Andrew Lakoff is Professor of Sociology at the University of Southern California, where he also directs the Center on Science, Technology, and Public Life. Trained as an anthropologist of science and medicine, his research investigates the historical and social contexts in which authorized knowledge about individual and collective human life is produced. His first book, *Pharmaceutical Reason: Knowledge and Value in Global Psychiatry* (Cambridge University Press, 2006) analyses the impact of recent developments in neuroscience and genomics on clinicians' understanding of the sources of mental illness. His second book, *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency* (University of California Press, 2017), examines how experts in public health and security

approach the perceived threat of emerging infectious disease. His most recent book, co-authored with Stephen J. Collier, is entitled *The Government of Emergency: Vital Systems, Expertise, and the Politics of Security* (Princeton University Press, 2021).

Irene Falconieri: Your book sheds light on the spatial and temporal limits of the 'rationality of preparedness' that is driving the management of global health emergencies. The spatial limit can be identified as the difficulty in elaborating an apparatus of responsibility that binds regional, national, international and transnational governance together. For example, it manifested itself in the failure of European institutions and national states to coordinate their responses to COVID-19. The temporal limit is reflected in the tendency to take action only within an immediate and restricted temporality, as shown by your analysis of the Zika virus outbreak. In that case, research funding was cut when the outbreak was no longer classified as an "emergency". Our question is about these temporal limits: in your opinion, after the global experience of COVID-19, can the rationality of preparedness be freed from the restricted temporal logics of emergency? If so, how?

Andrew Lakoff: At one level, the very concept of "emergency" would seem to define a circumscribed temporal horizon, an event that has a definite beginning and end. But in principle, a regime of preparedness could be instituted in manner that has a more indefinite timespan. In a sense, this is what the WHO revision of the International Health Regulations in 2005 sought to achieve: a permanent system for anticipating, detecting, and responding to a range of potential disease emergencies. One of the shortcomings of this system, widely pointed out after the 2014 Ebola epidemic in West Africa, is its dependence on member states to invest resources in preparedness capacities such as disease surveillance systems. But the coronavirus pandemic has pointed to something else, perhaps even more worrisome, about this preparedness regime: it is not clear that the technical capacities the revised IHR sought to implement are actually those that are most needed in addressing actual disease emergencies. After all, the United States was ranked at the top of a 2019 index that compared national "global health security" capabilities across all 195 WHO member states, and yet it has clearly not been an example of successful response to the coronavirus pandemic. This points to the need for serious reflection on what "pandemic preparedness" entails, and even whether it is the right technical and political framework for dealing with future epidemics and pandemics. In other words, if one is going to try to extend the tools for managing emerging infectious diseases beyond the temporal confines of "emergency", then we should also be asking: what in fact are the right tools?

Lorenzo D'Orsi: From our point of view, the preparedness system planned by health organisations, governments, medical researchers and academics does not take into enough consideration the spread of "irrational" tendencies, such as conspiracy theories and generic distrust of the medical establishment. It seems to us that these elements of "irrationality" are no longer restricted to marginal groups but are part of the rhetorical devices of prominent political figures (for example, Donald Trump), thus becoming crucial in contemporary global health scenarios. Do you think that those who contribute to building the "rationality of preparedness" are considering these elements? In this respect, we wonder if this field of analysis and governance is where cultural anthropology can offer a specific contribution.

Andrew Lakoff: It is the case, as you suggest, that much of pandemic preparedness as it developed over the last two or three decades has focused on technical and bureaucratic questions: disease surveillance systems, testing capabilities, medical counter-measure development, plans for coordination among disparate public health agencies, and so on. On the other hand, some of the simulation exercises that were run – for example, “Dark Winter” in 2001 – did anticipate the problem of whether members of the public would follow the directives made by experts and government officials. And there is already a fairly well-developed field of expertise in this area, at least in the US, called “risk communication.” Risk communication specialists seek to provide guidance to officials in how to foster public trust: the need for transparency, the communication of uncertainty, and so on. I would imagine that these specialists were not very pleased with the way that the Trump administration addressed key questions early in the pandemic, for instance how to deal with ever-evolving scientific understandings of the virus. As for your question: the narrow field of risk communication may not be capable of handling what we are now seeing with the rise of populism, the propagation of conflicting knowledge claims on social media, and a widespread skepticism of elites that is based around political and social identity. Here cultural anthropology can potentially provide a different register of insight – I am thinking, for instance, of Sharon Kaufman’s research into vaccine hesitancy (predating COVID-19) which situates it in relation to questions around the status of authorized knowledge within specific communities. Her point, though, is that vaccine hesitancy is not best understood as “irrationality” but rather that it operates according to a distinctive cultural logic.

Lorenzo D’Orsi: You seem to suggest that the preparedness system does not account for the way ordinary people perceive the pandemic and its risks. Since the pioneering work of Mary Douglas, cultural anthropologists have been paying attention to the moral construction of risk and danger. We wonder if, while working on your historical reconstruction of “preparedness” in relation to global health emergency, you could observe frictions between people’s moral perception of risk and the politics carried out by technical and scientific experts.

Andrew Lakoff: I think one can detect this kind of dynamic even in looking at discussions among different expert communities. Take, for example, anxiety among US national security experts in the early 2000s about the possibility of a smallpox attack. This was not long after the anthrax letters (and before it was known that these had been sent by a US biodefense specialist). They had been hearing about large stockpiles of Soviet era bioweapons whose whereabouts were unknown. A high-level scenario exercise (“Dark Winter,” mentioned above) enacted the catastrophic health consequences, as well as social disorder and conflict, that a smallpox attack would generate. To prepare for such an attack, the Bush administration rolled out a smallpox vaccination program targeted at “first responders” – public health workers, paramedics, etc. But the target population did not share the administration’s perception of the risk of a bioterrorist attack – they were more concerned about the possible side effects of the smallpox vaccine, especially for those with compromised immune systems, and they were suspicious of what they saw as the administration’s “securitization” of public health. Very few first responders accepted the vaccine, and the program was a failure. I see this as a Douglas & Wildavsky kind of example in that – in a situation of uncertainty – the perception of where the key risk lay varied according to one’s moral and epistemic commitments.

Irene Falconieri: The COVID-19 pandemic has strengthened international relations among experts and scientists committed to studying the virus and searching for treatments. However, especially in the early stages, conflicting interpretations emerged, even among scientists within the same disciplinary and research fields. This incongruity have influenced government policies (and public discourse) as well as ordinary people's perceptions and behaviours. Can this conflict scenario help us understand the current relationship among experts, as well as between them and public opinion around the world? What do these conflicts tell us, specifically?

Andrew Lakoff: I will limit myself to discussing the case of the United States, though there may be similar patterns in other countries. In the US, there have been a number of significant changes or reversals in experts' characterization of the disease, and in their recommendations to the public. For instance, initially officials focused on droplets rather than aerosol-spread as the key vehicle for disease transmission, and in turn they emphasized handwashing and wiping surfaces rather than wearing masks in order to interrupt transmission. Another early shift concerned the question of whether asymptomatic transmission was possible – which had huge implications for preventive measures such as quarantine. More recently there have been controversies among experts and officials over whether to recommend booster shots for the general population. There has also been uncertainty around the extent to which children are at risk, and controversy around school closure as a public health intervention. From the perspective of scientific knowledge production, these various shifts and uncertainties are understandable given the novelty of the disease. But in the context of a fragmented media landscape, the politicization of expertise, and long-standing libertarian and anti-intellectual strands in US culture, these shifts in expert understanding have accentuated public skepticism of and resistance to public health directives. Thus we now find ourselves in a strange and dangerous situation in which one's political identity may well shape whether or not one will accept a scientific and regulatory claim about the efficacy and safety of a vaccine.

Lorenzo D'Orsi: Criticism of the World Health Organization for its management of pandemics is not new (see Ebola and swine flu). Over the years, many have accused the WHO of providing unclear, conflicting and contradictory information about diseases. Based on your work on global health governance, would you say that the circulation of information among experts, international organizations and citizens has not yet achieved an adequate level? If so, why and to what extent?

Andrew Lakoff: Speaking again from the perspective of the US, it is striking the extent to which the WHO has been marginalized as an authoritative voice in shaping response to the pandemic at the nation-state level. This may be in part the result of the “America First” position of the Trump administration, which withdrew the US from WHO early in the pandemic. It may also have to do with the ambiguous relationship between the WHO and China, and the sense – fair or not – that the WHO was overly solicitous to China and did not do a good job of warning the rest of the world about the danger posed by the coronavirus at the very early stages of the outbreak. In any case, one perhaps surprising outcome of the pandemic has been the realization that despite decades of work on global health governance, the nation-state remains the key unit in shaping collective response to a pandemic emergency. It will be interesting to see whether, in the aftermath of COVID-19, there are serious efforts to put more teeth into international agreements on issues such as sovereignty over outbreak investigations or funding for equitable access to vaccines.

Irene Falconieri: Many scholars claim that in the near future pandemics could become recurring in our everyday life. Do you think social sciences, particularly anthropology, could play a public role in future scenarios? If so, what kind of public role?

Andrew Lakoff: I would suggest a distinctive role for anthropologists as various others actors – virologists, NGOs, disaster management officials, sociologists of health, and so on – position themselves in relation to the prospect of “the next pandemic.” As interpretive social scientists, we should be attentive to the idea of “the next one” as an opportunity structure, a space of competition in which experts of various stripes see the prospect of increased funding and institutional stability. Meanwhile, we should also ask whether the category of “pandemic” collapses important distinctions among different kinds of events. For instance: are the interventions that were needed to address HIV / AIDS the same as those that were needed for H1N1 and then for COVID-19, just to mention the last three examples of “pandemics”? And, even if we accept the likelihood of continued “emerging viruses” given ongoing and perhaps intensifying forms of human-wildlife interaction, should we assume that this means there will be future events similar to the current coronavirus pandemic? After all, we still do not know whether this particular event was the result of a zoonotic spillover akin to SARS (2003), or whether, alternatively, it was the result of an accident in a laboratory where scientists were investigating SARS-like viruses precisely in order to prevent “the next pandemic.” Anthropologists, then, can take a critical and reflexive stance that insists on posing questions about what is being taken for granted, rather than offering to instrumentalize their knowledge as part of an expansive pandemic response apparatus.

Parte VII. Interventi

L'impegno del Comune di Bologna sui fenomeni di grave sfruttamento e tratta

Silvia Lolli,

Ufficio di Piano - Area Welfare e Promozione del Benessere della Comunità. Referente del progetto "Oltre la Strada" - Comune di Bologna
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5545-2739>

Il Comune di Bologna è impegnato sui temi della prostituzione, dello sfruttamento e della tratta da oltre 25 anni.

Quando si parla di prostituzione e sfruttamento/tratta è necessario distinguere fra questi fenomeni, oltre a considerare la loro complessità e multidimensionalità (coinvolgono svariate aree di studio e campi di attività, fra cui l'immigrazione, la criminalità, la sicurezza, la sanità, il sociale, ecc. e differenti attori: chi si prostituisce, il cliente, chi sfrutta, i cittadini). Sono, infatti, collegati e allo stesso tempo distinti fra loro, non necessariamente interdipendenti. La prostituzione, intesa come l'offerta di prestazioni sessuali in cambio di denaro, non sempre racchiude realtà di sfruttamento e tratta; parallelamente, lo sfruttamento e la tratta¹ non riguardano solo i motivi sessuali (quelli cioè più propri della prostituzione), ma anche quelli lavorativi, legati all'accattonaggio o ad attività illecite/microcriminali. Ne consegue che gli interventi che si realizzano in merito a detti fenomeni siano distinti in due filoni: uno sulla prostituzione e l'altro su sfruttamento e tratta. L'Amministrazione comunale di Bologna opera su entrambi. In questa sede approfondiremo gli interventi relativi al grave sfruttamento ed alla tratta² messi in campo dal Comune di Bologna, che iniziò nel 1995 ad occuparsene quando alcune realtà del terzo settore e dell'associazionismo locale fecero presente all'ente le nuove richieste di aiuto giunte loro da persone costrette a prostituirsi. Un passaggio significativo, poiché sottolinea come le attività partirono immediatamente da una volontà congiunta del pubblico e del privato di agire insieme in risposta ai bisogni emergenti.

¹ Si parla di tratta di esseri umani quando una rete criminale, attraverso diverse possibili modalità, recluta la vittima, la trasferisce generalmente in altro paese, e la sottopone a uno stato di assoggettamento con l'obiettivo di ricavare profitto dal suo sfruttamento ("Cittadini stranieri in Emilia-Romagna" <https://sociale.regione.emilia-romagna.it/documentazione/pubblicazioni/prodotti-editoriali/2019/cittadini-stranieri-in-emilia-romagna> 2019 (ultima consultazione il 25/10/2021).

² Il Comune di Bologna promuove e coordina dalla fine degli anni '90 anche progetti di prevenzione socio-sanitaria rivolti alle persone che si prostituiscono in strada e al chiuso.

Oggi il progetto che si occupa dei fenomeni di grave sfruttamento e tratta a Bologna è denominato “Oltre la strada” ed è realizzato dal Comune, in qualità di ente attuatore, insieme a quattro realtà del territorio in convenzione con l’Amministrazione comunale, in qualità di enti gestori (enti iscritti alla seconda sezione del registro delle associazioni e degli enti che svolgono attività a favore di stranieri immigrati): Ass. Casa delle donne per non subire violenza Onlus, Ass. Comunità Papa Giovanni XXIII, Ass. MondoDonna onlus e Cooperativa Sociale Società Dolce. La regia complessiva fa capo alla Regione Emilia-Romagna³, come promotrice di tutta la rete regionale (composta dagli enti delle varie città capoluogo di regione) e titolare del progetto antitrattra regionale previsto dal Bando Unico di emersione, assistenza e integrazione sociale del Dipartimento Pari Opportunità⁴. In tale contesto, si evince quindi una fortissima collaborazione fra pubblico, privato sociale e volontariato, che si è finora dimostrata estremamente efficace, garantendo a ciascun ente un ruolo definito e riconosciuto.

L’ambito di azione di “Oltre la strada” di Bologna, dunque, riguarda il grave sfruttamento e la tratta di persone, di uomini e donne, per fini sessuali, lavorativi, per accattonaggio o per attività illegali. Per meglio collocare gli interventi, è indispensabile partire evidenziando gli obiettivi che vengono perseguiti: conoscenza del fenomeno, emersione della condizione di grave sfruttamento o tratta, fuoriuscita da detta condizione e, infine, raggiungimento dell’autonomia della persona. Gli obiettivi del progetto si trasformano in macroazioni, le quali racchiudono variegati interventi che vengono messi in atto. Nello specifico, per mantenere una conoscenza approfondita del fenomeno, si raccolgono e studiano i dati quantitativi e le informazioni qualitative, si analizzano il fenomeno e le sue connessioni, si stilano rapporti e si offrono costantemente formazioni specifiche agli operatori. L’attività di emersione è volta a individuare le vittime e favorire la loro consapevolezza della condizione che vivono di grave sfruttamento o tratta. A tal fine, negli ultimi sei anni è stata indispensabile la collaborazione con il sistema di protezione internazionale: si è messa a disposizione un’équipe di esperti per le valutazioni di adulti e minori, a supporto della Commissione Territoriale Richiedenti Protezione Internazionale, del sistema di accoglienza dei richiedenti asilo, delle forze dell’ordine e dei servizi territoriali. Inoltre, si sono sperimentate altre forme di emersione mediante un’unità di strada, collaborando con i servizi sanitari, con i sindacati, con altre associazioni sul territorio. Il progetto si dedica anche allo studio, all’analisi e all’emersione di quelli che sono gli sfruttamenti e le tratte specifiche di minori⁵, mediante un’équipe specifica e specializzata che supporta i servizi del territorio. Una volta maturata la consapevolezza della condizione di vittima, è indispensabile che la persona adulta manifesti la sua volontà di fuoriuscirne, perché possa aderire al progetto specifico ed individuale proposto dagli operatori ed essere presa in carico. A quel punto, gli enti gestori si fanno carico di

³<https://sociale.regione.emilia-romagna.it/prostituzione-e-tratta-di-esseri-umani/prostituzione-e-tratta-di-esseri-umani>(ultima consultazione il 25/10/2021)

⁴ Il Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri (come ribadito anche dal Decreto Legislativo n. 24 del 4 marzo 2014, di recepimento della direttiva UE n. 36 del 2011, relativa alla prevenzione e alla repressione della tratta di esseri umani e alla protezione delle vittime) è da venti anni l’organismo al quale competono la promozione e il coordinamento degli interventi di assistenza e di integrazione sociale delle vittime.

⁵ Le attività rivolte ai minori sono realizzate dalla Cooperativa Sociale Società Dolce, mentre quelle per adulti dagli altri tre enti gestori (Ass. Casa delle donne per non subire violenza Onlus, Ass. Comunità Papa Giovanni XXIII, Ass. MondoDonna onlus).

offrirle i supporti personalizzati per un'eventuale ospitalità, il sostegno psicologico, gli accompagnamenti sanitari, sociali e giuridici, la regolarizzazione e, qualora la persona ne faccia richiesta, il rimpatrio volontario assistito. Successivamente, gli operatori favoriscono il percorso di autonomia della persona, facilitando l'inserimento in corsi di alfabetizzazione, formazione e tirocini formativi per un effettivo inserimento lavorativo e, parallelamente, un supporto nella ricerca dell'autonomia abitativa. Oggi i percorsi durano in media un paio di anni, per favorire un buon inserimento sociale, sebbene gli operatori restino comunque in contatto con alcune delle persone in carico, che si rivolgono loro per confrontarsi e chiedere consigli, anche successivamente alla conclusione del percorso.

Il progetto negli anni si è rinnovato adeguandosi alle modificazioni che i vari fenomeni trattati subivano. Basti pensare, ad esempio, a come lo sfruttamento sessuale negli anni '90 fosse caratterizzato prevalentemente da donne albanesi obbligate spesso dai loro fidanzati con la forza e la violenza a prostituirsi, mentre negli ultimi anni le richieste di aiuto provengono principalmente da donne nigeriane, giunte in Italia via mare, vittime dei debiti contratti per il viaggio e del controllo materiale delle *madame*. Ma altrettanto dicasi di come siano andati a modificarsi i percorsi di regolarizzazione, fino a qualche anno fa prevalentemente caratterizzati dall'ottenimento della protezione attraverso l'articolo 18⁶ a seguito di denuncia, diversamente oggi⁷ le persone in carico hanno in maggioranza optato per il percorso di protezione internazionale.

È necessario evidenziare che "Oltre la strada" non si esaurisce, però, attraverso gli interventi rivolti ai beneficiari diretti, ma agisce anche su altri fronti, indispensabili alla buona riuscita dello stesso. Sono stati, infatti, sviluppati gli ambiti e i filoni di operatività che potessero maggiormente favorire il perseguimento degli obiettivi, in particolare mediante la strutturazione ed il potenziamento della rete (sociale, sanitaria, giuridica, delle forze dell'ordine, della formazione, ecc.), la realizzazione di percorsi di formazione rivolti sia agli operatori già attivi sul territorio (del sistema antitratto, del sistema di protezione internazionale, dei servizi territoriali, ecc.) sia ai giovani (moduli specifici in percorsi formativi universitari), l'implementazione di attività di sensibilizzazione e informazione (comunicazione via web, organizzazione di *webinar*, seminari ed eventi, iniziative locali e nazionali)⁸.

In questi anni le difficoltà si sono sempre presentate e, spesso, anche in forma inaspettata: la crisi economica e del mercato del lavoro ha reso molto complesso il percorso verso l'autonomia delle persone in carico; l'epidemia da COVID19 ha messo in crisi il sistema delle ospitalità (si pensi ad esempio alle difficoltà incontrate per far fronte alle quarantene ed agli isolamenti, considerando le poche strutture a disposizione) e rallentato fortemente i percorsi; i flussi migratori in continuo cambiamento hanno richiesto risposte diverse ai nuovi bisogni; l'aumento dei traumi e delle fragilità psicologiche delle vittime ha reso necessario mettere in campo figure specializzate per sostenerle durante tutto il ciclo del percorso; e così via.

⁶<https://www.altalex.com/documents/news/2014/04/08/testo-unico-sull-immigrazione-titolo-ii#titolo2>(ultima consultazione il 25/10/2021)

⁷ In particolare dal 2015.

⁸ Proprio a seguito di quest'ultima azione si è valutato opportuno dare visibilità e continuità ai webinar realizzati lasciando qualche traccia ulteriore ed offrendo un'opportunità di riflessione sui temi affrontati, mediante articoli di approfondimento (https://www.youtube.com/watch?v=CZgL8_YSVw4 Benessere dei migranti e sfruttamenti multipli, marzo 2021; https://www.youtube.com/watch?v=P_D7hK0Y5pM Reti di sfruttamento e criminalità organizzata, aprile 2021 - ultime consultazioni il 25/10/2021).

Da questo scenario, si evince quindi la complessità costante del fenomeno e di conseguenza degli interventi necessari. Malgrado questo, però, le persone in carico che riescono a raggiungere l'autonomia sono ancora un numero consistente.

Come già anticipato in premessa, è doveroso evidenziare che i risultati raggiunti dal progetto in questi ventisei anni di attività sono frutto della sinergia che si è creata fra il pubblico e i soggetti gestori del terzo settore, caratterizzati da una rara ed importante stabilità degli operatori dedicati, oltreché da un'elevata esperienza ed una forte motivazione. Inoltre, un punto di forza del progetto bolognese su cui porre l'attenzione è rappresentato dalla diversità degli enti gestori. Si tratta di associazioni che hanno principi ispiratori e modalità di lavoro piuttosto differenti fra loro ma che, proprio per questo, riescono a dare forza al progetto. La pluralità degli orientamenti consente di offrire risposte diverse e personalizzate rispetto ai variegati bisogni delle vittime, hanno modo di arricchirsi reciprocamente nello scambio fra operatori creando un equilibrio di lavoro, anche complementare, sul territorio bolognese davvero peculiare.

Ovviamente, sono ancora tanti gli ambiti da sviluppare per agire su questi fenomeni, come per esempio potenziare il lavoro di informazione e formazione in particolare rivolto ai giovani, mantenere e rafforzare un forte raccordo con gli attori del territorio coinvolti in questi fenomeni, analizzare il *follow up* (la "tenuta" delle persone uscite positivamente dal percorso, valutando se l'autonomia raggiunta è temporanea o effettiva ed, eventualmente, rivedere le modalità di intervento), porre un'attenzione maggiore alle fragilità e alle vulnerabilità psicologiche delle persone coinvolte nel grave sfruttamento, comprendere meglio i confini di quelle che sono le nuove forme di grave sfruttamento, sperimentando modalità di emersione e sostegno nei percorsi. Aspetti questi di lavoro che, per i prossimi anni, potranno affiancare le attività e gli interventi già in essere.

Questo sintetico sguardo d'insieme al progetto "Oltre la strada" intende offrire la cornice per meglio comprendere e collocare l'intervento successivo dove, tenendo traccia di un *webinar* organizzato a marzo 2021, si potrà cogliere come il dialogo, tra conoscenze antropologiche e mediche e più in generale tra aree di studi e professionali diverse, caratterizzi fortemente l'approccio e le prassi organizzative del sistema tratta bolognese.

La sofferenza e la cura nella relazione tra vittime di tratta e operatori dell'accoglienza

Andrea Distefano,
Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII

Premessa

Dal 2012 sono un operatore presso l'Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII (d'ora in avanti solo Comunità), uno degli enti attuatori per il Comune di Bologna del programma unico di tutela per vittime di tratta e grave sfruttamento.

Il mio ruolo all'interno del progetto è trasversale e seguo la persona inserita nel programma di tutela durante tutto il loro percorso fino all'ottenimento dell'autonomia e, quindi, la chiusura del programma¹ stesso. Nello specifico mi occupo dell'attività di emersione, quindi i colloqui protetti e in passato ero maggiormente coinvolto nelle unità di strada, seguo l'iter legale di regolarizzazione, dalla raccolta della memoria alla tutela legale, mi occupo dell'inserimento lavorativo e seguo le accoglienze territoriali che sono, in gergo tecnico, coloro che sono in procinto di ultimare il programma e vivono già fuori dal sistema d'accoglienza. Il mio lavoro non sarebbe efficace senza una stretta collaborazione e un continuo confronto con tutti coloro con cui – responsabili, operatrici, genitori di casa famiglia – vivono le ragazze e i ragazzi nella quotidianità dell'accoglienza. Pur avendo una visione d'insieme di tutto il percorso, dall'emersione all'autonomia, poco potrei conoscere senza quell'osservazione continua dell'accoglienza che proprio nella condivisione della vita quotidiana riesce a cementificare i legami e far emergere vissuti, ansie e aspirazioni personali.

Scrivere di quello che si fa è sempre molto complicato, razionalizzare un lavoro che ha fortissime implicazioni emotive è difficile, per me quasi impossibile, e la scrittura di questo contributo mi ha fortemente messo in crisi anche perché ha voluto dire ripensare scelte fatte in passato e rivederle e rivalutarle con il distacco del tempo trascorso.

Ragionare su quanto la mia formazione e il percorso di studi antropologici abbia influenzato il mio modo di essere operatore all'interno del progetto e le scelte professionali fatte è il filo conduttore di questo elaborato senza, però, riuscire a superare quelle

¹ In merito a questo specifico progetto d'accoglienza, è proprio il Dipartimento delle Pari Opportunità che sovrintende e finanzia le attività a livello nazionale ad usare il termine "programma".

implicazioni emotive che sono parte del lavoro e che, inevitabilmente, plasmano e influenzano il mio agire.

Questo contributo prende spunto da un *webinar* andato in diretta *streaming*² sulla pagina Facebook del Centro Interculturale Massimo Zonarelli il 22 marzo 2021 dal titolo: “Benessere dei migranti e sfruttamenti multipli”, organizzato dalla Rete “Oltre La Strada”³ (d'ora in avanti solo Rete) e coordinato dall' Ass. Comunità Papa Giovanni XXIII all'interno del ciclo di eventi realizzati dal Comune di Bologna per il Decennale ONU per le persone afro-discendenti.

L'intervento aveva come finalità quella di far dialogare sul concetto di benessere dei migranti due professionalità e due punti di vista diversi ma complementari, l'antropologia culturale, con il coinvolgimento di Selenia Marabello⁴, e la psichiatria transculturale, con il coinvolgimento di Maria Nolet⁵; questo contributo sulla mia esperienza professionale, è sicuramente debitore delle considerazioni fatte in quell'occasione e ripercorre brevemente alcune delle riflessioni emerse e lo scambio di idee tra le ospiti coinvolte.

L'esercizio del posizionamento

Personalmente arrivo a occuparmi di tratta e grave sfruttamento attraverso un percorso non lineare. Fin dai primi anni degli studi universitari⁶ ho coniugato lo studio con il lavoro e l'impegno nell'associazionismo⁷. Proprio attraverso il mio impegno nel volontariato sono entrato in contatto, per la prima volta, con il tema della tratta e nello specifico con lo sfruttamento di minori nella prostituzione nelle aree del Sud-Est asiatico. Ho iniziato a interessarmene. In quel fenomeno riscontro la concretizzazione di molti spunti riflessivi che la mia formazione accademica mi stava fornendo e che ritrovavo, inoltre, in tutte le tematiche della salute globale che approfondivo attraverso la partecipazione ai corsi elettivi del Centro di Salute Internazionale⁸.

Il mio interesse sul fenomeno della tratta si è così strutturato leggendo il fenomeno principalmente come effetto di un disequilibrio tra il Nord e il Sud del Mondo, di un

² Consultabile al seguente link: https://www.facebook.com/watch/live/?extid=SEO----&ref=watch_permalink&v=280155603520546

³ In merito alla rete regionale “Oltre La Strada”, si faccia riferimento al contributo di Silvia Lolli in questo numero.

⁴ Ricercatrice e docente di discipline antropologiche presso l'Università di Bologna e attualmente presso l'Università di Modena e Reggio Emilia.

⁵ Psichiatra presso il Dipartimento di Salute Mentale dell'Ausl di Bologna, impegnata anche in progetti multidisciplinari come Start-ER (Salute di richiedenti e titolari di protezione internazionale) e I.C.A.R.E. (Integration and Community Care for Asylum and Refugees in Emergency).

⁶ Ho frequentato l'Università di Bologna dove ho conseguito sia la laurea triennale in Scienze Antropologiche che la laurea magistrale in Antropologia culturale ed etnologia.

⁷ Nel 2005 sono entrato in un gruppo locale dell'Organizzazione Non Governativa Mani Tese (www.manitese.it) e con il crescente interesse per la migrazione e la tematica dei diritti nel 2009 sono diventato volontario anche dell' Ass. Avvocato di Strada (www.avvocatodistrada.it) perché ritenevo importante approfondire le tematiche del diritto e della tutela legale.

⁸ L'associazione di promozione sociale Centro di Salute Internazionale e Interculturale (CSI) – APS si è costituita nel giugno 2015 per formalizzare la collaborazione, esistente da tempo, tra ricercatori e ricercatrici afferenti al Centro Studi e Ricerche in Salute Internazionale e Interculturale dell'Università di Bologna. (www.csiaps.org).

Ne ho seguito gli incontri per circa due anni.

mancato accesso alle risorse e di una costante privazione dei diritti degli individui. A questo riguardo, fu proprio il concetto di *continuum genocida* (Dei 2006: 282) a darmi una precisa chiave di lettura del fenomeno, la “vittima di tratta”, come categoria astratta, nasceva in uno specifico contesto che la costruiva come oggetto sacrificabile e mercificabile.

La tratta emergeva anche in testi che non erano attinenti all'argomento, penso ai lavori di attivisti come Raj Patel (2008) o Vandana Shiva (2010, 2011) e sicuramente alla lezione di Nancy Scheper-Hughes (2001, 2004) che con la forza che la contraddistingue parlava di poveri che non potevano permettersi il lusso di avere organi “in più”.

Com è risaputo, l'università italiana non prevede, per i corsi di laurea in antropologia, una vera e propria specializzazione, e ogni studente prova a specializzarsi principalmente con il lavoro di tesi, scegliendo una materia e approfondendo specifici argomenti. Anch'io stavo svolgendo quel mio personale percorso e avevo trovato nel corpo, quindi nell'antropologia del corpo e dei saperi medici, un modo di fare ricerca che mi entusiasmava. «Il corpo è il primo e più naturale strumento tecnico dell'uomo. O, più esattamente, senza parlare di strumento, il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, mezzo tecnico, dell'uomo» (Mauss 1965: 392-393). Nel corpo costantemente rinegoziato, costruito e co-costruito emergeva potente l'individuo e l'individuo in relazione ad uno specifico contesto storico e sociale (Destro 2005: 149), avrei provato ad interrogare i corpi trafficati ricercando nella distruzione e annichimento le forze vitali che avevano permesso di sopravvivere alle violenze di un'esistenza brutale.

Il mio lavoro iniziò, come ormai ero solito fare, dal volontariato. Mi sarei messo a studiare il fenomeno mettendomi al servizio di chi, sul fenomeno, spendeva tempo ed energie e avrei svolto la mia ricerca subordinandola a un'azione di intervento e di aiuto. Il primo incontro con la tratta e lo sfruttamento a fini di prostituzione nel territorio di Bologna fu con l'Ass. Via Libera⁹ che per conto del Comune di Bologna si occupa di monitoraggio della prostituzione e riduzione del rischio, poi, l'incontro che cambiò la mia vita professionale con Nicola Pirani, referente per l'Ass. Comunità Papa Giovanni XXIII¹⁰ del progetto a contrasto della tratta e del grave sfruttamento nel territorio di Bologna.

In Comunità iniziai come un qualsiasi volontario che il venerdì sera andava in strada a incontrare le ragazze che si prostituivano per proporre un'alternativa a quel tipo di vita. Sono stato volontario per circa un anno fino a che, nell'ottobre del 2013, avviammo con Nicola Pirani il progetto sperimentale per l'analisi del fenomeno dell'accattonaggio coatto. Il lavoro durò circa tre anni, divenne il mio argomento di tesi e nel 2016 divenne parte integrante del Progetto Oltre La Strada. Negli anni ha subito varie modifiche, sono state realizzate diverse azioni sperimentali complementari e, ancora oggi, è una delle attività che portiamo avanti nella nostra attività professionale quotidiana¹¹.

Questa lunga premessa mi è necessaria per posizionarmi, perché non potrei affrontare l'argomento senza una chiara presentazione di chi scrive che non è un antropologo ma è un operatore che, quando può e se riesce, usa degli strumenti che gli anni di università gli

⁹ Diventai uno dei volontari dell'unità di strada e segui alcuni cicli di formazione (www.vialibera.org)

¹⁰ (www.apg23.org)

¹¹ Per un'analisi delle attività svolte dal progetto si faccia riferimento ai report editi su www.quadernidellatrattra.apg23.org

hanno fornito. Il dibattito su fare antropologia in ambienti non accademici è un argomento a lungo discusso e per quanto vogliamo perorare la causa dell'antropologia come scienza che vada calata in tutti i settori pubblici e istituzionali della vita nazionale credo che la mera attenzione alla complessità non possa dirsi “fare antropologia”.

Nel mio specifico ambito di lavoro, quello che potremmo banalmente sintetizzare come il settore dell'accoglienza, molti hanno una formazione in antropologia ma molti, tutti, come me del resto, fanno altro e provano a fare quell'altro nel miglior modo possibile grazie, forse, a quanto abbiamo studiato e a quanto in noi si è sedimentato.

Svolgere un lavoro con l'“Altro”, e qui mi riferisco non esplicitamente al cittadino proveniente da un contesto nazionale differente dal nostro, non vuol dire fare antropologia o “antropologia in casa”.

Provare a mettere in pratica lo sguardo che l'antropologia ci può fornire senza avere un controllo del “campo” che nel mio caso e nel caso di molti colleghi è il nostro lavoro, senza la possibilità di delimitare il campo, di poterne uscire, di poter teorizzare su quel “campo” inevitabilmente lede la nostra efficacia e la comprensione della complessità che quotidianamente, con violenza, abbiamo davanti ai nostri occhi.

Razionalizzare e approfondire le questioni quando si vive, come spesso capita, in un continuo stato emergenziale rende impossibile quell'allontanamento che è necessario per una corretta visione interpretativa dei fatti e delle situazioni. La difficoltà cui facevo riferimento all'inizio è proprio da connettersi, credo, alla scarsa abitudine che abbiamo di staccare costantemente da quello che potrebbe e dovrebbe essere, anche, oggetto di studio.

Nel mio rapporto con le persone che seguo, e questo credo sia proprio il lascito maggiore che l'antropologia mi ha dato, posso solo posizionarmi, costantemente, spiegare chi sono, cosa faccio, perché lo faccio in quella determinata maniera, cosa non riesco a fare e cosa non voglio fare. Nella relazione d'aiuto, una relazione di potere e asimmetrica, tenere in mente questa asimmetria è importante, è alla base della sincerità nei rapporti e nello sforzo, continuo e mai raggiunto pienamente, di comprensione della complessità che si sta affrontando.

Se i mandati istituzionali possono essere chiari per figure istituzionalizzate, e molto spesso non è neanche vero, come l'assistente sociale, l'educatore professionale, l'operatore legale, lo psicologo; una figura ibrida come “l'operatore”, in cui ritroviamo molti antropologi o meglio, molti laureati in antropologia, vive una nebulosità in cui ciascuno deve trovare il suo equilibrio. Nel mio lavoro, nel mio specifico contesto, che so bene non essere comune e diffuso, posso vantare e godere di certe libertà interpretative che non sono da connettere alla mia formazione accademica, l'essere antropologo, ma ad una fortunata combinazione di eventi, di cui sono grato, e ad una fiducia accordatami da chi è responsabile del mio operato. Anche il *webinar*, di cui mi appresto a parlare, nasce non da un riconoscimento dell'antropologia in ambito istituzionale, ma dal riconoscimento della validità del lavoro svolto che, nel mio percorso personale è stata plasmato anche con gli strumenti della disciplina.

Benessere dei migranti e sfruttamenti multipli

Non è mai semplice prevedere come la sofferenza si manifesterà nelle ragazze che a noi si rivolgono, ma ritengo interessante sottolineare come la sofferenza spesso può emergere in momenti specifici del percorso che il programma di tutela per vittime di tratta e grave sfruttamento prevede. Durante il programma il corpo delle ragazze non smette mai di comunicarci il proprio dolore, ma sono riscontrabili modi diversi e tempistiche specifiche in questo linguaggio.

Una sofferenza che si svela man mano

Il nostro programma può essere diviso in tre macro-settori, a loro volta suddivisibili in altri sotto-settori. Ognuno di questi momenti incide pesantemente sulla vita del migrante, ci coinvolge (come operatori) in sfide differenti e costruisce quel rapporto di conoscenza e fiducia che spesso, negli anni, resiste e si protrae ben oltre la tempistica del programma.

>Il primo incontro

Il primo momento è il colloquio protetto. Il primo contatto potrebbe essere avvenuto anche in precedenza, si pensi ai contatti sporadici tramite le unità di strada, ma è in sede di colloquio che si ha tempo e spazio necessari per raccontarsi e per aprirsi.

Il colloquio protetto è un momento che, a volte, risulta sfiancante da entrambe le parti, se da una parte l'intervistato deve fare lo sforzo sovraumano di fidarsi, specie dopo anni di inganni e violenze, dall'altra l'operatore deve saper mantenere costantemente quel precario equilibrio tra la domanda istituzionale e il suo coinvolgimento emotivo. È importante un ascolto attivo su cui basare un neonato rapporto di fiducia, un ascolto che deve provare a comprendere la sofferenza altrui, leggere quella miriade di segnali (spesso non verbali) su cui basare il nostro parere sullo specifico caso e indirizzare quel dolore verso un progetto, comune e condiviso, che lasci all'intervistato l'idea che può tornare a essere padrone della propria vita.

In questa fase del nostro lavoro leggere la sofferenza altrui è importante, spesso molte nostre decisioni si basano non su ciò che viene detto ma piuttosto sul non detto. Tragiche storie di violenza snocciolate e dettagliate senza scomporsi ci possono sembrare un campanello d'allarme di un uso strumentale del progetto; silenzi, pianti, vuoti mnemonici, improvvisi momenti di disattenzione spesso, invece, ci sembra che celino una verità più profonda, che non può essere raccontata, condivisa. Può capitare di aprire le porte del progetto a una persona che, per una serie di colloqui, non dice nulla, ma riesce solo a singhiozzare; oppure può accadere di prendere tempo e continuare la valutazione di perfette e organiche storie di tratta raccontate anche troppo bene, che sembrano esposte proprio con l'intento di dirci quello che vogliamo sentirci dire. I colleghi che fanno questo mestiere lo sanno bene, la verità, forse, arriverà con il tempo, se il tempo permetterà alla verità di emergere.

Un'altra sfida importante del colloquio protetto è anche la gestione della sofferenza quando questa emerge incontrollata e incontrollabile. Il colloquio protetto non è una seduta di psicoterapia, noi non possiamo improvvisare una formazione che non abbiamo e, inoltre, cosa molto importante, al termine del colloquio protetto quella persona farà rientro in una casa, in un appartamento, dove non abbiamo idea di chi ci sia ad attenderla.

Far emergere qualcosa di così intimo, senza poter riuscire a trovare una risposta in un momento così precario potrebbe esporla a nuove vulnerabilità e questo è qualcosa a cui dobbiamo prestare molta attenzione. Il nostro lavoro tende sempre a limitare l'emergere della sofferenza in maniera incontrollata e nell'interazione con l'altro si prova incessantemente a portare il discorso su qualcosa di piccolo, contingentabile, gestibile, qualcosa di cui si può avere un controllo, qualcosa che ci permetta, a colloquio ultimato, di salutarci con un'idea condivisa, con un progetto comune o semplicemente con il pensiero che forse, possiamo trovare una soluzione.

Nei primi colloqui il perno del discorso è certamente la raccolta della memoria, in particolare se i colloqui sono potenzialmente finalizzati all'inserimento in programma, non si attua un lavoro analitico sugli avvenimenti, si avvia un percorso di avvicinamento e conoscenza per far sentire l'altro, semplicemente, libero di trovare un qualsiasi modo di chiedere aiuto. Non è raro, così, che nei colloqui di emersione sia molto spesso l'operatore a parlare, a raccontarsi, e a presentare tutte quelle persone che con lui lavorano e che faranno il possibile per lenire quella sofferenza. Non si fanno promesse, si dice solo che se si vuole, non si è più soli.

Ricordo che John¹² non disse nulla per svariati colloqui, pianse solo, all'ultimo incontro ci lanciò sulla scrivania il suo cellulare e ci chiese di farlo sparire... non abbiamo avuto dubbi.

A casa

La serie di colloqui termina, a volte, con la sigla di un patto tra le parti che si impegnano a lavorare insieme per ottenere obiettivi comuni. L'inserimento in programma parte con un atto di fiducia reciproco e si basa su un impegno condiviso e co-costruito nel tempo.

L'accoglienza inizia così: alla persona che accede viene garantito supporto, ascolto e vicinanza, viene restituita, o si tenta di restituire, un'*agency* che in molti casi era stata fortemente ostacolata e l'utente inizia un lento percorso di rilettura del proprio passato e una progettazione del proprio futuro.

Gli spettri del passato, però, non tardano a manifestarsi e in alcuni casi in modi violenti e che mettono in crisi i propositi su cui si era basato l'avvio del progetto.

L'accoglienza si struttura in due fasi distinte, la pronta accoglienza o prima fase e la seconda fase. Le due fasi hanno regole precise e una diversa gestione dell'autonomia, questo comporterà, in alcuni casi, l'emersione della sofferenza in stadi e forme diverse.

La prima fase è quasi un momento di rottura con il passato, o meglio, nella prima parte del percorso tutte le nostre azioni sono volte a permettere alle donne (in particolar modo)¹³

¹² A tutela della privacy, tutti i nomi usati sono di fantasia.

¹³ Il distinguo fatto sul genere è da connettersi principalmente ai differenti target di migranti che accedono al nostro programma e al loro personale percorso di tratta. Le vittime di sfruttamento a fini sessuali e di attività illecite sono le persone che vanno maggiormente tutelate da pericolose ritorsioni da parte dei trafficanti e da chi le ha sfruttate.

Gli uomini che accedono al nostro programma vengono, invece, principalmente dallo sfruttamento lavorativo che non prevede, nella maggior parte dei casi, l'attuazione di programmi volti alla tutela dell'incolumità personale.

di avere tempo per riflettere e mettere ordine su ciò che sta avvenendo e su ciò che sta cambiando. La forte riduzione e controllo dei contatti con l'esterno, la vita in casa, il rapporto intimo con le operatrici che vivono con loro, la relazione familiare con la responsabile, servono a restituire una tranquillità in cui poter ripensarsi. Nella prima fase i tempi sono volutamente dilatati, con l'idea di fortificare le relazioni, dove il confronto non si struttura nella dinamica asettica del colloquio con un professionista, ma nei canali molteplici del gruppo, della supervisione, e delle relazioni nel quotidiano.

In questa fase, inoltre, trascorso un primo periodo di assestamento e ambientazione, si riattiva anche il percorso della raccolta della memoria e si ritorna sulla propria biografia e di conseguenza sugli aspetti traumatici del proprio vissuto. L'aspetto contenitivo e tutelante, della prima fase d'accoglienza, permette di svolgere con maggiore serenità il lavoro sulla memoria che viene elaborata con la protagonista cercando di coglierne il suo specifico punto di vista. Avvenimenti traumatici come il giuramento, il tradimento della famiglia, l'assoggettamento alla rete criminale, vengono raccontati e spiegati e anche in questa fase si cede sempre la parola alla persona. Un fenomeno, si pensi al caso emblematico del *juju*, non è mai letto nella medesima maniera e benché noi possiamo dire di conoscere la sua evoluzione e la sua storia, poco sappiamo delle concezioni e delle visioni che ha il soggetto, come il singolo individuo lo abbia vissuto, elaborato e quale senso gli abbia dato.

In questa fase del percorso il rapporto con il soggetto in accoglienza si è fortificato notevolmente ma è comunque necessario posizionarsi, nuovamente, ai suoi occhi. A fini legali, naturalmente, scendere nel dettaglio del giuramento non ha nessun valore, così come non ha nessuna utilità descrivere le violenze subite, tuttavia, quando la persona che si ha davanti manifesta la necessità di raccontarsi, come operatori proviamo insieme a lei a rendere dicibile quel mondo distante e così oscuro da comprendere. Questo ribaltamento di ruoli, se svolto con estrema sincerità, ponendoci in un piano d'ascolto, ritengo che sia fondamentale per iniziare un lento processo di rielaborazione che non ha mai fine ma che porta ad una crescita personale e del progetto individuale stesso, consolidando le relazioni. Riconoscere all'altro la dignità di parola è un processo molto difficile sia per noi che per le persone che seguono il programma. Per loro è la prima volta che gli viene chiesto di spiegare qualcosa, forse è la prima volta che viene riconosciuto che la loro versione dei fatti è quella corretta, noi che siamo "tecnici", "esperti", dobbiamo farci piccoli di fronte a quella conoscenza e rispettosi nell'ascolto.

Se in una memoria si parla di *juju priest*, *native doctor*, *juju*, ogni operatore ha una sua personale visione e conoscenza del fenomeno, può prevedere cosa accadrà, immagina cosa questo comporterà nella vita della persona che prenderà parte al rito, ma è quando si chiede di raccontarlo che si scopre che le visioni sono diverse, le implicazioni sono personali, le letture sono molto discordanti. In sede di colloquio, per esempio, non sono rari i casi in cui sono stato portato a raccontarmi alla persona che avevo davanti, condividere parte di quello che facevo per lavoro, di quello che avevo studiato, di quello che ero e poi dire, banalmente, «Comunque non capisco...». Ho sempre notato nell'altro lo sforzo di rendersi intelligibile ai miei occhi. In questi momenti, che rimangono nostri, che non confluiscono né in una memoria né in una relazione di valutazione, la persona si apre con una profondità e un'intimità talvolta spiazzanti.

Emergono ricordi lontani dell'infanzia, convivenze sepolte e mai sopite con l'occulto che veniva vissuto e respirato quotidianamente. Il *juju*, per fare un esempio, perde la teatralità

terrificante delle pareti imbrattate di sangue, dei cuori di pollo, delle formule magiche incomprensibili, dei feticci e si veste con una domesticità che pervade la vita di tutti i giorni, che convive con la fede e con la concezione di Dio e che, proprio per questo, si incarna nello spirito e nelle paure di queste donne che difficilmente riusciranno a trovarne una chiave di lettura univoca. Un sincretismo quotidiano, potremmo dire, che prepara l'efficacia del rituale quando poi ne diverranno protagoniste.

Parafrasando una di queste discussioni ricordo Joy che provava a spiegarmi la sua visione dopo una serie di domande sul ruolo di Dio, della fede, sulla possibilità di liberarsi da questa costante paura, da questo peso che rimane lì, a volte sopito, ma sempre presente. «Papà era un seguace del culto *juju*, mia madre, invece, no, andava in chiesa e voleva che noi fossimo cristiani e così è stato. Noi andavamo in chiesa a pregare ma poi mamma tornava a casa e cucinava per noi e per il *juju*. In Africa funziona così, puoi anche non seguire il *juju* ma vivi in casa con un altare Ayelala».

Il terribile *juju*, che poco dopo verrà raccontato come un'esperienza mostruosa, prima viene vissuto quasi come “uno di famiglia”, una presenza domestica che vive con te, quotidianamente, che mangia alla tua tavola come uno dei tuoi fratelli. Il mondo così è esperito come ostile, connotato di presenze occulte e ingestibili, presenze terrificanti che tracciano un orizzonte di domesticità entro cui si cresce, si vive, si crede.

In alcuni casi, qualcosa di assimilabile al pensiero magico, può riscontrarsi se si decide di approfondire il rapporto con la *madame*¹⁴. Ai fini legali e della legalizzazione è di nostro interesse spiegare le connessioni criminali, le violenze subite, il denaro estorto e il rischio di un possibile ritorno nel paese d'origine, ma se si chiede di raccontare come sono stati vissuti quei momenti, quegli anni, spesso inizia un lento processo di elaborazione che problematizza dinamiche sulle quali non si erano mai interrogate prima. Ricordo Bridget quando chiesi come mai, in un momento in cui si era allontanata dalla *madame*, avesse deciso di farvi ritorno. Non ricordo come arrivammo a quella domanda e la maniera esatta in cui la posi, ricordo però in modo vivido che Bridget si prese del tempo per spiegare e che, soprattutto, mi coinvolse nel ragionamento. Avevamo sempre pensato al rapporto con la *madame* in termini di violenza fisica e paura, invece, in quell'occasione si fece avanti un'altra lettura. Dallo sforzo cognitivo che era quasi palpabile sotto i miei occhi, vedevo Bridget ripercorrere fatti e avvenimenti, le sue posizioni e le sue scelte nel silenzio dei suoi pensieri venivano rimesse in discussione. Ricordo che concluse, dopo una breve pausa di silenzio, pesando le parole che erano gravi come i pensieri tornati alla mente: «Andrea non lo so, se ci penso non mi riconosco, aveva il controllo totale di me, anche a distanza».

La magia, però, a volte, non dà scampo e le azioni messe in campo non funzionano, non hanno efficacia. La storia di Faith racconta bene queste difficoltà e spiega anche quanto la situazione possa complicarsi quando si passa dalla prima alla seconda fase del programma. Conosco Faith a gennaio del 2018, sarà lei a reperire il mio numero, mi chiamerà e mi chiederà aiuto. Come da prassi la incontro lo stesso giorno e attiviamo

¹⁴ Sulle figure coinvolte nella tratta e nello sfruttamento vi è una enorme letteratura tecnica e scientifica. In questa sede si rimanda al lavoro svolto dalla Rete per conto dell'“Osservatorio permanente per la legalità e il contrasto alla criminalità organizzata” del Comune di Bologna. Nel report la Comunità ha curato un contributo in cui si è deciso di raccontare le mafie che gestiscono il traffico internazionale di esseri umani prediligendo solo il punto di vista delle vittime e degli operatori.

un'accoglienza temporanea per avviare la valutazione. La prima impressione su Faith è negativa, molto spigliata e sicura di sé, almeno in apparenza, con una storia poco credibile, mi trascina in un periodo di valutazione lunghissimo, circa un mese. Nel frattempo contatta colleghi di altri territori ripetendo la medesima richiesta d'aiuto. Con la costante paura di inserire in struttura protetta qualcuno che non è vittima, ma carnefice, procediamo con i colloqui e incrociamo le segnalazioni fino a capire meglio la situazione quindi procediamo offrendo l'accoglienza che viene immediatamente accettata. Giunti in struttura si procede al controllo delle valigie e immediatamente vengono trovate due bottiglie di superalcolici in cui erano disciolte delle polveri e messe in infusione delle erbe. Chiediamo spiegazioni e Faith ci racconta che sono un contro-*juju*, preparato da un *native doctor* di Piacenza, una cura che stava seguendo da circa un anno, senza però ottenere risultati, per cercare di stare meglio. La magia del *juju* è stata una costante della storia di Faith: le famiglie dei genitori erano dei credenti del culto nativo, quando i genitori muoiono in un incidente entrambe le famiglie si coalizzano contro di lei e la accusano di essere una strega, accusa che viene confermata da un *juju priest*, suo zio, che venne interrogato dai parenti. Da lì la fuga disperata in cerca di salvezza, poi la madame, il viaggio verso l'Italia, un ennesimo *juju* per il debito, la prostituzione. Faith arriva da noi, psicologicamente, fisicamente e moralmente in frantumi. Tutto quello che non riuscivo a comprendere in fase di colloquio era proprio l'enorme dolore che la tormentava e che le impediva di aprirsi in una maniera che avrei potuto leggere come sincera. Al cospetto delle due bottiglie, ci interroghiamo sul da farsi con la responsabile di struttura. Non era pensabile che lei continuasse ad assumere alcool in progetto, soprattutto perché non sapevamo che tipo di sostanze vi fossero disciolte, così, di comune accordo con la ragazza proponiamo un percorso di transizione. Le bottiglie sarebbero state chiuse sotto chiave in ufficio, lei avrebbe provato a fidarsi di noi e a condividere gli stati di malessere che provava ma, comunque, qualora la crisi fosse stata insopportabile potevamo ricorrere a quella pozione; pozione che lei stessa, però, bollava come inefficace. Faith intraprese tra mille dubbi il suo percorso d'accoglienza, eravamo sicuri e pronti che avremmo dovuto gestire crisi terribili ma invece, con nostra grande sorpresa Faith stava meglio, ogni giorno di più. La responsabile di casa era diventata per lei, come per quasi tutte, una figura materna e protettiva a cui fare ricorso quando si hanno problemi e dubbi sul proprio futuro. Faith è sorridente, allegra, in una relazione di qualche mese dopo, maggio 2018, scriviamo che Faith:

È sicuramente una presenza molto positiva in casa. Ha dato prova di fidarsi nell'associazione che la segue e nelle persone che si prendono, quotidianamente, cura di lei. Svolge fattivamente quanto le viene chiesto, ha un buon rapporto con le operatrici di riferimento e con le altre ragazze in accoglienza e risulta una figura allegra e piacevole nella vita di tutti i giorni. Le condizioni di Faith sono così rasserenanti che già, ad aprile del 2018, abbiamo ultimato il lavoro sulla memoria e avviato l'iter di regolarizzazione. Le bottiglie, in accordo con la ragazza, vengono eliminate qualche mese dopo l'avvio dell'accoglienza. Poi un rapido e repentino crollo. Faith voleva procedere nel suo percorso verso l'autonomia, forte anche di una padronanza della lingua italiana molto maggiore di tante altre ragazze in accoglienza. Fiduciosi dei suoi progressi e agevolati dall'imminente stagione estiva alle porte acconsentiamo che inizi a cercare un lavoro. Faith svolge in autonomia la ricerca di un impiego, aggiornandoci sulle novità e richiedendo il nostro intervento quando trova qualcuno disposto ad assumerla per definire la parte contrattuale.

L'avvio del lavoro e delle prime difficoltà e fatiche ebbero su di lei un impatto terribile, perse quasi immediatamente il lavoro non riuscendo a farsi confermare dopo il periodo di prova e cadde in uno stato emotivo di fortissima fragilità. Già nel mese di agosto scrivevamo:

Il suo comportamento è fortemente altalenante, periodicamente e senza una ragione apparente, passa da momenti di serenità ad una profonda tristezza e spossatezza.

In un colloquio avuto qualche tempo addietro F. arriva a dichiarare di odiare il suo corpo, un corpo che vive come limitante e frustrante, un corpo che agli occhi di tutti sta bene, ma che lei vive e percepisce come malato. Approfondendo con la richiedente, è lei stessa a dichiarare che le operatrici dell'accoglienza hanno fatto il possibile, F. dichiara: - M. mi ha portata ovunque, mi ha fatto vedere un sacco di dottori e per tutti loro sto bene. Le medicine che mi danno non mi fanno niente e io non ce la faccio più a stare tutti i giorni male, ho continui crampi allo stomaco.

A seguito di questa situazione provammo ad avviare, senza successo, una presa in carico individuale da parte di un etnopsicologo. Possibilità che Faith accettò in un primo momento per poi rifiutare di andare alle sedute. Proseguimmo in questa situazione precaria per alcuni mesi fino al suo volontario allontanamento dal progetto d'accoglienza. Continuammo a seguirla per altri mesi mentre viveva in autonomia con una connazionale, anche grazie al coordinamento con i servizi sociali del territorio cui la ragazza aveva fornito il nostro numero. Senza riuscire né a concretizzare una presa in carico né a permettere un ritorno al progetto, Faith sparì. Periodicamente, sempre con numeri diversi, torna a farsi sentire. Prima per comunicarci che è diventata mamma, nel 2020 e poi l'anno successivo da città italiane diverse.

La sofferenza di queste donne, però, può anche manifestarsi in una fase avanzata del progetto d'accoglienza, proprio quando si è giunti in seconda fase o durante la presa in carico territoriale.

Blessing è sempre stata una ragazza con una tempra forte, ha sempre dato prova di avere una buona attitudine al lavoro e il suo percorso procedeva spedito. Dopo aver conseguito il titolo di studio, ha portato avanti un tirocinio con successo cui hanno fatto seguito vari contratti di lavoro fino all'attuale stabilizzazione. Proprio in una fase in cui si iniziava a programmare la fuoriuscita dall'accoglienza e l'avvio della presa in carico territoriale inizia a manifestarsi la sua sofferenza con forme sempre più forti e aggressive. Emicranie, crampi allo stomaco, malesseri diffusi e un atteggiamento sempre più indisponente in struttura.

Pur mantenendo la prossimità del sistema d'accoglienza, le operatrici e la coordinatrice della struttura di seconda fase hanno strutturato un piano educativo molto specifico. In questa fase del progetto si lavora incessantemente verso l'autonomia e si cerca di accompagnare le donne nel miglior modo possibile all'uscita dal programma. Se il fattore tempo nella prima fase del percorso non è prioritario, in questa fase, finalizzato ad uno stimolo e ad una fattività sempre maggiore, viene tenuto in considerazione e gli *step* del programma vengono costantemente cadenzati per seguire l'ottenimento di obiettivi sempre diversi. Alcune pratiche amministrative banali, le visite di routine dal dottore vengono svolte, quando possibile, in autonomia, inoltre, si inizia a lavorare sulla gestione delle entrate economiche, siano essi stipendi o attività di tirocinio, vengono condivise in un "progetto di risparmio" finalizzato a permettere alle ragazze di avere una base di partenza economica per l'affitto di una casa una volta giunte all'autonomia.

La seconda fase è un periodo di grande fatica per le persone nel programma di tutela. Devono concretizzarsi i sacrifici degli ultimi anni, il ritorno alla vita reale, all'autonomia; è sicuramente un momento bello e atteso da tempo ma è anche un passaggio che le spaventa. Gli stimoli esterni possono, in molti casi, non essere positivi e i primi stipendi, inoltre, attivano dalla famiglia di origine una serie di richieste per le rimesse che creano ansia e difficoltà. Nel caso di Blessing l'équipe di casa dovette attivarsi immediatamente e procedere al supporto necessario per il suo progetto di vita. Fu fatto un tentativo per scoprire le cause fisiologiche del suo malessere e come nel caso appena citato di Faith, il corpo aveva sintomi che i medici non riuscivano a spiegare. L'attivazione e la preoccupazione delle operatrici però, creò quel tramite emotivo con la ragazza che permise di andare a fondo su quel malessere. Blessing stava faticando a ripensare il suo percorso d'autonomia, inoltre, come scoprimmo in seguito, la famiglia aveva iniziato a subissarla di richieste economiche e un intero anno di risparmi era andato in fumo. Fu necessario ripensare immediatamente ai nostri propositi per il suo futuro e procedere a un ascolto delle sue esigenze e delle sue necessità. La responsabile della struttura capì immediatamente che le sue angosce andavano lenite e la sua paura contenuta, ribadì che nulla era andato perso e che si trattava solo di posticipare i progetti che si erano fatti. L'apertura e l'accoglienza da parte della responsabile creò un canale, inoltre, per procedere ad una presa in carico psicologica e Blessing fu seguita all'interno di un *setting* clinico complementarista a geometria variabile¹⁵ da una psicoterapeuta e un'antropologa.

La risposta che dovevamo dare a Blessing, comunque, doveva comprendere un modo anche di gestione del denaro e di conseguenza delle pressioni della famiglia. Fu strutturato un piano di risparmio con il coinvolgimento della banca che le imponeva, in maniera strutturata, esterna al progetto, l'accantonamento di una somma mensile per ripensare il suo futuro. Se il sintomo erano crampi addominali ed emicranie, la causa era molto complessa e comprendeva sia il suo stare in Italia e il suo futuro, sia le sue responsabilità nei confronti della famiglia. La risposta, come ho brevemente riassunto, fu strutturata su vari livelli organizzati sulle necessità di Blessing. L'ascolto e l'accoglienza da parte del progetto, un modo nuovo di rileggere il suo presente e il suo futuro tramite la psicoterapia e una risposta concreta e operativa nella gestione dei risparmi con il coinvolgimento dell'istituto bancario che dava anche un'ufficialità ai suoi progetti. La guarigione di Blessing fu lenta ma progressiva. Oggi vive in autonomia e continua a lavorare su se stessa e sul suo essere comunque divisa tra un qui ed ora, connesso alle difficoltà della

¹⁵ Il concetto di *setting* clinico complementarista è definito da Devereux quando «designava sia l'impossibilità di adottare nello stesso momento un approccio psicoanalitico ed etnologico nell'interpretazione del comportamento di gruppi o di individui, sia la necessità di farvi ricorso in momenti successivi per realizzare una comprensione soddisfacente dei dati della ricerca e del materiale emerso nella clinica, nonché della posizione stessa dell'osservatore/terapeuta» (Taliani 2010: 218).

Per geometria variabile, invece, si faccia riferimento al lavoro di Marie Rose Moro che afferma: «Alcune famiglie non si aspettano assolutamente di instaurare un dialogo, vengono per chiederci qualche cosa e non per stabilire un rapporto psicoterapeutico, quindi cominciamo con il discutere con loro per capire che cosa ciascuno di noi vuole raggiungere e come possiamo riuscirci. Inizialmente si tratta di concordare una strategia di quello che si farà e in seguito di utilizzare i vari strumenti a disposizione: le consultazioni urgenti, individuali, in piccoli gruppi o gruppi più ampi, con uno o più terapeuti. Ci sono appunto problemi che è importante trattare tramite le parole, altri tramite il corpo, il gioco o lo psicodramma. Le terapie, comunque, sono molto diverse tra di loro e noi sentiamo la necessità di adattarci. Per questo parlo di dispositivo a geometria variabile, in quanto non proponiamo a tutte le famiglie la stessa cosa, la stessa soluzione». In https://www.didaweb.net/mediatori/articolo.php?id_vol=850 (consultato in data 06/11/2021).

vita quotidiana, alle sue responsabilità di figlia e sorella che in quanto emigrata è investita di responsabilità e aspettative.

Dialogando con l'antropologia e l'etnopsichiatria

Con questa complessità in mente, il 22 marzo 2021 abbiamo interrogato gli strumenti dell'antropologia e della psichiatria per comprendere come il nostro agire di operatori potesse, all'interno dei dettami istituzionali, essere più efficace.

La lezione dell'antropologia parte da un sovvertimento dei paradigmi epistemologici e pone il dubbio che, in realtà, quando parliamo di malattia e guarigione partiamo da una prospettiva limitata. La risposta a cosa sia salute e malattia parte da una relazione, sia quella con l'oggetto di studio che quella con il "malato". Ogni disciplina presenta delle aree cieche e così, solo dal confronto multidisciplinare, come quello attuato nel *webinar*, si possono ricercare soluzioni e vie interpretative. Come è ampiamente noto, in antropologia la malattia si svela, riesce ad essere compresa, proprio attraverso la lettura del modo in cui si disvela, in cui diviene visibile. Per questo si ricorre a tre termini della lingua inglese, in italiano tutti traducibili con malattia, che ne incarnano tre livelli differenti. Per *disease* si intende la malattia oggettivabile dalle pratiche biomediche, la malattia più comunemente intesa. Con il termine *illness* si rimanda alla rappresentazione individuale della malattia e con *sickness* alla rappresentazione sociale del disturbo. (Pizza 2006: 83)¹⁶ L'apporto che l'antropologia può dare in questa lettura della malattia e della sofferenza è mettere a sistema questi tre diversi livelli di comprensione e comunicazione, ponendo in dialogo stringente e incessante la prospettiva micro (del singolo) e macro (del contesto). I casi precedentemente esposti raccontano come la *illness* sia possibile anche senza una *disease* e come sia complicato, specie per un migrante, ricollocare il suo malessere in un contesto diverso dove mancano le parole per raccontare quello specifico stato di salute (i problemi connessi alla *sickness*). In questa ottica, quindi, l'antropologia conclude che nessuna malattia è incurabile, poiché ci si può prendere sempre cura, con l'ascolto e la comprensione, della malattia e dalla persona, anche se, non tutte le malattie sono guaribili. (Pizza 2006: 230)

La complessità appena presentata trova una risposta proattiva anche nella psichiatria, che nel nostro gioco dialettico era posta come una pratica di cura biomedica ma che in realtà si presenta con strategie "creative" proprio per venire incontro a questa complessità. Il punto di vista dell'etnopsichiatria, presentata nel *webinar*, si configura come una pratica flessibile che deve coniugare il funzionamento dei servizi di salute mentale, le esigenze del sapere biomedico più tradizionalmente inteso (la classificazione nosografica della patologia e la relativa terapia farmacologica) con il problema del linguaggio e della comunicazione del malessere attraverso una lente psicologica e antropologica. In questa veste multiforme, l'etnopsichiatra deve farsi concertatore di significati per portare la persona a curarsi o ad accedere a dispositivi diversi di cura (educativi, gruppal, di auto mutuo aiuto) rendendo la patomorfosi "gradita", accettata e comunicabile. Tuttavia, però, le problematiche della *sickness* non tardano a presentarsi poiché la forte connotazione culturale di tutti i sistemi di cura può renderli di difficile comprensione e accesso. La

¹⁶ Sull'argomento si vedano anche, tra gli altri, i lavori di Ivo Quaranta (2006 a, b; 2012) inseriti in bibliografia e l'opera di Annemarie Mol (2002).

barriera linguistica, in questa ottica, oltre ad aprire la spinosa questione della mediazione interculturale, si manifesta nella forma più forte quando è la “parola” il mezzo meno adatto e meno capace per raccontare la sofferenza. Mi torna alla mente, a riguardo, un caso specifico. Kate era in accoglienza in una struttura di religiose, faticava a seguire le regole del programma in cui si trovava da molto tempo, ma aveva ancora necessità di una tutela e un supporto, benché questo dovesse essere declinato nel rispetto del suo specifico momento di vita. Con questa struttura, con cui collaboriamo molto bene da tempo, aveva trovato il suo equilibrio e riusciva a proseguire il suo percorso lavorativo e di autonomia, rimanendo comunque in un contesto ad altissima tutela. Una sera sono stato chiamato perché Kate era in preda ad una crisi incontrollabile, urla, pianti, convulsioni, qualcosa che ai nostri occhi “occidentali” poteva ricordare le immagini di una possessione o uno stato di *trance*. Il caso volle che proprio in quel momento era in corso una funzione religiosa in quella struttura e la situazione spaventò i presenti. Giunto in struttura, parlando con Kate scopro che la crisi è dovuta alla morte del fidanzato in Nigeria a causa di un incidente, Kate è inconsolabile e incontinibile, io da buon operatore/occidentale mi rivolgo allo strumento della parola per darle conforto ma anche per contenere la cosa perché non era, da un punto di vista istituzionale, tollerabile. Il dolore andava contenuto, “normalizzato”, andava reso socialmente accettabile. Come è comprensibile fallisco su tutti i piani, Kate non trova né conforto nelle mie parole, né la situazione tende a “normalizzarsi”. Poi, sotto i miei occhi accade qualcosa che molto racconta di quanto sia complicato, veramente, comprendere il dolore altrui e capire come averne cura. Le altre donne si stringono intorno a lei e quel movimento convulso per terra le coinvolge, le parole delle altre donne accompagnano le urla di Kate e piano piano le modificano in un canto che in breve tempo si fa preghiera. Quel dolore aveva trovato nelle altre donne un modo per essere compreso, veramente ascoltato; non io, ma le altre donne avevano trovato il modo di prendersi cura di quella sofferenza. Solo poco dopo sono riuscito a mettere in macchina Kate e altre due ragazze e allontanarci da quella situazione perché, comunque, non possiamo mai dimenticarci, che nel crocevia impervio della relazione di cura, per citare Selenia Marabello, dobbiamo coniugare sempre l'ascolto al piano dell'azione istituzionale e, in quel caso, io non potevo solo essere d'ascolto, dovevo agire.

Questo crocevia impervio è vivissimo nelle parole di Maria Nolet quando parla di come la lacerazione individuale, adattatasi possibilmente ad una dimensione accettabile per sopravvivere, spesso mal si configura alla linea dei disturbi post-traumatici¹⁷, secondo le linee guida ministeriali delle categorie vulnerabili. L'operatore psichiatrico deve fare uno sforzo titanico, o come ho detto in precedenza creativo, per ricollocare il disagio anche in un'ottica politica e storica tentando, con il suo operato, di far comunicare la *sickness* e l'*illness* e trovando una possibile relazione nel sistema nosologico di riconoscimento del *disease*. Come poco prima aveva concluso la Marabello, anche la Nolet chiosa confessando di aver perso le speranze sul fatto che la psichiatra guarisca, sicura però che curi. Una cura, come ci tiene a puntualizzare, che è anche frutto di un'alleanza terapeutica tra i vari soggetti sociali in gioco, perché la risposta alle richieste ufficiali, istituzionali non può non tenere conto dell'unicità della sofferenza individuale. La cura diviene così una ricerca, molto spesso condivisa, del senso della malattia, un senso che è di difficile comprensione anche perché non abbiamo geografie corporee con cui interpretare

¹⁷ La dott.ssa Nolet fece riferimento al Codice ICD9 per le diagnosi e le terapie.

quella sofferenza. Nella ricerca dello stato di benessere, l'individuo sperimenta un'azione creativa, "effervescente" dice Selenia Marabello, in cui il sincretismo magico-religioso plasma il suo modo di percepire il "mondo", la sua sofferenza, il suo corpo. Ma questa azione antropopietica che sicuramente coinvolge il contesto socio-culturale in cui l'individuo è inserito, in special modo in un percorso migratorio, è particolarmente veloce e imprevedibile perché proprio nel contesto di migrazione il contesto sociale cambia e si stratifica costantemente.

La lezione già acquisita in antropologia dal pluralismo medico, di cui si è discusso nel *webinar*, pone l'attenzione proprio su questa visione creativa e sincretica che l'individuo ha nella ricerca della cura e che spesso fornisce risposte discordanti. La sua capacità di combinare aspetti diversi delle pratiche biomediche, delle medicine tradizionali, dello sciamanesimo, della religiosità che emergono come itinerari di cura complessi. La nostra esperienza lo mostra chiaramente quando l'utenza in carico affronta il problema su svariati livelli, seguendo terapie farmacologiche, credenze soprannaturali e magiche e richiedendo preghiere di liberazione e di guarigione al proprio pastore pentecostale. In questa attività di composizione e scomposizione del proprio stato di salute, per gli operatori, è molto complicato entrare, e ancora più complicato è trovare un canale per la comprensione. Gli orizzonti culturali sono diversi, terribilmente lontani, ma allo stesso tempo, l'universo del sovrannaturale ci turba e spesso non si ha il coraggio di entrarvi nel profondo, di chiedere, di provare a capire. Comprendere quanto appena detto e il caso di Esther, che verrà esposto in seguito, non può prescindere da un accenno al concetto di credenza. Come abbiamo detto, l'itinerario terapeutico di una persona, spesso, non comprende una scelta univoca sul sistema di cure cui fare riferimento ma è una stratificazione di sistemi diversi che vengono fatti dialogare in maniera assolutamente peculiare, creativa. Carlo Severi indagando le dinamiche su cui si basa la credenza, pone l'attenzione sul fatto che la credenza non è basata «sulla serenità di una professione di fede» ma si nutre del «dubbio»: la credenza è «l'assenza di certezza che quel tal fenomeno, quel particolare stato di cose dichiarato dalla credenza sia falso» (Severi 2000: 79).

Riteniamo che il caso di Esther, che procediamo a presentare con maggiore organicità, esemplifichi questo *aspetto psicologico* della credenza. Esther è una giovane ragazza di origine nigeriana vittima di tratta e gravissimo sfruttamento. Il suo percorso in accoglienza è stato sempre travagliato e la sua sofferenza si manifestava, a volte, con crisi molto violente. Per anni ha sofferto di disturbi e di somatizzazione con continui crampi allo stomaco e diarrea. Il suo stato di salute ha messo in crisi il sistema d'accoglienza e con difficoltà siamo riusciti a trovare una collocazione dove lei stesse bene e potesse ultimare il suo percorso. Al momento della scrittura Esther ha ultimato il suo percorso, convive con il suo ragazzo e si mostra serena, rimanendo comunque sempre agganciata a quanti, negli anni, le sono stati accanto. Durante il webinar il suo caso è stato presentato brevemente perché nella sua ricerca di un itinerario terapeutico si possono riscontrare molte delle cose che sono state puntualizzare dalle nostre ospiti. Esther è cristiana, frequenta le chiese pentecostali e partecipa anche alle messe di rito cattolico. Durante un'udienza in un Tribunale Penale, a seguito di una domanda posta, a mio modo di vedere in maniera un po' ingenua, dichiara di non "credere" al *juju* in quanto cristiana, ma, in realtà, il *juju* nella vita di Esther era, e credo sia ancora, una presenza quotidiana. Un timore che colonizza tutti i suoi intendimenti, che a volte si manifesta con incubi mostruosi e terrificanti, che ha strascichi anche durante la giornata con una terribile stanchezza e

continui problemi intestinali. Il credere al *juju*, allora, riletto secondo la lezione di Severi, può portare, come in questo caso, ad un fraintendimento dove la professione di fede viene confusa con il “dubbio” di Esther che il *juju* possa esistere. In Esther, inoltre, emerge chiaramente la sfida che si ha nella relazione terapeutica. Il corpo di Esther parla, ma Esther no, non spiega, devono essere i terapeuti a comprenderla, ad oggettivare il suo dolore che per lei è palese e dovrebbe essere facilmente rilevabile. Il percorso avviato di psicoterapia individuale è stato pressoché fallimentare, dopo poche sedute la ragazza ci ha detto che non voleva più andare e per farci contenti, ha dichiarato «Sono guarita, non preoccupatevi». Nel contempo, però, gli accessi al Pronto Soccorso erano periodici. Il corpo silenzioso di Esther veniva costantemente testato su più livelli dando fondo a tutti i dispositivi diagnostici che il sistema ospedaliero aveva a disposizione. Ma il suo malessere incorporato non trovava una spiegazione, un'oggettivazione che anche Esther cercava. Con gli operatori sanitari, inoltre, Esther non parlava, fingendo di non comprendere né l'italiano né l'inglese. Le risposte, Esther le cercava esponendo solo il suo corpo alla scienza che avrebbe dovuto vedere dentro di lei e darle una spiegazione di tutto quel dolore. L'autorevolezza concessa al personale sanitario, però, si basava su un malinteso di fondo, ovvero sulla forma della relazione terapeutica, una forma che affondava le sue radici nella storia della persona, in un luogo e in una visione del mondo distante dalla nostra, dove, al terapeuta non va detto nulla, sarà lui, forte dei suoi poteri sovranaturali, a dare le giuste risposte. Credo che anche Esther non sia guarita, quello che si è potuto fare è averne cura ma quella fragilità ed emotività rimase e rimane latente, mitigata solo, a volte, dall'affetto che ha per molti colleghi che con lei hanno condiviso ansie e gioie durante il suo percorso.

In chiusura al *webinar* l'attenzione si è spostata, se pur brevemente, sul ruolo dell'operatore in questa relazione complessa d'aiuto. Il corpo sociale di cui facciamo parte ci rende detentori di un potere ma allo stesso tempo, come ha dichiarato Maria Nolet, detentori di un'impotenza che ha posto l'attenzione sull'importanza e la difficoltà di saper gestire e mantenere i confini, provando ad evitare quei malintesi tratteggiati più volte in questo testo. I confini sono la porta d'accesso al mondo dell'altro, dobbiamo riconoscerli per non confonderci, per non perderci, ma allo stesso tempo il riconoscimento di questi confini è l'unico modo per trovare la serenità necessaria nel confronto ed incontro con l'altro. Inoltre, come ribadisce Maria Nolet, l'altro mette i propri confini e spesso attua un attaccamento individuale in cui configura l'operatore «come colui che tutto può e se non può è perché non vuole». Le ultime riflessioni delle relatrici, condivise anche con il pubblico, hanno evidenziato come il dibattito era tutt'altro che concluso, eventualmente si potrebbe dire che riflessione sulla complessità fosse appena iniziata.

Un attento lavoro sulla riflessività e sull'etnocentrismo critico sono alla base di una buona comprensione dell'altro e di una fattiva attività di accoglienza e ascolto. La sfida che il sistema d'accoglienza ha è quella di lavorare sull'*agency* delle persone in accoglienza cercando, però, di non entrare in crisi quando questa *agency* si manifesta e quando l'Altro prende parola.

Bibliografia

Dei, F. 2006. *Antropologia della violenza*. Roma. Meltemi.

- Destro, A. 2005. *Antropologia e religione*. Brescia. Morcelliana.
- Mauss, M. 1965 [1950]. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino. Einaudi.
- Mol, A. 2002. *The Body Multiple*. Durham. Duke University Press.
- Patel, R. 2008 [2007]. *I padroni del cibo*. 2008. Milano. Feltrinelli.
- Pizza, G. 2006. *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma. Carocci Editore.
- Quaranta, I. 2006a. «Introduzione» in *Sofferenza sociale*, anno 6 (8): 5-15.
- Quaranta, I. 2006b. *Antropologia medica: i testi fondamentali*. Milano. Raffaello Cortina.
- Quaranta, I. Ricca, M. 2012. *Malati fuori luogo*. Milano. Raffaello Cortina.
- Severi, C. 2000. Proiezioni e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica. *Etnosistemi*, 7: 75-85.
- Scheper-Hughes, N. 2001 [2000]. *Il traffico di organi nel mercato globale*. 2001. Verona. Ombre Corte.
- Scheper-Hughes, N. 2004 [2002]. *Corpi in vendita*. Verona. Ombre corte.
- Shiva, V. 2010 [2002]. *Le guerre dell'acqua*. 2010. Milano. Feltrinelli.
- Shiva, V. 2011 [2005]. *Il bene comune della Terra*. 2011. Milano. Feltrinelli.
- Taliani, S. 2010. «Nozione di tecnica del corpo» in *La ricerca qualitativa in psicologia clinica*. Del Corno, F., Rizzi, P. (a cura di). Milano. Raffaello Cortina Editore: 217-240.

Parte VIII. Rassegne

Recensione

Giacomo Pozzi, *Fuori Casa. Antropologia degli sfratti a Milano*, Milano, Ledizioni, 2020

Silvia Stefani,

Università degli Studi di Torino

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1588-8199>

Le analisi afferenti al campo dei *Critical Urban Studies* e dell'antropologia urbana da anni sottolineano come l'urbano stia diventando uno dei campi privilegiati per l'accumulazione del capitale (Harvey 2012; Rolnik 2015; Madden, Marcuse 2016). Il tradizionale ruolo svolto dalle città come riserva per lo stoccaggio del surplus del capitale assume una dimensione globalizzata nell'epoca del capitalismo finanziario. L'abitare si sta affermando, infatti, come uno dei principali *asset finanziari* attuali, con declinazioni che spaziano dal mercato dei mutui *subprime* (Aalbers 2017) alle politiche pubbliche – sempre più diffuse in Sud America – volte a diffondere tra le fasce più povere della popolazione il modello della casa di proprietà ottenuta tramite indebitamento (Rolnik 2015). Queste forme di accumulazione si alimentano di diversi processi di espulsione: dei lavoratori dal mercato del lavoro, dei migranti dai paesi di destinazione, degli abitanti precari dai quartieri in corso di valorizzazione (Sassen 2014). Gli sfratti rappresentano uno dei dispositivi di espulsione più significativi. Eppure, come scrive Matthew Desmond (2012: 88): «evictions is perhaps the most understudied process affecting the lives of the urban poor». Proprio Desmond (2016) ha recentemente contribuito a dare maggiore visibilità al fenomeno con il testo *Evicted*, che nel 2017 è stato insignito del Premio Pulitzer.

Fuori casa. Antropologia degli sfratti a Milano contribuisce a colmare questa lacuna, in particolare nel panorama dell'antropologia italiana¹. Quest'opera si basa su un lavoro prolungato di ricerca etnografica condotta da Giacomo Pozzi nella città e nella periferia di Milano, tra il 2015 e il 2018. La ricerca nasce inizialmente in un'occupazione abitativa situata nella periferia nord di Milano, una sorta di trasposizione urbana del “villaggio”, terreno etnografico privilegiato all'esordio dell'antropologia. Ben presto, tuttavia, Pozzi è invitato dagli stessi attori incontrati sul campo a uscire dal “villaggio”, per analizzare quello che lui definisce i “ritmi urbani” della città. A partire, principalmente, dall'agire quotidiano del Sindacato Nazionale Unione Inquilini, Pozzi si addentra nel fenomeno complesso degli sfratti, ne incontra e affianca gli attori principali – sfrattati e “sfrattandi”, ufficiali giudiziari, delegati sindacali, fabbri, proprietari, assessori – adottando posizionamenti diversi su un campo che si distingue come conflittuale. Il

¹ Per altri contributi sul tema si vedano Tosi Cambini (2014), Saitta (2018).

testo ci accompagna in quella che Pozzi, con un'espressione deleuziana, definisce "la matassa" dello sfratto, composta da linee di diversa natura intrecciate tra loro. L'autore sceglie di non "sbrogliare" la matassa, ma piuttosto di muovere l'analisi focalizzandosi sui nodi stessi e, così facendo, produce nuovi nodi, legati alla riflessività antropologica che accompagna l'esplorazione etnografica. Fin dall'introduzione emerge un assunto, in parte premessa in parte risultato del percorso di ricerca, che accompagna l'intero libro: contrariamente all'idea diffusa nel senso comune, gli sfratti non rappresentano l'esito finale di processi di impoverimento, ma piuttosto una delle ragioni e dei fattori principali di tali processi. Se Desmond per raccontare gli sfratti nella città di Milwaukee ha scelto di utilizzare in maniera estensiva l'etnografia avvalendosi dell'analisi come matrice organizzatrice del materiale empirico, Pozzi fa invece un impiego misurato dei dati etnografici, evitando in particolare di usare un materiale emotivamente denso – dato il tema di ricerca – al fine di suscitare una risposta emozionale nel lettore. Nei cinque capitoli tematici che strutturano il testo è l'analisi critica dell'autore ad accompagnare la lettura, analisi che è solidamente elaborata a partire dalla ricerca empirica e dal dialogo con una letteratura eterogenea.

Per analizzare il fenomeno degli sfratti, Pozzi adotta la prospettiva teorica della *ritmánalise* elaborata originariamente dal filosofo portoghese Lucio Alberto Pinheiro dos Santos (1993) e ampiamente ripresa nell'opera di Henry Lefebvre (2004). Assumere uno sguardo "ritmico" permette di comprendere l'interrelazione tra spazio e tempo nello svolgimento della quotidianità, considerandole come dimensioni tra loro imbricate. Nella matassa degli sfratti, l'antropologo analizza l'articolazione tra tre ritmi differenti, che procedono a volte con velocità differenti, separati tra loro, altre si intrecciano negli "eventi" fondanti del processo, come nell'esecuzione di sfratto. Si tratta di ritmo burocratico, ritmo strutturale e ritmo intimo. L'apparato burocratico dello sfratto costituisce una dimensione fondamentale del fenomeno ed è il piano su cui vertono le stesse lotte sindacali, che utilizzano in maniera strategica le procedure e i regolamenti amministrativi. L'analisi di Pozzi restituisce alla burocrazia una densità simbolica e analitica: come già evidenziato da Mary Douglas (1990) ogni società elabora delle "categorie" per pensare, interpretare e intervenire nella realtà sociale. Le categorie rappresentano dunque una sedimentazione di significati condivisi, che, proprio in quanto parte di un orizzonte condiviso di senso, sono oggetto di scontro e disaccordo nel campo conflittuale analizzato dall'antropologo. Il ritmo burocratico che regola il processo di sfratto si innesta sul ritmo strutturale, ovvero il carattere «storico, economico e culturalmente costruito del fenomeno degli sfratti» (Pozzi 2020: 50). Su questo piano, nella rappresentazione collettiva, ha luogo la riduzione di questo fatto sociale a problema individuale, privato, che come tale spesso viene vissuto e affrontato da chi lo subisce. Infine, a questi ritmi si aggiunge quello "intimo" che riguarda l'agire e il sentire dei singoli attori coinvolti nel processo, che producono rappresentazioni diverse dei fatti in cui sono coinvolti.

Una volta affrontato l'approccio analitico, il libro si focalizza su quattro elementi diversi che offrono una prospettiva di lettura del fenomeno: la casa, il momento dell'esecuzione di sfratto, il ruolo dell'ufficiale giudiziario, l'azione del Sindacato Inquilini. La casa costituisce il primo "attore" a entrare in scena, infatti «simboli, valori e immaginari legati alla casa, alla proprietà, all'appartenenza vengono costantemente riattivati nel procedimento di sfratto» (Pozzi 2020: 50). Nel campo osservato emergono

due diverse prospettive egemoniche sulla casa in opposizione tra loro: la casa come servizio e la casa come diritto. La prospettiva istituzionale immagina la casa come un servizio da governare, qualcosa, dunque, di erogabile in virtù di alcuni criteri selettivi, nonché perdibile nel momento in cui questi non vengano più soddisfatti. Il Sindacato Inquilini, così come diverse persone sfrattate incontrate durante la ricerca, propone invece una rappresentazione della casa come diritto, mediato da un servizio pubblico, pur riconoscendo quanto al momento questa prospettiva sia stata recepita dal modello istituzionale italiano in maniera limitata. I due discorsi ufficiali condividono una radice comune: il modello della casa di proprietà, che riconoscono essere alla base delle politiche abitative italiane e di cui auspicano il superamento. La ricerca etnografica, tuttavia, mette in luce come nella quotidianità dell'agire sociale, queste due prospettive si articolino in maniera frammentaria e incoerente. La casa emerge dunque nel suo carattere ambiguo, che permea di ambivalenze l'agire di tutti gli attori coinvolti nel fenomeno degli sfratti, come emerge dal testo. La difficoltà di fornire una lettura organica e coerente della rappresentazione della casa produce incomprensioni tra le parti coinvolte, anche tra gli stessi delegati sindacali e le persone minacciate di sfratto. Da questi malintesi, che nascono da una mancata comprensione dei significati attribuiti alla casa dall'altro, deriva un paradosso colto dall'occhio critico dell'antropologo: nella stessa azione del Sindacato Inquilini si riproduce una dinamica di "eleggibilità", analogamente a quanto avviene nel servizio pubblico, in quanto si tende a privilegiare i casi delle persone che adottano comportamenti considerati dai delegati moralmente coerenti con la considerazione della casa come un diritto.

Alla casa fa da contraltare la sua assenza, o meglio il momento di perdita della casa, oggetto di analisi del terzo capitolo. L'esecuzione di sfratto costituisce un momento "denso" di significati simbolici e di azioni, che condensa i diversi ritmi considerati e vede l'azione congiunta dei vari attori presenti nel campo di ricerca. Per analizzarlo, Pozzi adotta la metafora della performance teatrale, rintracciando nel procedimento la presenza di un canovaccio, degli attori principali, delle comparse. La metafora teatrale non è volta a essenzializzare il processo di sfratto, ma vuole piuttosto sottolineare l'azione di riduzione della realtà insita nella processualità burocratica-giuridica. Come evidenzia David Graeber (2013, 2016), la burocrazia si fonda, infatti, sulla semplificazione essenzializzata della complessità del reale. Proseguendo il dialogo con l'opera dell'antropologo statunitense, Pozzi riconosce nell'utilizzo delle forze dell'ordine in diverse esecuzioni di sfratto un'esplicitazione di una seconda caratteristica della burocrazia: una costante minaccia di aggressione fisica a essa sottesa che è fondamento del suo funzionamento. L'analisi dell'autore e le descrizioni etnografiche del momento dello sfratto sgretolano la rappresentazione della burocrazia come un potere impersonale e asettico, mettendone in luce la natura violenta. In contrasto con questa premessa di essenzializzazione violenta del reale, l'etnografia evidenzia, tuttavia, come l'esecuzione di sfratto sia un processo negoziale. Non esiste una causalità immediata tra la volontà istituzionale di sloggiare un inquilino e la sua realizzazione concreta: di fatto l'esecuzione di sfratto è un momento in cui i diversi attori coinvolti si confrontano e negoziano i termini dell'evento a partire dalle diverse rappresentazioni che ne producono.

Tra gli attori che sulla "scena" dell'esecuzione di sfratto hanno un ruolo da protagonisti rientrano sicuramente gli ufficiali giudiziari. Uno dei meriti di questo testo consiste proprio nella scelta metodologica di Pozzi di adottare diversi posizionamenti su un

campo contrassegnato da un'estrema conflittualità. In particolare, dopo i primi mesi di ricerca con il sindacato, l'antropologo decide di accompagnare l'attività di un ufficiale giudiziario, non senza dover affrontare una serie di dilemmi etici personali, legati alla solidarietà provata con la causa degli sfrattati e del sindacato e al timore di incontrare sul campo persone conosciute "dall'altro lato delle barricate". Accompagnando un ufficiale giudiziario, tuttavia, Pozzi mitiga i rischi di quello che Olivier de Sardan definisce "incliaggio", ovvero il rischio di diventare "troppo la voce della *clique* d'adozione" (2009: 54) riportandone i punti di vista, senza la possibilità di esplorare quelli degli altri attori in campo. A fianco dell'ufficiale giudiziario, l'antropologo esplora le rappresentazioni molteplici circolanti in società relative a questa figura e quelle elaborate dallo stesso funzionario, che orientano la sua azione professionale. L'ufficiale protagonista del quarto capitolo considera la questione degli sfratti come un problema sociale più che di ordine pubblico e di conseguenza modula la propria *agency* sul campo, facendo ricorso a diversi strumenti legislativi non circoscritti al provvedimento di sfratto. Analogamente a quanto avviene all'interno del sindacato, anche l'ufficiale giudiziario può agire dilazionando i tempi del processo – pur senza alterarne l'esito finale – appellandosi a norme che afferiscono ad altri ambiti, quali la tutela dei minori.

All'azione del sindacato è dedicato l'ultimo capitolo del libro. Pozzi definisce il sindacato una "comunità di pratiche" (Grasseni, Ronzon 2004), pratiche che i suoi membri apprendono sul campo e che spaziano tra diversi piani: dall'utilizzo competente di un linguaggio verbale e non verbale, all'abilità relazionale con cui si confrontano con gli utenti del sindacato, ma anche con ufficiali giudiziari e forze dell'ordine, alla capacità di aspirare (Appadurai 2014), ovvero di immaginare e desiderare un futuro migliore. L'azione sindacale agisce ribaltando alcuni nodi centrali del fenomeno degli sfratti, legati all'interazione tra la dimensione privata e quella pubblica. Se la processualità burocratica tende a diluire la responsabilità socio-politica degli sfratti nell'arena sociale (Herzfeld 1992), provocando nei soggetti sentimenti di colpa e vergogna, il sindacato mira invece a socializzare il fenomeno. Le azioni promosse dall'organizzazione, in particolare i picchetti anti-sfratto, sovvertono la divisione tra la dimensione intima e pubblica. I provvedimenti di sloggio trasbordano così dalle mura domestiche e assumono una visibilità che obbliga le istituzioni pubbliche a farsi carico della situazione del nucleo di sfrattati. L'etnografia racconta le sfumature che questa strategia assume nella sua realizzazione concreta: proprietari e avvocati che protestano furiosi, percependo una violazione di una sfera delimitata dalle leggi a tutela della proprietà privata, ma anche inquilini che, pur essendosi rivolti al sindacato, vivono con disagio questa pubblicizzazione della propria intimità e dello spazio domestico. Soprattutto, l'analisi etnografica restituisce una visione sfaccettata delle posizioni dei partecipanti, che riconosco una parte di legittimità nell'azione dei propri antagonisti. L'arena dello sfratto si qualifica dunque anche per i militanti come un ambito in cui dover affrontare quello che Pietro Saitta (2018) ha chiamato "lavorio", ovvero le tensioni insite in un'azione permeata di una costante ambiguità.

Sebbene nel corso del testo lo scenario milanese con le sue trasformazioni rimanga sullo sfondo per dare maggior visibilità ai protagonisti dei processi di sfratto e alle procedure burocratiche-amministrative, l'autore non trascurava le peculiarità della capitale milanese, oggi capitale degli investimenti di *real estate* italiano. Pozzi riprende un annuncio di Beppe Sala del 2019, quando il sindaco milanese ha dichiarato che, nei prossimi dieci

anni, tredici miliardi di investimenti immobiliari avrebbero raggiunto Milano. Alla luce dell'analisi sviluppata nel testo, tuttavia, questa dichiarazione non può essere una notizia felice: «l'aumento di investimenti è ampiamente coerente con il fenomeno qui indagato: una città neoliberale più ricca è una città necessariamente più escludente» (Pozzi 2020: 160). Esclusioni – ed espulsioni per usare le parole di Sassen (2014) – che vedono negli sfratti uno dei meccanismi chiave. Gli sfratti, ci dice Pozzi, possono essere considerati infatti processi “antropo-poietici” che danno forma all'umano costruendo una specifica categoria inedita, “gli sfrattati”, adatta alla città neoliberale. Il panorama descritto da Pozzi sembra particolarmente cupo, soprattutto alla luce dei numeri che fornisce: solo nel 2018 Milano ha visto un incremento di sfratti del 600%. Tuttavia, proprio lo sguardo etnografico riesce a far emergere l'*agency* di tutti i partecipanti coinvolti e restituisce una dimensione negoziale – oltre che conflittuale – all'intero fenomeno.

Questo libro ha il merito, quindi, di portare all'attenzione pubblica un fenomeno che, nonostante la sua crescente importanza, rimane circoscritto alla dimensione domestica e intima di chi lo subisce. Coerentemente con la strategia del sindacato, anche *Fuori casa* mira a socializzare il fenomeno degli sfratti e ne ricostruisce una responsabilità socio-politica allargata. Lo fa con un'acuta capacità di analisi e valorizzando le potenzialità del metodo di ricerca etnografico, tra le quali la capacità di costruire una rappresentazione del fenomeno sfaccettata e polifonica. Questo libro rappresenta dunque un ottimo esempio di “antropologia pubblica”, che affronta un tema di interesse collettivo e che, per questo, è auspicabile che venga letto al di fuori della sola cerchia antropologica, per dialogare con pubblici diversi e confutare la credenza errata che vede lo sfratto come esito finale di un processo di impoverimento. Gli sfratti, ribadisce Pozzi, sono una delle ragioni e dei fattori principali di impoverimento.

Nel corso del libro, di fronte ai vari dilemmi etici incontrati nel percorso di ricerca, l'autore racconta di aver provato a decentrarsi, prendere distanza dal suo senso personale di giustizia all'interno dell'arena a cui stava partecipando. Nonostante questo sforzo, Pozzi racconta come la ricerca lo abbia portato a essere ancora più convinto dell'esistenza di una violenza radicata nella pratica degli sfratti, ma anche della possibilità e necessità politica di produrre strumenti di intervento sociale che supportino le persone coinvolte, senza colpevolizzarle o discriminarle. Alla luce di quanto descritto, ci auguriamo che la lettura di questo testo circoli tra diverse sfere di lettori e sollevi domande e sensibilità analoghe, rendendo sempre di più gli sfratti una questione pubblica.

Bibliografia

- Aalbers M.B. 2017. The Variegated Financialization of Housing. *International Journal of Urban and Regional Research*. 41 (4): 542-554.
- Appadurai, A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano. Raffaello Cortina.
- Desmond, M. 2016. *Evicted. Poverty and Profit in the American City*. New York. Crown Publisher.
- Desmond, M. 2012. Eviction and the Reproduction of Urban Poverty. *American Journal of Sociology*, 118 (1): 88-133.
- Douglas, M. 1990. *Come pensano le istituzioni*. Bologna. Il Mulino.

- Graeber, D. 2016. *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*. Milano, Elèuthera.
- Graeber, D. 2013. *Burocrazia. Perché le regole ci perseguitano e perché ci rendono felici*. Milano. Il Saggiatore.
- Grasseni, C., Ronzon, F. 2004. *Pratiche e cognizione. Note di ecologia della cultura*. Milano. Meltemi.
- Harvey, D. 2012. *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberismo, urbanizzazione, resistenze*. Verona. Ombre Corte.
- Herzfeld, M. 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago. Chicago University Press.
- Lefebvre, H. 2004 [1992]. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. London and New York. Continuum.
- Madden, D.J., Marcuse, P. 2016. *In Defense of Housing: the Politics of Crisis*. London. Verso.
- Olivier De Sardan, J.P. 2009. «La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (A cura di). Firenze. SEID: 27-65,
- Pinheiro dos Santos, L.A. 1993 [1931]. *A Ritmânalise*. Rio de Janeiro. Sociedade de Psicologia e Filosofia.
- Rolnik, R. 2015. *Guerra dos lugares. A colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo. Boitempo.
- Saitta, P. 2018. *Prendere le case. Fantasmî del sindacalismo in una città ribelle*. Verona. Ombre Corte.
- Sassen, S. 2014. *Expulsion. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard. Harvard University Press.
- Tosi Cambini, S. 2014. «Gli sfratti, una questione non prorogabile», in *Case e non-case. Povertà abitativa in Toscana*. Fondazione Michelucci (a cura di). Firenze. SEID: 107-150.

Parte IX. Recensioni

Recensione

Aurora Massa, *Intrecci di Frontiera. Percorsi, speranza e incertezze nelle migrazioni tra Eritrea ed Etiopia*, Roma, CISU, 2021

Giuseppe Grimaldi,

University of Trieste

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0250-0362>

In Etiopia è in atto quello che nel discorso pubblico internazionale si va definendo come un possibile genocidio¹. Le forze governative etiopi, insieme a quelle eritree e a milizie regionali dell'altopiano etiope dall'autunno 2020 stanno devastando il Tigray, regione di frontiera tra Etiopia ed Eritrea. Il Tigray dai primi anni '90 e fino alla fine del decennio scorso, aveva espresso la classe di potere egemone nel paese. Decenni contrassegnati da grandi squilibri sociali e conflitti interni alla regione del Corno d'Africa ma anche da una crescita economica tangibile. Oggi il nuovo corso politico nel paese, sfruttando la convergenza di interessi etno-regionali, nazionali e transnazionali, sta portando non solo il Tigray, ma il paese intero², a una catastrofe sociale e umanitaria le cui proporzioni ed effetti sono senza precedenti³.

Questo preambolo geopolitico è fondamentale per comprendere la rilevanza pubblica del testo *Intrecci di Frontiera* di Aurora Massa. La sua ricerca di campo si svolge interamente in Tigray e precisamente a Mekelle, ai tempi della ricerca fiore all'occhiello del paradigma sviluppatista etiope e oggi bombardata dalle truppe del governo centrale etiope e rastrellata da quelle eritree.

In quel contesto produce un'analisi sul significato sociale della frontiera etio-eritrea lavorando con i rifugiati eritrei che la attraversano per fuggire dal regime di Isias Afwerki e i rimpatriati etiopi espulsi o ritornati in Etiopia dopo aver vissuto per generazioni in Eritrea a seguito dell'inasprimento delle relazioni tra i due contesti. Soggetti che tra desideri, speranze e incertezze orientano la loro vita attorno al binomio "mobilità-

¹ Alex de Waal, *Ethiopia Tigray crisis: Warnings of genocide and famines*, *bbc.com*, [shorturl.at/adpyE](https://www.bbc.com/news/world-africa-58111111) (ultima consultazione in data: 19.10.2021).

² La situazione in Etiopia è in continuo aggiornamento e ad oggi l'intero paese è in rivolgimento con la controffensiva tigrina che si trova, al momento della scrittura di questo articolo, a poche centinaia di chilometri da Addis Abeba. Vedi Michele Farina, *Etiopia, i ribelli del Tigray avanzano Abiy: «Li seppelliremo nel sangue»*, *Corriere.it*, [shorturl.at/uBEQ1](https://www.corriere.it/2021/09/11/etiopia-ribelli-tigray-avanzano-abiy/), (ultima consultazione 09.11.2021)

³ La situazione umanitaria nella regione del Tigray viene monitorata dall'organismo delle Nazioni Unite OCHA (*Office for the coordination of the humanitarian affairs*) con update settimanali che riferiscono di carestie, di uno stato d'assedio permanente e di centinaia di migliaia di sfollati interni. Vedi *Ethiopia - Northern Ethiopia Humanitarian Update*, [shorturl.at/IJKT9](https://www.ocha.org/documents-and-attachments/ethiopia-northern-ethiopia-humanitarian-update) (ultima consultazione in data: 19.10.2021).

immobilità”. Questo libro, insomma, si occupa di migranti, di soggetti che vorrebbero migrare, di chi vive attorno alle migrazioni. Ma soprattutto dei mondi di possibilità che da quello spazio di frontiera scaturiscono.

Una frontiera, quella etio-eritrea, che sin dal periodo coloniale ha assunto forme e funzioni anche diametralmente opposte e che, come mostra la cronaca di quest’ultimo periodo, continua a produrre nuovi significati. Ma una frontiera densa di contenuti sociali e culturali sedimentati, che viene vissuta e riprodotta quotidianamente da molteplici soggettività (i cittadini, i rifugiati eritrei, i rimpatriati etiopi dall’Eritrea) che si confrontano con gli apparati nazionali e sovranazionali volti a controllare e gestire le mobilità che da quel contesto si attivano. Di questo spazio fluido, viscoso e denso si occupa il lavoro di Massa attraverso una minuziosa e profonda attività di ricerca di campo capace di tenere insieme modelli sociali di natura micro, meso e macro la cui interazione, integrazione e scontro determinano l’attuale assetto sociale dell’area.

Intrecci di Frontiera si compone di tre fuochi d’attenzione principale che vengono presi in considerazione in forma interdipendente. Fuochi d’attenzione il cui approfondimento si pone come un punto di partenza necessario per comprendere la regione, le dinamiche che da quel contesto si innescano e gli effetti che producono a livello globale.

Il primo fuoco di indagine è ovviamente quello della frontiera che in tutto il lavoro viene articolata e disarticolata in quanto spazio sociale e analitico. Il concetto di frontiera a dire il vero è in questo testo l’asse teorico su cui si orienta l’etnografia: la frontiera, il margine, si pone quindi come un punto di vista privilegiato, un osservatorio per analizzare le pratiche e i mondi sociali che si costruiscono attorno ai soggetti attratti in quello spazio da mobilità desiderate, immaginate, imposte.

Il secondo fuoco d’attenzione si costruisce attorno al frame del binomio mobilità/immobilità: lungo tutto il testo Aurora Massa mette al centro della scena le possibilità e le costrizioni che si snodano attorno al tema della mobilità realizzata, mancata o desiderata. Il suo lavoro opera una vera e propria destrutturazione del rapporto dicotomico tra migrante economico e migrante forzato su cui si orientano le politiche sulle migrazioni mettendo invece in campo i molteplici e sovrapposti livelli che entrano nella costruzione dei percorsi di mobilità. Ne viene fuori un quadro composito e un’analisi precisa di una cultura della mobilità costruita dal basso.

Il terzo fuoco d’attenzione ingloba i due precedenti e ne determina le possibilità analitiche. *Intrecci di Frontiera* è infatti un testo necessario per chiunque voglia approcciarsi al Corno d’Africa e in modo specifico alla regione dell’altopiano etio-eritreo. Massa mette in gioco nel testo le questioni storiche, politiche e culturali che determinano l’attuale configurazione dell’area e le fa emergere etnograficamente. Le biografie e le narrazioni dei soggetti della ricerca raccontano infatti processi che trascendono dalle categorie nazionali e sovranazionali, che aprono a forme di costruzione della “storia” locali e che permettono di comprendere le molteplici frontiere che costruiscono il posizionamento, le speranze e le scelte di vita dei soggetti della ricerca.

Il primo capitolo del libro in questo senso è dedicato proprio al farsi nel tempo di questa frontiera tra Etiopia ed Eritrea. In questo capitolo viene preso in considerazione un secolo di rivolgimenti politici e sociali nell’area mostrandone gli effetti in entrambe le configurazioni statali senza cadere in riduzionismi o facili semplificazioni. Viene inoltre messo molto bene in luce il continuo slittamento e la sovrapposizione tra

dimensione nazionale ed etnica nel farsi e nel disfarsi della frontiera etio-eritrea. Questo capitolo inoltre entra nell'attuale dibattito pubblico sull'eredità del colonialismo italiano e mostra ancora una volta l'interdipendenza tra i processi di dominio coloniale e le attuali configurazioni etno-nazionali nel Sud del mondo. Un punto di vista fondamentale soprattutto considerato che nell'ultimo decennio le migrazioni dal Corno d'Africa e in particolare dall'Eritrea hanno avuto un ruolo di primo piano nella cosiddetta rotta Mediterranea.

Nel secondo capitolo entrano in gioco i "protagonisti" del libro, i rifugiati eritrei e i rimpatriati etiopi a Mekelle. Dividendo il capitolo in due sezioni distinte per ciascuno dei due gruppi di riferimento emergono i discorsi e le pratiche attraverso cui tra questi due gruppi, entrambi provenienti dall'Eritrea, entrambi in percorsi di mobilità ed entrambi visti come "altri" rispetto allo spazio locale, mettono in campo confini materiali e simbolici per la costruzione del sé e dell'altro.

In questo capitolo da un lato è l'incertezza a configurarsi come paradigma esistenziale per soggetti, i rimpatriati etiopi, costretti a ridefinire il concetto stesso di casa. Dall'altro lato, viene messa in gioco quella che Massa definisce come "cultura della fuga", un modo per sottrarsi al "divenire niente" che contraddistingue la vita dei giovani eritrei segnati dalla coscrizione obbligatoria e permanente e dall'impossibilità di autorealizzazione che contraddistingue il regime eritreo.

In questo capitolo le motivazioni "dal basso" si intrecciano, ancora una volta, con le strutture legislative, sociali, simboliche entro cui si orientano i regimi della mobilità a livello tanto locale quanto transnazionale. Questo capitolo in questo senso diventa un'ottima lettura per rifuggire tanto facili retoriche umanitariste quanto l'adesione acritica ai paradigmi internazionali (e ai corpus legislativi nazionali) che determinano la possibilità di muoversi.

Difatti nel terzo capitolo assistiamo a quella che si potrebbe definire come una vera e propria guerra di confine: una guerra dove da un lato ci sono le categorie istituzionali e sociali che determinano status giuridici, possibilità di mobilità o immobilità, accesso a strutture umanitarie, possibilità di altrove e forme di quotidianità e costrizioni. Dall'altro ci sono i confini simbolici, le forme di riposizionamento che attengono alle biografie degli attori sociali in gioco, ai loro vissuti, alle reti parentali, alle alleanze.

L'autrice mette in gioco questa continua interazione, che definisce "gioco" sul confine.

I paradigmi su cui si costruiscono le "categorie" di riferimento delle migrazioni vengono così smontati, rilavorati, e reinstallati in una quotidianità fatta di opportunità, costrizioni e tanta fluidità. Ad esempio un rifugiato eritreo a Mekelle può accedere a programmi di *resettlement* ma non può pernottare in un albergo etiope.

Questo "gioco" sul confine è sicuramente un gioco pericoloso e se da un lato produce possibilità e opportunità, dall'altro si fonda sull'"incertezza" e sulla "diffidenza", due categorie che si dimostrano essere pregnanti anche in questo capitolo.

Un gioco che infatti, come si mostra nel quarto capitolo tocca i nervi scoperti dei processi di costruzione del sé e dell'altro nella frontiera, con uno sguardo profondo sulle semantiche della mobilità forzata. Il capitolo che analizza la relazione tra mobilità e immobilità degli eritrei che popolano la frontiera mette in gioco uno spazio liminale: non più "casa", non ancora "*siddet*" (ossia diaspora), lo spazio sociale che si potrebbe identificare con il "Nord globale" - ma che come mostra Milena Belloni (2020) ha al suo

interno forti stratificazioni - verso cui tendono i progetti di mobilità dei rifugiati eritrei. Uno spazio liminale che, come tale, si configura quale campo di possibilità. In questo senso rifacendosi al concetto di “*agency in waiting*” di Brun (2015), Massa analizza le opportunità che si possono creare nell’attesa: dagli studi, al lavoro, fino al mettere su famiglia. Se la migrazione rappresenta una forma di evitamento della “morte sociale”, la frontiera non è una sala d’aspetto: il suo carattere fluido e denso e la sua articolazione tra possibilità, desideri, incertezze è capace di generare percorsi biografici molteplici.

Il quinto capitolo mette in gioco proprio questo nel rapporto con i rimpatriati. La frontiera diventa l’emblema di una vita per soggetti che rompono con la loro presenza quella metafisica sedentarista che associa a un popolo un determinato spazio. I rimpatriati sfidano l’isomorfismo tra identità e nazione: per loro il concetto di “straniero” emerge nella sua forma totale, svincolata dalla territorialità e dall’appartenenza e diventa forma di costruzione del sé e del rapporto con lo spazio che abitano (Camus, 1942).

I rimpatriati, parafrasando Rastello (2010), portano la “frontiera addosso”: infatti meccanismi di irrigidimento della frontiera nazionale etio-eritrea si riverberano pesantemente nelle pratiche e nelle rappresentazioni dei rimpatriati. La frontiera diventa così una modalità per leggere i comportamenti, le scelte di vita, la relazione con gli stanziali e i rimpatriati stessi, così come l’idea di qui e altrove. Si costruisce in questo capitolo un’idea di spazio e identità che mette al centro la frontiera nel suo essere costitutivamente uno spazio trasformativo. D’altronde come afferma un rimpatriato: «Per cambiare la propria vita, gli Etiopici dall’Eritrea hanno cambiato Mekelle» (Massa, 2021, p.123).

Ed è nell’ultimo capitolo che questo intreccio di frontiera viene analizzato nei suoi effetti più prevedibili ossia l’analisi delle famiglie bi-nazionali. In questo senso Massa mostra come la frontiera entri anche in casa. L’analisi delle relazioni di parentela così come delle pratiche messe in atto per riprodurla mostra quanto questo istituto sociale diventi una forma di demarcazione e allo stesso tempo di disarticolazione della frontiera. In questo capitolo la parentela asserisce e mette in discussione i tracciati geografici, politici e ideologici dello stato nazione.

La gravidanza del capitolo si dà, così come negli altri, nella sua parte etnografica. L’autrice mettendo al centro le traiettorie biografiche dei soggetti appartenenti a famiglie bi-nazionali mostra come la parentela si configuri come uno spazio di interpolazione tra questioni locali etniche e politiche. La frontiera in questo senso diventa spazio di possibilità e costrizione per fare famiglia. E comunque un polo da considerare, da attraversare o da rompere per la riproduzione stessa dei legami familiari.

Mentre nella pressoché totale indifferenza dell’opinione pubblica nazionale il Tigray viene distrutto e stanno cambiando irrimediabilmente le dinamiche dell’intera regione del Corno d’Africa, *Intrecci di frontiera* pone l’attenzione sulla salienza di quello spazio, sulle vite che lo attraversano, ma soprattutto su cosa sia capace di generare. Un testo che è un invito a accendere una luce su un mondo sociale che ci riguarda molto di più di quanto crediamo.

Bibliografia

Belloni, M. 2029. *The Big Gamble: The Migration of Eritreans to Europe*, Berkeley, University of California Press.

Brun, C. 2015. Active waiting and changing hopes: Toward a time perspective on protracted displacement. *Social Analysis*, 59 (1): 19-37.

Camus, A. 1987 [1942]. *Lo Straniero*, Milano, Bompiani.

Rastello, L. 2010. *La Frontiera Addosso: Così si deportano i diritti umani*, Roma-Bari, Laterza.

Parte X. Pratiche visuali

Antropologia pubblica e ricerca visuale

Chiara Scardozi,
Pontificia Università Lateranense
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2960-4794>

La fotografia è il processo attraverso cui l'osservazione
diventa consapevole di sé.
(Berger 2016: 35)

La sovrastimolazione visuale sembra essere una delle caratteristiche più evidenti della contemporaneità. Attraverso la tecnologia digitale, internet, la telefonia mobile e i social network ci stiamo abituando a vivere all'interno di flussi di immagini e contenuti visuali difficili da quantificare per velocità e dimensioni; ne siamo allo stesso tempo sia i fruitori/spettatori che i produttori/creatori. Realizziamo oggi più immagini di sempre¹; gli smartphone sono divenuti un'estensione corporea e il tempo che intercorre tra scattare una foto e condividerla si è praticamente annullato.

Se la produzione di immagini è diventata più rapida e “democratica” non è detto che sia anche più consapevole. Proprio perché le percepiamo come parte della quotidianità, raramente le immagini si lasciano affrontare criticamente (Pieroni 2006). Come sostiene il fotografo catalano Joan Fontcuberta: «Siamo immersi in un ordine visuale nuovo e differente, che appare marcato soprattutto da tre fattori: l'immaterialità e la trasmissibilità delle immagini; la loro moltiplicazione e disponibilità; e il loro apporto decisivo nel rendere enciclopedici il sapere e la comunicazione» (2016: 7). Oltre a metterci in guardia rispetto a questo surplus, tipico di quello che definisce “capitalismo delle immagini”, Fontcuberta invita però a una riflessione cruciale:

La saturazione visiva ci obbliga, a maggior ragione, a riflettere sulle immagini che mancano. Le immagini che non sono mai esistite, quelle che sono esistite ma non sono più a nostra disposizione, quelle che hanno affrontato ostacoli insormontabili per venire alla luce, quelle che la nostra memoria collettiva non ha conservato, quelle proibite o censurate (Pieroni 2006: 41-42).

¹ In ambito fotografico esiste un ampio dibattito relativo alla fotografia digitale e sulla sua più appropriata categorizzazione. Le posizioni sono più o meno divise in due: c'è chi considera ancora valida la definizione di “fotografia” e chi ritiene che sia più appropriato parlare di “immagine”. In questo contributo uso i due termini come sinonimi, rifacendomi all'idea dello storico della fotografia Marra (2006) secondo il quale esiste una continuità tra fotografia analogica e digitale soprattutto per quel che riguarda la “funzione indicale” delle stesse.

Personalmente trovo molto suggestivo pensare a queste “immagini del non ancora” o “del non più”, a queste imprevedibili visioni dall’ignoto, come possibilità di indagine creativa, che adoperi consapevolmente il visuale quale modalità conoscitiva e applicativa, in grado di generare una riflessione attenta rispetto alla cultura visuale odierna, alle possibilità e ai rischi offerti dalla tecnologia e dai nuovi media, ma anche alle sfide legate alle immagini in termini di rappresentazione, interpretazione e autorialità.

Negli ultimi decenni, l’etnografia visuale intesa come pratica accademica di “accompagnamento” e supporto documentale all’inchiesta sul campo, si è spostata sempre più verso l’ambito pubblico e la ricerca applicata (Pink 2007; 2013), divenendo anche una risorsa lavorativa per chi la pratica. Quali modi esistono quindi per trasmettere conoscenza antropologica attraverso la fotografia senza riprodurre gli stereotipi della documentazione descrittiva? Quali percorsi sinergici tra parole e immagini siamo in grado di attivare per raccontare i cambiamenti climatici, i conflitti, la memoria collettiva, i diritti negati, le trasformazioni ambientali, i mutamenti socio-culturali?

La fotografia non duplica la realtà, ma ricostruisce il mondo, sosteneva Vilém Flusser (2006). A partire da una simile sfida conoscitiva e creativa è stata immaginata questa sezione della rivista *Antropologia Pubblica* intitolata “Pratiche Visuali” e dedicata ai fitti legami teorici e metodologici che intercorrono tra linguaggi visuali e antropologia applicata. L’obiettivo della sezione è dunque molteplice e cerca di coniugare osservazione e azione, conoscenza scientifica e intervento, creatività e rigore metodologico: riflettere teoricamente sulla “visualità”, ma anche creare un contesto capace di accogliere indagini multimodali che contribuiscano in modo significativo a una riflessione antropologicamente orientata sulla contemporaneità; progetti che costruiscano ponti tra l’antropologia visuale, tradizionalmente intesa come sotto-campo disciplinare accademico, e le pratiche visuali connesse con lo spazio pubblico, l’intervento sociale, le metodologie interdisciplinari, partecipative e collaborative.

Il Premio Fotografico della Società italiana di Antropologia Applicata

Un primo importante passo in questo senso è stato compiuto con la creazione, nel 2019, del Premio Fotografico annuale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), con l’intento di valorizzare la parte visuale delle ricerche in ambito pubblico e applicato. L’idea era quella di attivare una riflessione specifica attorno ai linguaggi visuali e generare consapevolezza rispetto a una forma espressiva che non è testuale ma si serve di codici specifici per narrare il mondo e restituircelo tramite immagini che poco spazio trovano in ambito accademico o nelle rassegne dedicate al visuale (quasi sempre destinate a produzioni filmiche), e mal si adeguano ai criteri di valutazione della ricerca e della produzione scientifica.

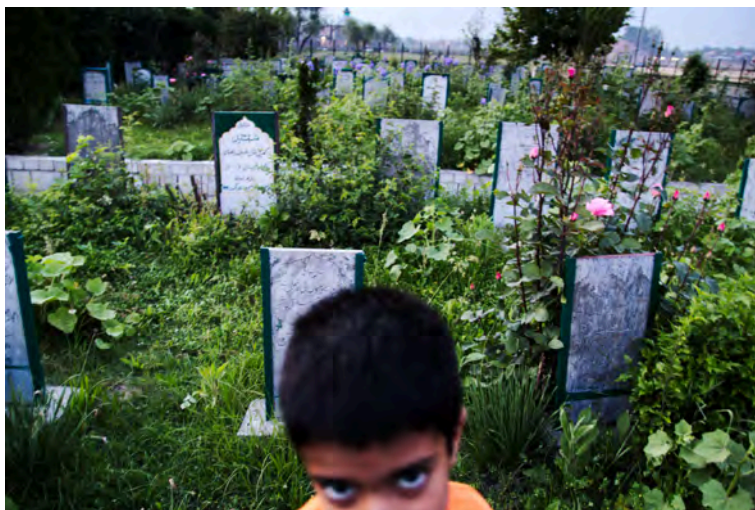
Colgo l’occasione per ringraziare Mara Benadusi, allora Presidente della SIAA, che ha fortemente sostenuto la creazione di questo Premio, giunto quest’anno alla terza edizione², assegnato tramite una call tematica in consonanza con il *concept* annuale del

² I progetti pervenuti sono attualmente in fase di valutazione. Il Premio verrà assegnato durante il Convegno del 2021 che si terrà dal 15 al 18 di Dicembre presso l’Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

convegno SIAA: *Rappresentare la città*³, nel 2019, e *Fare (in) tempo. Cosa dicono gli antropologi sulla società dell'incertezza*, nel 2020.

La call è indirizzata quindi a lavori realizzati da antropologi-fotografi o nati dalla collaborazione tra antropologi e fotografi che presentano un corpus di immagini, quello che in ambito fotografico si è soliti definire una “sequenza”. Non fotografie singole quindi, ma una serie che sviluppa idee attraverso una ricerca antropologicamente orientata che l'autore ci restituisce attraverso una narrazione stilisticamente e narrativamente coerente, composta per mezzo di un'accurata selezione e l'accostamento studiato delle immagini. Attraverso questa operazione, definita *editing*, si dispiega la ricchezza espressiva e comunicativa del racconto fotografico che può essere “letto”, alla stregua di un testo con caratteristiche proprie e una grammatica specifica⁴.

Nel 2019 il lavoro premiato è stato *Kabristan. Land of Graves* di Simone Mestroni, un reportage sociale sul conflitto nel Kashmir, sviluppato durante la ricerca di campo a Srinagar, nell'ambito del percorso dottorale portato avanti per l'Università degli Studi di Messina. Dal punto di vista antropologico il lavoro è rilevante rispetto agli studi areali e restituisce la complessità della disputa territoriale in atto dal 1947 tra India e Pakistan, e della guerriglia violentemente repressa da parte dell'esercito indiano; dal punto di vista fotografico il progetto si compone di quelle che l'autore definisce “lapidi vivive”, «organizzate in una composizione estetica e metaforica che dà l'impressione di una tensione imperante tra passato e futuro, tra dolore e rabbia, introspezione e violenza, utopia politica e cruda realtà, in un'atmosfera mortale e pressurizzante che intreccia paesaggi interni ed esterni», scrive Mestroni nella sinossi che accompagna il lavoro⁵.



Il cimitero dei martiri di Eidgah, Srinagar. Nella valle del Kashmir, ogni villaggio o quartiere ha un suo cimitero dedicato alle vittime della repressione indiana. Dalla serie “Kabristan. Land of Graves” di Simone Mestroni.

³ Call 2019 <http://www.antropologiaapplicata.com/2019/05/03/open-call-progetti-fotografici-siaa-2019/>

⁴ Rispetto al tema della “lettura delle immagini” e dell'*editing* fotografico si rimanda ai contributi teorico-pratici dello storico e critico delle arti fotografiche Augusto Pieroni (2006; 2016).

⁵ I progetti fotografici sono presenti sul sito web della Società Italiana di Antropologia Applicata, nella sezione omonima.



Truppe della Central Reserve Police Force in attesa dell'inizio degli scontri nella città vecchia di Srinagar. Dalla serie "Kabristan. Land of Graves" di Simone Mestroni.



Un cane randagio si aggira nei pressi di una casa abbandonata di proprietà di una famiglia Pandit. I Pandit kashmiri, una minoranza ad oddi quasi inesistente, sono fuggiti in massa dalla vallata all'inizio degli anni '90, poco dopo l'esplosione dell'insurrezione separatista del 1989. Dalla serie "Kabristan. Land of Graves" di Simone Mestroni



Ragazzi kashmiri si preparano per gli scontri con le forze armate indiane nei pressi della moschea del venerdì. La Kani-jang, battaglia delle pietre, è diventata negli anni, oltre che una pratica di protesta, un dispositivo ritualizzato attraverso cui gli adolescenti strutturano la loro soggettività politica. Dalla serie "Kabristan Land of Graves" di Simone Mestroni.



Oyoub è stato un tempo un comandante di Hizbul Mujahidin, un gruppo di insurrezione di matrice pro-pakistana. Rimasto cieco ed invalido a causa dell'esplosione di un ordigno che stava preparando, oggi rimane un eroe dimenticato della lotta separatista. Dalla serie "Kabristan. Land of Graves" di Simone Mestroni.

Si dice che ogni fotografo o fotografa vicino al genere del reportage dovrebbe sempre tenere a mente la frase del celebre fotoreporter di guerra Robert Capa (2019): «Se le tue foto non sono abbastanza buone è perché non sei abbastanza vicino!». Potremmo dire allora che se il fotoreporter osserva in modo ravvicinato, l'antropologo osserva "da dentro", e ciò che colpisce nel lavoro di Mestroni è proprio la prossimità dei soggetti ritratti, l'immersione dell'antropologo-fotografo dentro gli scenari del conflitto, la fisicità dell'atto fotografico che rendono questo lavoro etnograficamente denso ed efficace dal punto di vista narrativo.

L'anno successivo il premio viene assegnato a Gianluca Ceccarini, laureatosi in Antropologia presso la "Sapienza" Università di Roma. Il 2020 è l'anno segnato dagli sconvolgimenti pandemici da Covid-19, in cui affiora la consapevolezza delle interconnessioni degli umani con un ordine antropocentricamente trascurato: l'ordine dell'invisibile, quello che Gregory Bateson avrebbe definito "la struttura che connette" i fenomeni del mondo e l'uomo agli organismi viventi. Ed è proprio questa l'idea ispiratrice alla base del progetto di Ceccarini, intitolato "L'Orchidea e la Primula" e ispirato proprio a Bateson, che in *Mente e Natura* si domandava: «Quale struttura connette il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me? E me con voi?» (Bateson 1984: 21).

Nel *concept* che accompagna il progetto Ceccarini scrive:

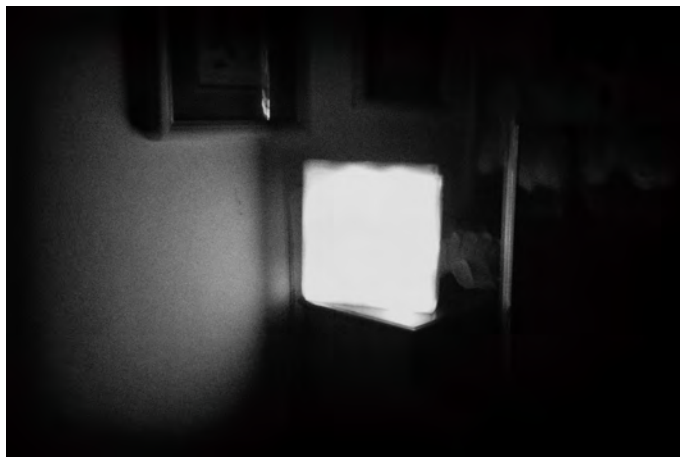
La quarantena innesca modalità del vivere che, nonostante l'obbligata staticità, aprono all'esperienza del mutevole. I giorni uguali agli altri, sospesi e monolitici, la realtà che si fa indecifrabile, la perdita di sicurezza, tutto concorre a farci sentire sulla pelle quanto ogni cosa, nonostante i nostri sforzi, sia incontrollabile e mutevole. Abbiamo imparato che anche un virus può diventare variabile e con esso le nostre paure e visioni distopiche. Abbiamo

imparato che qualcosa di invisibile e infinitamente piccolo può fermare il mondo e quanto tutto sia connesso⁶.

In questo caso appare evidente la ricerca di un linguaggio personale ed esteticamente suggestivo, capace di tradurre in immagini la dimensione esistenziale alterata dagli scenari pandemici. L'autore si misura con la staticità forzata, aggiusta lo sguardo sulla prossimità e la osserva. A questo punto lo spazio – scrive – diventa “stato mentale” e le dimensioni microscopiche e macroscopiche risultano connesse attraverso una consapevolezza mutata rispetto al posto dell'uomo nel mondo. L'elemento umano è qui una parte (non necessariamente centrale) del tutto.



“L'Orchidea e la Primula”, 2020, di Gianluca Ceccarini.



“L'Orchidea e la Primula”, 2020, di Gianluca Ceccarini.

⁶ G. Ceccarini, 2020, *L'Orchidea e la Primula*: <http://www.antropologiaapplicata.com/portfolio/lorchidea-e-la-primula/>



“L’Orchidea e la Primula”, 2020, di Gianluca Ceccarini.



“L’Orchidea e la Primula”, 2020, di Gianluca Ceccarini.



“L’Orchidea e la Primula”, 2020, di Gianluca Ceccarini.

Quella di Ceccarini è sicuramente una narrazione che si stacca dai *cliché* della fotografia antropologica a cui siamo abituati, per lo meno da quella che siamo soliti considerare “fotografia etnografica”, intesa come “documentazione” dell’Altro e dell’Altrove. Qui la dimensione interpretativa è preponderante. Si tratta infatti di un racconto intimo del tempo alterato della pandemia, caratteristico della quarantena, all’interno di spazi domestici o paesaggi sospesi.

I lavori di Mestroni e Ceccarini hanno ricevuto numerosi riconoscimenti in ambito fotografico, sia nazionale che internazionale. Confrontandoli ci rendiamo immediatamente conto che sono stilisticamente diversi tra loro, si muovono in spazi distanti e adoperano linguaggi differenti: il primo a colori, legato allo stile reportagistico della fotografia sociale documentaria; il secondo in bianco e nero, basato su una pratica che potremmo definire “diario visuale” o “auto-etnografia visiva”.

In entrambi i casi la fotografia non è né di supporto al testo, né soltanto una “prova veridica” dell’esperienza, come voleva il paradigma positivista/realista legato

alla documentazione oggettivante. È invece linguaggio autonomo capace di parlare di situazioni, persone e contesti dinamici con i quali gli autori hanno familiarità.

Di fatto è possibile individuare un comune denominatore tra i due lavori: l'“autorialità”, lo sguardo soggettivo e riconoscibile, che si unisce all'abilità di organizzare consapevolmente le immagini in narrazioni coerenti, coniugando senso estetico e capacità di informare. Come sostenuto da Augusto Pieroni, storico e critico dell'arte contemporanea e delle arti fotografiche, lo spessore di un autore non sta nei suoi soggetti, né nell'universalità dei temi trattati, né nella capacità tecnica: «Quello che distingue un autore dall'altro e li rende unici è esattamente ciò che rende uniche le persone: la loro esperienza di vita» (Pieroni 2016: 21).

Ricerca visuale

È su questo piano che si gioca la partita della ricerca visuale in ambito antropologico: la sensibilità dell'osservazione etnograficamente orientata; la conoscenza della tecnica; la consapevolezza della scelta fotografica; la capacità creativa di “far parlare” le immagini per renderle fruibili. Non solo, quindi, analisi delle immagini prodotte dagli altri attraverso il punto di vista antropologico, ma produzione consapevole di narrazioni visive, capaci di informare e costruire ponti tra mondi spesso distanti e invisibili, come avviene nel caso delle metodologie partecipative che utilizzano la fotografia, quali ad esempio la *photo-elicitation* o il *photo-voice* (Wang e Burris, 1997; Shankar 2016), in grado di generare efficaci “controvisualità” (Mirzoeff 2016) che decostruiscano gli stereotipi e le aspettative visuali di coloro che guardano, ma necessarie anche per generare un impatto sulle politiche pubbliche.

A questo proposito vale la pena ricordare il lavoro collaborativo tra l'antropologo Philippe Bourgeois e il fotografo-antropologo Jeff Schonberg⁷, uno straordinario esempio di antropologia critica applicata risultante da più di dieci anni di ricerca in cui i due autori conducono un'indagine congiunta sugli eroinomani *homeless* di San Francisco. I risultati confluiranno nel libro intitolato *Righteous dopefind* (2009), pubblicato per la prima volta in italiano dalla casa editrice DeriveApprodi con il titolo *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana* (2011). In questa meravigliosa foto-etnografia il corpus fotografico si combina con i diari di campo, i dialoghi all'analisi teorica, e, senza gerarchie, questi elementi eterogenei riescono a restituirci la complessità della vita quotidiana e le strategie di sopravvivenza di un gruppo umano in condizioni di vulnerabilità e marginalità estrema. Sfogliando questo libro abbiamo l'impressione di partecipare alla ricerca, di entrare negli interstizi urbani di Edgewater, abitati da Sonny, Hank, Max, Nickie, Petey, Tina e gli altri.

Non c'è solo descrizione del contesto o documentazione della cultura materiale caratteristica della precarietà: le fotografie comunicano stati d'animo contrastanti, forti come la vita in strada; esplicitano punti di vista soggettivi e ravvicinati che ci inducono a familiarizzare con i soggetti ritratti. Il relativismo culturale qui non è una prospettiva teorica astratta ma un avvicinamento fisico dello sguardo che comprende e che si

⁷ Philippe Bourgeois è professore di Antropologia e direttore del Centro di medicina sociale dell'Università della California a Los Angeles. Jeff Schonberg ha conseguito un dottorato in Antropologia medica presso l'Università della California.

manifesta soprattutto attraverso la fotografia. L'atto fotografico è esplicito, i soggetti sono consapevoli. È così che la dimensione estetica e quella politica diventano inscindibili e la fotografia, strumento privilegiato del "guardare gli altri", ritorna alla comunità nella sua materialità: nelle foto stampate gli *homeless* di Edgewater si rivedono e questo stabilisce un vincolo umano e un'occasione auto-riflessiva sulle loro condizioni di vita.

Gli autori riflettono consapevolmente sul potere emotivo che la fotografia è in grado di suscitare, ed è qui che risiede la sua forza e la sua problematicità:

La molteplicità dei significati racchiusi in una fotografia rende rischioso, e forse persino irresponsabile affidare immagini crude di marginalizzazione, sofferenza e dipendenza a un pubblico severo. [...] Per questa ragione, ribadiamo che senza il testo che le accompagna, gran parte del significato delle fotografie che mostriamo potrebbe andare perduto o essere distorto (32).

In questo passaggio viene chiamato in causa uno degli aspetti più dibattuti in ambito fotografico: la relazione tra testo e immagini in termini di evocazione e informazione, ma c'è di più. La fotografia appare in tutta la sua densità e il lettore è costretto a confrontarsi con due aspetti centrali, che attraversano il libro da cima a fondo: l'etica e l'estetica, la necessità di visibilizzare e il problema della rappresentazione della sofferenza, con le sue ricadute sia morali che politiche. All'interno di questo delicato equilibrio si muovono gli autori, che risolvono l'enigma del cosa dare a vedere – come mostrarlo – perché e a chi, affermando consapevolmente che la peculiarità della fotografia e dell'etnografia è questo loro essere attraversate da tensioni contraddittorie che molto hanno a che vedere con quello che potremmo definire il loro *bias* coloniale:

In quanto pratiche di rappresentazione, si dibattono tra la reificazione e la restituzione di umanità; lo sfruttamento e il dare voce; la propaganda e la documentazione dell'ingiustizia; lo stigma e l'esposizione; il voyeurismo e la simpatia; lo stereotipo e l'analisi (33).

Si esce da questa *impasse* soltanto attraverso una responsabile consapevolezza nei confronti della ricerca visuale. Scriveva John Berger (2015: 36) che «una fotografia, pur ricordando ciò che è stato visto, rimanda sempre e per sua natura a ciò che non si vede. Isola, preserva e presenta un istante sottratto a un continuum». Fotografare significa quindi scegliere cosa mostrare, cosa raccontare, cosa "dare a vedere" e in quali modi, attraverso quali strategie rappresentative, secondo quali canoni. È un atto intenzionale in cui la dimensione documentaria, narrativa, creativa e concettuale si mescolano in modi eterogenei ma coerenti, sia dal punto di vista formale che da quello contenutistico.

In questo senso le immagini sono parole da articolare, con una propria grammatica, e la ricerca visuale appare come percorso riflessivo segnato dalla soggettività, dalla creatività e dalla consapevolezza con cui le parole vengono scelte, assemblate e mostrate.

Bibliografia

Barthes, R. 1980. *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Torino. Einaudi.

Bateson, G. 1984 [1979]. *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano. Adelphi.

- Berger, J. 2015 [2013]. *Capire una fotografia*. Roma. Contrasto.
- Bourgois, P., Schonberg, J. 2011 [2009]. *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*. Roma. DeriveApprodi.
- Capa, R., 2019 [1947]. *Leggermente fuori fuoco*, Roma, Contrasto.
- Ceccarini, G. *L'orchidea e la Primula*, <http://www.antropologiaapplicata.com/portfolio/orchidea-e-la-primula/>
- Flusser, V. 2006 [1983]. *Per una filosofia della fotografia*. Milano. Mondadori.
- Fontcuberta, J. 2018. *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*. Torino. Einaudi.
- Marra, C. 2006. *L'immagine infedele. La falsa rivoluzione della fotografia digitale*. Milano. Mondadori.
- S. Mestroni, 2019, *Kabristan. Land of Graves*: <http://www.antropologiaapplicata.com/portfolio/kabristan-land-of-graves/>
- Mirzoeff, N. 2011. *The right to look: A Counter-History of Visuality*. Durham. Duke University Press.
- Pironi, A. 2006. *Leggere la fotografia. Osservazione e analisi delle immagini fotografiche*. Roma. EDUP.
- Pironi, A. 2016. *Portfolio! Costruzione e lettura delle sequenze fotografiche*. Roma. Postcart.
- Pink, S. 2013. *Doing Visual Ethnography*. London. Sage.
- Pink., S. (ed.) 2007. *Visual Interventions. Applied Visual Anthropology*. New York. Berghan.
- Shankar, A. 2016. Auteurship and Image-Making: A (Gentle) Critique of the Photovoice Method. *Visual Anthropology Review*, 32 (2): 157-166.
- Wang, C., Burris. M.A. 1997. Photovoice: Concept. Methodology and Use for Participatory Needs Assessment. *Health Education & Behavior*, 24 (3): 369-387.

